

# Meditaciones Sociológicas

---

Juan Ignacio Jiménez Albornoz

© Juan Ignacio Jiménez Albornoz, 2015  
Jij Ediciones.

Primera Edición en el mes de noviembre del año 2015 de la era  
común en Santiago de Chile

ISBN: 978-1505250213

El texto está licenciado de acuerdo a Licencia de Atribución 3.0 (Chile) de Creative Commons. La licencia permite copiar, distribuir, comunicar la obra y hacer obras derivadas, bajo la condición de reconocer y citar al autor de la forma especificada por el autor. El texto completo de la licencia disponible en

<http://creativecommons.org/licenses/by/3.0/cl/legalcode>

# MEDITACIONES SOCIOLÓGICAS

Que recopilan y seleccionan entradas escritas  
entre 2005 y 2014 en el blog del mismo nombre,  
que tratan sobre Sociología, Historia, Chile,  
Filosofía y otros asuntos diversos

*Escrito por Juan Ignacio Jiménez Albornoz, natural de  
Santiago de Chile y sociólogo*

Dirigido a aquellos con interés en el estudio de los  
temas mencionados con anterioridad



Sin registro o licencia  
EN SANTIAGO DE CHILE  
En el blog de marras  
Año de MMXV



---

## ADVERTENCIA AL LECTOR

---

Las páginas que aquí se encuentran no tienen unidad alguna. Son reflexiones de índole muy variada sobre temas asimismo variados. ¿Cuál es el espíritu de reunir las y darlas a conocer como libro? Desde el punto de vista personal nada más que el de ver retrospectivamente lo que he pensado a lo largo del tiempo. Pero más allá de ello, y aparte de la vanidad que allí hubiera, quizás no haya razón distinta al de la utilidad que pudieran, es la esperanza de este texto, tener para otros.

Las ideas expresadas en estos escritos pueden no ser muy válidas o relevantes, en particular cuando me muevo fuera de lo que supuestamente es mi área de conocimiento (¿qué hace un sociólogo comentando a Kant?), pero si integrar los en un libro permite que lo que haya de bueno en ellos ayuden al desenvolvimiento del pensamiento de otros, entonces mejor darles esa oportunidad. Incluso si las ideas son erróneas o sean manifiestas simplificaciones o resulten ser sólo obviedades, de todas formas es posible que sirvan a alguien para pensar sus propios pensamientos, quizás al menos para evitar caer en esos errores. No es en vano recordar que la empresa intelectual es siempre algo colectivo, y pequeños aportes como el de este texto también pueden tener su utilidad.

Para esta recopilación se han seleccionado tanto las entradas que me han parecido de especial interés y aquellas que han tenido mayores niveles de lectura en el sitio. Las entradas se han clasificado en temas, aunque se pierde aquí algo de la flexibilidad de un blog, que permite una aplicación múltiple de las categorías. El orden de las entradas al interior de cada capítulo y manteniendo la lógica de blog donde ellas fueron escritas, es cronológico.

En el texto de las entradas se ha mantenido en general la redacción original. Los cambios se remiten a correcciones ortográficas y gramaticales, algunas ediciones menores para mayor claridad, y a la adición de algunas noticias bibliográficas leídas posteriormente a la escritura original -no por nada son entradas que se han escrito durante una década. Sin embargo, no se ha cambiado la idea que se intentaba desarrollar originalmente en la entrada, incluso si mis ideas han evolucionado posteriormente, y ello en más de un caso puede resultar en contradicciones entre los textos. Pero siendo la po-

sible utilidad de este escrito el que permita a otros desarrollar sus ideas más que exponer las mías, y bien pudiendo ser que mis primeras ideas resulten de mayor servicio a sus lectores que las posteriores (mi juicio al respecto no necesariamente es el más correcto) resulta adecuado mantenerlas en general en su redacción y espíritu original.

Una pequeña nota sobre la diversidad de temas que cubre el texto. Si bien en un blog, que pocas veces se lee como unidad, no produce mayor dificultad la falta de unidad temática, y es más pertinente que las entradas versen sobre el tema que en ese momento me parecía relevante; no es claro que ello corresponda a un libro, a los cuales se les suele exigir cierta unidad temática. Y sin embargo, insistiendo en el motivo de permitir que las ideas escritas puedan resultar de utilidad para otros, entonces la reducción temática no será enteramente justa: Aquí vale también que uno no es siempre el mejor evaluador del significado de las propias ideas para otros, y al eliminar del todo ciertas temas quizás se pierda lo que de mayor interés pudieran tener las piezas.

La esperanza, repetimos, sobre la cual se escribieron estas páginas es que ellas puedan ser de solaz, sostén y utilidad para quienes les interesan la vida social, la historia o Chile.

En Santiago de Chile en el mes de Noviembre del año 2015 de la era común.





---

## MEDITACIONES METODOLÓGICAS

---

### EL SESGO NO EXISTE

16 Febrero 2007

Una de las preocupaciones normales de los sociólogos y otras personas que se dedican a la investigación social es la de evitar el sesgo en las preguntas. Una pregunta sesgada, una que su elaboración impele a responder de determinado modo, sería engañosa al no presentarnos la verdadera opinión del encuestado.

Ahora, la preocupación descansa en dos supuestos que, si bien no son exactamente incorrectos, resultan algo sesgados.

El primero es el más evidente: Que la principal y única función de una encuesta es obtener las opiniones sinceras del encuestado. Pero en realidad, una encuesta puede darnos información de otras cosas. Si hay un proceso que produce un sesgo ese proceso es, a final de cuentas, parte de la vida social.

En ese sentido, hay que reconocer que el *sesgo es dato*. Supongamos que una pregunta es sesgada porque, por ejemplo, tal alternativa es socialmente deseada y todo el mundo va a responder eso. La respuesta no será muy informativa de la opinión sincera de las personas, pero sí será muy informativa de algo que también es real, y que es quizás más importante para la operación social: que tal cosa es la respuesta socialmente deseable. Bourdieu en *La Distinción* (1999) saca varias conclusiones analíticamente importantes a partir del hecho que en las respuestas a una encuesta de gustos y consumo cultural hay sesgo (hay respuestas socialmente válidas). De hecho, parte del análisis consiste en observar la mala atribución de esa respuesta válida (que lo que A piensa es socialmente válido y deseable no lo es).

La segunda premisa de la postura anti-sesgo es que existe tal cosa como la opinión verdadera y sincera de una persona sobre un tema. El problema con la frase anterior no es que las personas no tengan opiniones que dan por válidas en un tema, el tema es que no tienen

la única opinión sintética sobre un tema. Exagerando: No tienen la opinión sobre el aborto, sobre las AFP, sobre tal político. Tienen varias consideraciones que elaboran para producir una opinión.

Las opiniones tienen siempre contexto, y entonces bien podemos decir que el *sesgo es contexto*. Pensemos en uno de los casos más famosos de efecto de contexto en una encuesta. En plena guerra fría, se les pregunta a estadounidenses sobre si un reportero soviético debiera poder visitar EEE.UU y escribir lo que se le viniera en gana sobre el país en un periódico ruso. Pocos declararon estar a favor. Pero cuando se hizo la pregunta después de una equivalente sobre un reportero norteamericano en Rusia, la mayoría estuvo de acuerdo. Puro sesgo uno pudiera pensar, hay contaminación en las respuestas. Sin embargo, cada una de estas situaciones es real en términos sociales: Una es la opinión cuando lo único a lo que las personas reaccionaban era frente a su imagen de los rusos, y otra cuando la norma de reciprocidad era activada. Ambos datos son interesantes, ambos datos dicen cosas de interés (para alguien que quisiera defender una política, para alguien que quisiera saber sobre las normas de los estadounidenses). En última instancia, en ambos casos la opinión era real: Ambas eran la opinión efectivamente mantenida por la persona en dos contextos diferentes.

Ahora, claro está, para analizar una pregunta sesgada hay que reconocer que está sesgada. Y cómo eso no siempre sucede, entonces en términos prácticos la búsqueda por eliminar el sesgo tiene sentido. Al final de cuentas, analizar una pregunta sesgada requiere ir más allá de decir X personas dijeron que Y. Lo que, hay que reconocerlo, a veces parece ir más allá de lo que hacen los analistas.

## SOBRE LA METODOLOGÍA COMO SABER

18 Agosto 2007

La idea más básica que he tenido sobre metodología tradicionalmente, y todavía, la suelo presentar como dos afirmaciones: la metodología no es un saber, sino un hacer; y la metodología no es general y abstracta, sino concreta. En el fondo, ambas dicen relación con la idea que los problemas que uno debe solucionar en una investigación se solucionan otorgando atención al tema de la investigación, no a un conjunto de reglas generales. Para solucionar, por ejemplo, los problemas que uno tiene cuando hace un estudio de uso del tiempo lo que sirve es saber de usos del tiempo, de otras investigaciones, los resultados de ellas. En otras palabras, la guía metodológica proviene del conocimiento específico del tema.

Ahora, de lo que me dí cuenta estos días -no es que tampoco sea un gran descubrimiento- es que en realidad la idea que tengo es la siguiente: La metodología no es un saber distinto y aparte del resto de la disciplina. En particular, la metodología no es un conjunto de procedimientos pre-diseñados, que no tienen relación alguna con la materia que uno investiga, y que se aplican como una receta. Ha sido esa forma de relacionarse con el método lo que ha producido una parte no despreciable de los problemas de nuestra disciplina.

Esa creencia en la metodología como algo separado, como receta aplicable de forma universal, hace que ocupemos técnicas para cosas que no han fueron diseñadas, que no adaptemos (o desarrollemos) herramientas específicas para nuestros temas, que -por lo tanto- no nos preocupemos de lograr el mejor adaptación de la herramienta a la investigación. Así, aunque la mitad de las escalas que usamos fueron inventadas para estudiar actitudes, y esto implica teorías particulares de cómo funcionan las 'actitudes'; el hecho que no creamos en esas teorías no obsta para que usemos esas mismas escalas, en vez de preocuparnos de cómo debiéramos medir X de acuerdo a las ideas que tenemos de X. O que, por ejemplo, usemos regresiones múltiples aunque no creamos en la teoría que implica el modelo: Si realizamos una regresión con educación e ingreso, no es que creamos en realidad que una persona recibe X pesos por años de educación -aunque eso es lo que plantea la ecuación que formamos (de hecho, ¿cuántas veces no se hacen regresiones en sociología en Chile sin que nadie se preocupe mucho de la ecuación?, o siquiera del signo de la relación, bastando con que sea significativa la asociación). O que, Charles Tilly ya hacía la observación (1984), creamos modelos que mezclan cosas sin mayor sentido (variables que se miden a nivel nacional, a nivel individual etc.) simplemente porque podemos<sup>1</sup>.

Como la metodología se pasa como receta (en estadística es incluso más notorio), entonces ocupamos las herramientas sin pensar demasiado en que estamos haciendo. En particular, no nos damos cuenta que las herramientas que usamos dependen de las ideas que tengamos sobre cómo funciona la sociedad y las relaciones sociales. Y que parte de la tarea de investigación es desarrollar las herramientas adecuadas: Cada herramienta que se ha creado, al fin y al cabo, nace del intento de responder a una pregunta particular, no es que correspondan a un recetario universal y pre-diseñado.

La separación entre el saber metodológico y el saber conceptual de la disciplina sólo produce malas investigaciones. Ahora, el problema

---

1 Al releer esta nota será útil recordar que para poder hacer eso con sentido hubo que desarrollar técnicas específicas que tomaran en cuenta esas diferencias de nivel

es que esto se viene diciendo de hace muchos años (casi desde el desarrollo inicial de la metodología cuantitativa, Sorokin hablaba de la cuantofrenia hace muchos años). Pero explicar porque suceden estas cosas implicaría hacer sociología de la sociología. Y al menos hoy, no tengo muchas ganas de hacer eso.

## LA NATURALEZA DEL MÉTODO EN CIENCIAS SOCIALES 15 Septiembre 2010

Una de las características extrañas de las ciencias sociales es la importancia que la metodología tiene en la discusión y en la enseñanza de estas disciplinas. La separación que existe entre la metodología y el resto del saber de estas disciplinas es una de sus características más irritantes. Es posible abrir cualquier manual de metodología y observar que poco de lo aparece en el texto se relaciona con las discusiones sustantivas de la disciplina<sup>2</sup>. Por ejemplo, sólo recientemente se ha empezado a tomar en cuenta en serio el hecho que las encuestas son una especie de conversación y que requieren, entre otras cosas, que los entrevistados hagan uso de la memoria; y por lo tanto, sólo recientemente el conocimiento sobre cómo la gente desarrolla conversaciones o los descubrimientos de la psicología cognitiva sobre la memoria es un conocimiento relevante en la elaboración de cuestionarios (Tourangeau, Rips, y Rasinski, 2000). La práctica habitual, de hecho, en muchos manuales de metodología sigue siendo discutir sobre cuestionarios sin relación a esos conocimientos sustantivos.

Esta separación de la metodología del resto del saber disciplinar tiene como consecuencia una concentración en las técnicas de investigación. Dado que la discusión del método no se basa en nuestras ideas sobre la interacción social, entonces no puede centrarse en el tipo de aproximación que resulta más adecuado (¿qué tipo de preguntas son más relevantes?, ¿cuáles son las maneras más adecuadas de responderlas?). El análisis cuantitativo, por ejemplo, queda reducido a la aplicación de técnicas estadísticas –sin discusión de su aplicabilidad o necesidad de adaptarlas a los requerimientos específicos

---

2 En el caso de las técnicas cualitativas hay usualmente mayor discusión disciplinar. Parte importante del argumento de estos textos es que las características de los actores y de la interacción social hacen útil o necesaria una aproximación cualitativa. Pero esto se debe a que la legitimidad de las técnicas cualitativas sigue en discusión, y sigue siendo necesario para quienes las desarrollan defender que representa una adecuada forma de conocer la realidad social. Dado que las técnicas cualitativas siguen estando fuera del *mainstream* metodológico, el argumento sólo puede provenir de ideas teóricas sobre la interacción social.

de explicación de las interacciones sociales<sup>3</sup>. Lo que queda, entonces, es la discusión sobre las técnicas de producción de datos.

La concentración en las técnicas de investigación sin relación con un saber disciplinar tiene una consecuencia muy negativa en la aproximación a dichas técnicas. Porque esto reduce a las técnicas de investigación a un saber general sobre estas técnicas. Pero, ¿qué se puede decir sobre las encuestas o las entrevistas cuando se habla generalmente? No demasiado, y no mucho que efectivamente sea útil para quienes practican la investigación. Las preguntas cruciales en una investigación suelen estar asociadas con los saberes particulares asociados al tema de investigación. Pero esos son saberes disciplinares, no metodológicos.

La concentración de la metodología en las técnicas, y en particular en un saber general sobre ellas, y su aislamiento de la discusión disciplinar tiene su raíz básica en la función que cumple la metodología dentro de las ciencias sociales. No ha resultado posible ponerse de acuerdo en lo sustantivo, pero sí es posible ponerse de acuerdo en lo metodológico: Si explicaciones estructurales, o basadas en agentes, o basadas en actores racionales son las más adecuadas siguen, y seguirán siendo, asuntos a discutir; pero es posible que todos estemos de acuerdo en que la confiabilidad y la validez son características de una buena medición. La metodología es un conocimiento poco conflictivo que sirve para constituir cierta identidad disciplinar. Una de las consecuencias de lo anterior, en todo caso, es la construcción de un conocimiento metodológico inadecuado.

Si queremos superar lo anterior, entonces es necesario reconocer que los métodos han de estar relacionados con las ideas teóricas sobre la interacción social y sobre las sociedades. Las reglas del buen análisis son lo que debiera constituir la base del método, y esas ideas no queda más que basarlas en conceptos y en afirmaciones sobre cómo funciona el mundo social. De hecho, lo anterior no debiera ser polémico: Definir reglas de análisis es lo que hizo Durkheim (2001) en *Las Reglas del Método Sociológico*, o lo que Giddens (1976) volvió a hacer en *Las Nuevas Reglas*. La discusión sobre la relación micro-macro de Coleman (1990) en *Foundations of Social Theory* es una discusión sobre qué tipos de análisis y explicaciones son adecuadas. Es posible defender, de hecho, la afirmación que la discusión metodoló-

3 Cuando nos preocupamos de ello efectivamente se producen técnicas específicas. El análisis de redes sociales, por ejemplo, implicó desarrollar indicadores y formas de análisis específicos, adaptados a las necesidades de ese tipo de análisis (Wasserman y Faust, 1994). Lo que no se podía hacer, si uno realmente tomaba en cuenta los requerimientos de analizar redes, era aplicar las técnicas ya existentes, desarrollados sin tomar en cuenta esas características.

gica fuera del campo especializado en ella, es de hecho la discusión sobre cómo se realiza un análisis adecuado.

## EL POSTULADO DE CONSECUENCIAS DE LA ACCIÓN 20 Septiembre 2010

La afirmación que toda acción tiene consecuencias no debiera requerir mayor defensa. Realizar una acción implica usar algunos recursos –los necesarios para llevarla a cabo–, y en muchos casos esos recursos no se encuentran disponibles después de dicha acción. Realizar una acción implica obtener ciertos resultados –resultados que implican ciertos cambios con respecto a la situación anterior –en la cual esos resultados no existían.

A pesar de la aparente obviedad del postulado, resulta una afirmación muy fácil de olvidar o no de tomar en cuenta. De hecho, una parte importante del análisis de reproducción de prácticas sociales suele pasarlo por alto. No resulta extraño encontrar autores para quienes la única o principal condición para que una práctica se reproduzca es sencillamente que las personas queden convencidas de que deben realizarlas.

The problem, as these critics have argued, is this: If the habitus were determined by objective conditions, ensuring appropriate action for the social position in which any individual was situated, and the habitus were unconsciously internalized dispositions and categories, then social change would be impossible. Individuals would act according to the objective structural conditions in which they found themselves, and they would consequently simply reproduce those objective conditions by repeating the same practices (King, 2000, p 427).

La anterior cita, y muchas otras podrían haber sido posibles, ejemplifica la tendencia. Al parecer la única consecuencia y el único requerimiento de una práctica social está formado por las acciones que lo constituyen. Por lo tanto, asegurar la disposición a realizarlas es todo lo que una práctica requiere y su aseguramiento convertiría al cambio social en imposible.

Esa forma de mirar la acción resulta insuficiente. Para colocar el ejemplo más claro de por qué resulta insuficiente: Por más que los rapa nui fueran ultra-eficientes en lograr que todos siguieran al pie de la letra sus reglas culturales, no podían seguir con la práctica de construir moais una vez que se quedaron sin árboles (Diamond,

2005, p 79-119). La práctica tenía una consecuencia, un nivel de uso del recurso árbol, que eventualmente sería exterminado por el éxito de la práctica en su reproducción. Pero obtener ese recurso era una condición necesaria para la práctica. O para usar otro ejemplo, por más que las sociedades mesopotámicas pudieran reproducir sus prácticas y sus *habitus*, la salinización de los suelos producto de sus prácticas agrícolas habría vuelto imposible el cultivo de cereales en ciertos territorios (Liverani, 1991) La corrección de la hipótesis de la salinización ha sido discutida (Postgate, 1992), pero lo que es claro en el debate son las consecuencias que se habrían producido de haber existido ese procesos.

Lo que nos muestran todos esos casos es que la reproducción de una práctica no depende solamente de lograr que las personas estén dispuestas a realizar las acciones que la constituyen. Hay otros requerimientos, al menos el que existan los recursos que se usan en las acciones que la conforman. En los ejemplos mencionados hemos usado un *loop* muy corto: las prácticas afectan casi directamente los recursos requeridos para su continuación (para facilitar su uso como ejemplos). Sin embargo, los *loop* pueden ser mucho más amplios.

Pensar en consecuencias no es sólo pensar en los requerimientos de una práctica, la línea competa puede ser muy instructiva para entender una determinada sociedad. Para usar un ejemplo que no ocupe recursos ecológicos: El desarrollo de las prácticas económicas de la sociedad moderna conlleva un aumento de los requerimientos de educación de los trabajadores. Esto implica el desarrollo de la educación (básica al menos). Esto lleva a que los niños tienen que quedarse en las salas de clases en vez de participar en la fuerza de trabajo. Que a su vez lleva al aumento del costo de los niños. Que a su vez tiene como consecuencia una disminución del número de hijos. Que a su vez ...

En todo caso, la relación de los requerimientos / consecuencias con esa reproducción es una razón por la cual muchas veces nos olvidamos que las acciones tienen consecuencias. Por un lado, si entre los efectos de una práctica se encuentran algunos que la desestabilizan, bien podemos pensar que esas prácticas no son relevantes: No serían prácticas en equilibrio –para usar un término que le gusta a los economistas- y por lo tanto desaparecerían pronto. Sin embargo, una práctica puede tener consecuencias negativas hacia su permanencia, pero el tiempo en que se despliega el proceso puede ser largo, por lo que la práctica se puede mantener por un tiempo relevante.

Por otro lado, si entre los efectos de una práctica se encuentran varios que la estabilizan, mayor razón para olvidarnos del tema, dado

que la consecuencia sería 'trivial', lo importante todavía sería lograr que las personas tuvieran la disposición a realizar la acción. Sin embargo, esa disposición puede provenir exclusiva o principalmente de esos efectos, por lo que no ellos no dejarían de ser causalmente relevantes. La idea de la dualidad de estructura de Giddens, y que las consecuencias de una acción son el contexto de la siguiente (Giddens, 1984), ha de recordarse tiene consecuencias tanto en lo relativo a la reproducción como al cambio de las prácticas.

La idea que las acciones y las prácticas tienen consecuencias y requerimientos nos hace ver que ninguna práctica puede analizarse por separado. Sus requerimientos pueden verse afectados por muchas otras prácticas (que son independientes de la inicial) y tiene consecuencias que pueden afectar muchas otras prácticas (y que una práctica no siempre puede controlar). Esta importancia de la interrelación entre prácticas producto de sus mutuos requerimientos e influencias es incluso más relevante si observamos que las consecuencias de una acción son múltiples y variadas: Por lo tanto, el camino completo de relaciones entre diversas prácticas puede llegar a ser altamente complejo. Una misma práctica puede afectar múltiples recursos que son requerimientos de múltiples otras prácticas, y a su vez los recursos que requiere pueden ser afectados por muchas otras prácticas, y quizás fueron afectados por prácticas que ya no existen para recursos de largo plazo. El entramado de las relaciones sociales es opaco para quienes participan y para quienes las analizan.

En esta discusión sobre consecuencias (y requerimientos) hemos destacado la importancia de los recursos (físicos) para la acción. Si bien las consecuencias no se reducen a los recursos, éstos no dejan de ser una consecuencia y requerimiento relevante. Lo que nos lleva a enfatizar que, aunque la vida social puede sólo estar constituida por elementos sociales (interacciones, comunicaciones etc.), no puede ser analizada separadamente de su 'materialidad'. Puede que la estructura social no incluya los edificios asociados con sus acciones, ni los bienes que se usan en sus acciones o la energía requerida para ellos, pero tampoco puede existir sin ellos.

El hecho que las acciones tengan consecuencias puede parecer un hecho obvio, pero las consecuencias de tomar en serio lo anterior son relevantes. Ningún análisis de la vida social debiera pasarlo por alto.

## EL POSTULADO DE EXPLICACIÓN DE LO SOCIAL

21 Septiembre 2010

Una parte muy importante del esfuerzo de las ciencias sociales es sencillamente mostrar la importancia de los aspectos sociales o culturales en algo determinado. Casi cualquier 'Sociología de X' dedicará una parte importante, si no prácticamente todo su esfuerzo, en mostrar la importancia de los aspectos sociales y culturales, como por ejemplo en sociología de la ciencia (Bloor, 1991) o sociología del consumo (Sassatelli, 2007; Zelizer, 2005). Es un procedimiento cuyo linaje es antiguo, *El Suicidio* de Durkheim es uno de los trabajos originales cuya intención explícita es mostrar la importancia de los factores sociales en explicar un fenómeno, en su caso presuntamente sólo individual. En el caso de Durkheim, y esto también ha ocurrido en quienes lo siguieron, esto está muy asociado al proyecto en sí de una ciencia social: Una ciencia social sólo puede existir, sólo tendría sentido, si resulta cierto que para explicar diversos fenómenos es necesario tomar en cuenta los factores sociales o culturales. Si aconteciera que todo el comportamiento fuera explicado por los genes, que no hay factores sociales en la inteligencia o en las diferencias entre hombres y mujeres o en otros asuntos, entonces no habría lugar para la sociología.

Sin embargo, lo anterior parece innecesario y, de hecho, contraproducente. En última instancia, incluso si todo lo que sucediera en la vida social se explicara por factores que no son culturales o sociales, de todas formas tendría sentido una disciplina como la sociología. Si todo lo que pasa en un ser vivo se explicara por aspectos químicos, la biología seguiría siendo una disciplina con sentido. Negar lo anterior es plantear que la legitimidad de una disciplina depende de afirmaciones teóricas específicas, que el interés en ella dependa de la verdad de una teoría particular sobre un fenómeno; que es, plausiblemente, el interés de Durkheim.

En última instancia, lo que permite una ciencia social es el reconocimiento que existe una parte de la realidad, el mundo de las relaciones sociales si se quiere, que puede ser descrita y explicada. En otras palabras, que más que intentar explicar un determinado fenómeno estableciendo que la sociedad es relevante, la verdadera tarea de las ciencias sociales consisten en intentar explicar la sociedad. La sociología no es, no debiera ser, la disciplina que explica cualquier cosa a partir de influencias sociales; es, o debiera ser, la disciplina que explica las cosas sociales

Incluso si los factores sociales no fueran relevantes para analizar muchos comportamientos, quedarían muchas preguntas específicas

a responder sobre el mundo social: ¿En qué condiciones se crean o modifican prácticas sociales de manera más fácil? ¿En qué condiciones las prácticas sociales son más estables? ¿Cuáles son los efectos en la vida social de tener redes sociales centralizadas, descentralizadas o distribuidas? ¿Es el mundo social un ejemplo de redes de 'mundos pequeños' y que nos dice ello sobre la evolución de dichas redes? O pasando a preguntas más específicas: ¿Por qué y cómo en ciertas sociedades hay miles de diversos trabajos y en otras no? ¿Y que resulta de ello? (la pregunta original de Durkheim en la *División del Trabajo Social*) ¿Qué factores afectan la importancia y extensión de las organizaciones en una sociedad? ¿Por qué y cómo se da que en ciertas interacciones sociales las personas conversan y otras usan la violencia? ¿Por qué y cómo en ciertas sociedades los trabajadores tienen contratos y en otras son tratados como bienes? ¿Por qué y cómo en algunas sociedades las personas alcanzan la plenitud de sus derechos en la pubertad y en otras hay categorías especiales como la adolescencia? ¿Por qué y cómo es el caso que los 'escándalos' por los cuales los políticos pierden sus posiciones son diferentes entre sociedades?

Todas ellas son preguntas sobre la vida social como tal, y se basan solamente en que existe un trozo de realidad que puede ser investigado y descrito mediante el uso de ciertas herramientas y conceptos. En otras palabras, tiene una cierta unidad (es el mundo formado por relaciones sociales, o por comunicaciones, o por acciones sociales), en la cual se usan conceptos específicos para trabajarla. Es el interés por describir esa realidad la que genera la legitimidad de la disciplina, no el hecho que influya en otras dimensiones.

Si partimos de este énfasis que hemos dado a explicar la vida social podemos desarrollar los siguientes argumentos:

Para explicar las constantes de la vida social podemos usar una amplia gama de posibles razones: Algunas teorías se centraran en aspectos que provienen de características de la interacción social como tal (la doble contingencia que es el punto de partida de Parsons o Luhmann), pero también resulta posible intentar explicarlas por factores no-sociales que sean universales.

Pero si lo que queremos es explicar las diferentes variedades de situaciones sociales que existen, entonces probablemente el camino más fructífero para explicarlas sea el análisis de las diferentes reglas y modalidades de interacción que ocurren en una sociedad. Cuando se trata de explicar porque pasa tal cosa en una situación y no en otra, nuestra principal herramienta de análisis es hacer variar las características en las interacciones sociales. Por lo tanto, podemos

plantear que una tarea central del análisis social es la descripción y explicación de las diferentes y múltiples formas de reglas de interacción.

## LO CUALITATIVO ES GENERALIZABLE

*4 Octubre 2010*

Entre las innumerables premisas del discurso sociológico vulgar (lo cual de inmediato me ha hecho pensar que debiera escribir un texto sobre eso) está la idea que las técnicas cualitativas no permiten generalizar. Que dicho por quienes se dedican a lo cuantitativo suena a ataque ('vieron, lo cualitativo es limitado porque no permite generalizar'), y que dicho por quienes se dedican a lo cualitativo suena a excusa ('pero bueno, no se trataba de eso; jamás lo ofrecimos'). Ahora, esa idea es profundamente errada.

Porque si se puede generalizar con lo cualitativo. Para entender la anterior afirmación primero hay que determinar que implica 'generalizar'. Dado que obviamente en una investigación cualitativa o cuantitativa normal no estamos hablando ante pretensiones de leyes universales, estamos diciendo simplemente que nuestros resultados son aplicables a una población concreta.

Ahora, en la investigación cuantitativa muchas veces, y de manera muy automática, generalizamos a una población aún cuando no estén dadas las condiciones técnicas para ello: Todos sabemos que, en principio, no hay que generalizar una muestra por cuotas, pero regularmente lo hacemos. Por lo tanto, en principio si se aceptan los mismos pecados para lo cualitativo que para lo cuantitativo, entonces bien se pudiera generalizar desde lo cualitativo.

Pero lo anterior es débil, y bien pudiera plantearse que eso sólo debiera reafirmarnos en la convicción que la única manera de generalizar es mediante una buena muestra aleatoria. Lo que, por supuesto, no tiene sentido. Si vamos a usar una técnica cualitativa es porque nos interesan los significados. Y una razón muy sustancial por la cual los significados son relevantes es porque ellos están insertos en las prácticas de las personas; y que en un sentido muy básico, las conforman: las prácticas son inseparables de las distinciones que las estructuran. Y esto implica que esos significados son conocidos por los participantes, de otra forma la práctica no funcionaría.

Lo anterior tiene una consecuencia muy clara: Que los participantes de una práctica conocen los significados y distinciones que componen una práctica. Lo que implica que la indagación de los significados y distinciones de esos participantes es generalizable a la práctica. Puede que un participante en particular no sea un informante

válido, pero con sólo algunos debiéramos ser capaces de eliminar los sesgos provenientes de temas personales y adquirir los significados y distinciones de esa práctica. Pero lo cualitativo es generalizable: El resultado es válido para todos aquellos que participan de esa práctica

Y ahora vienen los *caveat* correspondientes: El argumento precedente se aplica a los significados y distinciones que componen una práctica: digamos, que todo aquél que juega al fútbol puede hacer la distinción arquero / otros jugadores y cuáles son las acciones que el arquero puede realizar. No se aplica a otros elementos necesariamente, como las valoraciones, a menos que estas sean parte de la práctica como tal. Y requiere personas que sean parte de la práctica, no digamos 'aprendices' de una práctica (quién está recién empezando a jugar ajedrez). Hay que tener cuidado también con los límites de la práctica: las reglas del fútbol no se aplican al futbolito. Pero bueno, todo siempre tiene sus precauciones, y las afirmaciones no pueden ser usadas más allá de donde pueden ser usadas.

Nada de eso quita que para el tipo de información que supuestamente buscamos cuando decidimos usar técnicas cualitativas, efectivamente se puede generalizar lo cualitativo.

#### ACERCA DE LA EXISTENCIA DE LEYES EN LAS CIENCIAS SOCIALES 23 Mayo 2011

La idea de establecer leyes en las ciencias sociales se ha batido en retirada de manera sistemática desde que las visiones positivistas perdieron credibilidad. Sin embargo, ambos movimientos no necesariamente debieran ir de la mano. Lo que desarrollaremos a continuación es un argumento que muestra que cada una de las críticas a la idea de leyes apuntó a criticar una forma de establecer leyes, pero que subsisten afirmaciones nomotéticas (para usar esa nomenclatura) en cada una de estas críticas –de hecho, usan una gran cantidad de ellas. En otras palabras, es posible una concepción no positivista de la idea de ley en ciencias sociales.

Primero veamos el argumento desde el significado: No es posible establecer leyes en las ciencias sociales porque las entidades de las que hablan estas ciencias son entidades que dependen de los significados de los actores. En un mundo social formado por significados, los significados no pueden ser entendidos por leyes causales. No podemos crear leyes cuando los conceptos son específicos a sociedades particulares (i.e no hay leyes de soberanía cuando la soberanía es un concepto específico a ciertas prácticas y sociedades).

Y sin embargo, podemos ver que esa argumentación, finalmente, usa varias afirmaciones que son nomotéticas (y universales): Al fin y al cabo, depende de la idea que los grupos sociales crean significados que están insertos en las prácticas sociales. También se usa la idea que los significados no son universales sino específicos a los grupos y prácticas. En otras palabras, dependen de una teoría de generación social de significado.

Esto implica una forma distinta de pensar en que consiste una ley social. Podemos trasladar la idea de ley desde una que aplica en los resultados de significados (por ejemplo, que usa como elementos los significados producidos en una sociedad) a una idea en que una ley trata sobre los procesos de construcción de significado (que establece las condiciones en que se produce significado, o en que el proceso es más lento o más rápido, más extenso o menos estable etc.). De esta forma, podemos establecer formulaciones de leyes que son compatibles con la afirmación que los significados sociales son constitutivos de lo social.

Segundo observemos el argumento histórico: No es posible establecer leyes en las ciencias sociales porque las entidades que hablan estas ciencias son históricamente ubicadas y específicas; las instituciones y estructuras son siempre cambiantes. Así por ejemplo no existe tal cosa como la 'familia', porque ella cambia fundamentalmente dentro de cada sociedad. No pueden existir leyes generales porque cualquier generalización que realicemos puede ser rota por el proceso social (mediante una 'invención'). Pensemos en la defensa que hace Wallerstein de la idea de ciencias sociales históricas. Pero en el análisis aparecen, al fin y al cabo, leyes generales:

Conversely, a capitalist system cannot exist within any framework except that of a world economy. We shall see that a capitalist system requires a very special relationship between economic producers and the holders of political power. If the latter are too strong, as in a world-empire, their interests will override those of the economic producers, and the endless accumulation of capital will cease to be a priority (Wallerstein, 2004, p 24)

Primero, aparece afirmación de perfecto carácter de ley (a capitalist system cannot exist...) argumentada generalmente. Se podría retrucar que esa 'ley' olvida la historia: ¿Y si el proceso social inventara una forma de hacer compatible el capitalismo con un imperio-mundo? Entonces la afirmación 'universal' se mostraría como una generalización histórica y no una ley universal. Pero eso olvidaría

que ahora necesitaríamos otro argumento general, que diera cuenta de en qué circunstancias un imperio-mundo es compatible con el capitalismo

Segundo, y más fundamental, detrás de ese argumento hay toda una serie de cuestiones generales (acerca de la organización de intereses por ejemplo). Las que podrían ser respondidas por leyes generales, y que de hecho para poder ser 'dadas por supuestas' requieren ser generales.

En otras palabras, podemos asumir la historicidad de los procesos sociales y pensar en leyes generales, con tal que nuevamente nos centremos en procesos sociales (y no en las instituciones o situaciones concretas). El argumento histórico, además, nos hace ver que las leyes generales tienen que operar en un campo general de abstracción.

Después de examinar los argumentos contra la existencia de leyes, podemos darnos cuenta que lo que hacen más bien es criticar la existencia de leyes en niveles más concretos de la vida social. Sin embargo, en ambos casos, de hecho, requieren y usan generalizaciones y regularidades. Sólo que de otro nivel y tipo: Pasando de generalizaciones de resultados a generalizaciones de procesos podemos dar cuenta del carácter subjetivo e histórico y al mismo tiempo tener regularidades generales.

## MÁS ALLÁ DE LO CUANTITATIVO Y LO CUALITATIVO

*13 Mayo 2012*

La distinción más tradicional en Metodología es la que separa entre técnicas cualitativas y técnicas cuantitativas. Es una distinción que basa la estructura de los manuales.

Pero no es la única división importante. Esa es una distinción en relación a las formas en que recogemos / producimos la información (el cómo de la recolección) Pero por ejemplo podemos distinguir además en torno a las dimensiones que recogemos del tema de nuestro interés (el qué de la recolección).

Así podemos distinguir cuando recolectamos registros, comportamientos y creencias. En el primer caso, el **registro**, usamos como dato algo que es producido en un proceso social existente. Por ejemplo, la práctica electoral produce votos. Si usamos los votos como base del análisis estamos usando registros. Lo mismo si usamos editoriales de periódicos. O si usamos los registros de contabilidad de empresas para analizar este tipo de prácticas. Esto es distinto de usar datos sobre **comportamientos o situaciones** de las personas que es

producido por el investigador: una encuesta de empleo, sobre situación de pobreza, análisis de biografías, sobre uso del tiempo u otros. Y finalmente, todos ellos son distintos a su vez de cuando usamos datos sobre **creencias o significados**: Una encuesta de actitud o de conocimientos, las entrevistas en profundidad, los grupos de discusión o *focus groups*.

En la siguiente tabla mezclamos esas dos distinciones y ocupamos algunos ejemplos en cada celda.

Tabla 1: Tipos de Estudios

Dimensión	Cuantitativo	Cualitativo
Registros	Votaciones	Análisis Editoriales
Comportamiento	Encuesta Empleo	Historia de Vida
Creencias	Encuesta Actitud	Grupo Discusión

Lo importante de esta distinción es darnos cuenta de las limitaciones de las aproximaciones usuales de manual, que suelen reducir esta complejidad sólo a las creencias. Y así analizamos encuestas y el diseño de cuestionarios centrados en temas relevantes para analizar actitudes (por ejemplo escalas), que de nada sirven para analizar comportamientos (¿o se resuelve mediante escalas por ejemplo cómo preguntar sobre trabajo o ingresos?). Los temas metodológicos a resolver en el caso de indagaciones sobre comportamientos o registros son distintos de los que ocurren en creencias.

Además el uso de esta distinción nos sirve para ver los temas paralelos cuando analizamos la misma dimensión: La observación puede darse tanto en formas cuantitativas como cualitativas -y cada una representa desafíos diferentes-, pero en tanto observación también tienen algunos elementos en común (por ejemplo, en torno a lo que se presenta públicamente y que puede ser observado por un tercero y aquello que no).

En última instancia, la distinción sobre dimensiones nos deja patente la diversidad de aproximaciones metodológicas, y que nuestros discursos y enseñanza sobre metodología usualmente no da cuenta de esa diversidad.

## SOBRE LA ACTITUD DEL ANALISTA SOCIAL. EL PANFLETO DEL VIEJO OLIGARCA

14 Diciembre 2012

A propósito de otra discusión, pero para que no se me olvide.

Uno de los primeros textos que uno podría plantear hablan desde una perspectiva de análisis social, de 'ciencia' social es el panfleto del Viejo Oligarca (pseudo-Jenofonte), que es de alrededor del siglo V adC. Un análisis desde una perspectiva crítica, aristocratizante, de la democracia ateniense.

¿Por qué digo que tiene la perspectiva de la ciencia social? Es cosa de leer su inicio<sup>4</sup>:

And as for the fact that the Athenians have chosen the kind of constitution that they have, I do not think ill of their doing this inasmuch as in making their choice they have chosen to let the worst people be better off than the good. Therefore, on this account I do not think well of their constitution. But since they have decided to have it so, I intend to point out how well they preserve their constitution and accomplish those other things for which the rest of the Greeks criticize them.

¿Qué es lo que transforma a ese texto en una muestra de la actitud de alguien que desea analizar la sociedad? El hecho que, teniendo muy clara su visión, y su carácter crítico (por más que a nosotros no nos guste su crítica), entiende que eso es algo distinto de la tarea del análisis empírico: Desapruebo la democracia de los atenienses, pero eso no obsta para que me pregunte sobre cómo funciona y porque se mantiene. Es esa distancia de la propia opinión para intentar realizar un análisis empírico lo que todo analista debiera intentar tener.

El texto, además, muestra con gran claridad como algunas discusiones típicas de las ciencias sociales no tienen mucho sentido: Toda la oposición entre neutralidad valorativa y el compromiso del científico. El compromiso del Viejo Oligarca es claro en su crítica a la democracia (y nunca pierde el tiempo en recordar la distinción entre los pocos y nobles frente a los muchos y sin valor), pero también es impecablemente empírico en muchas partes del texto (como la relación entre el poder naval y la democracia en Atenas, en la explicación de porqué los atenienses insistían en que las controversias

---

<sup>4</sup> Disponible en <http://data.perseus.org/citations/urn:cts:greekLit:tlg0032.tlg015.perseus-eng1:1>

jurídicas de las polis bajo su poder se resolvieran en Atenas, en la importancia del gasto público etc.). Que ambas cosas, el compromiso y la neutralidad, son posibles al mismo tiempo es algo que era claro ya en este primer texto de análisis social.

## NEUTRALIDAD Y COMPROMISO EN CIENCIAS SOCIALES 22 Abril 2013

Una de las discusiones perennes de las ciencias sociales es la que dice relación entre la neutralidad valorativa y la necesidad del compromiso. A continuación intentaremos mostrar que ambas posiciones son más compatibles de lo que muchas veces se plantea en, al menos, algunas de sus variantes; y que, de hecho, ambas comparten el mismo adversario y la misma crítica a éste.

La neutralidad valorativa se puede basar en la siguiente consideración humeana: No es posible pasar de una sentencia descriptiva a una sentencia de valor. Cuando uno extrae una conclusión de valor a partir de una descripción del mundo, hay siempre una premisa normativa. Esta premisa puede parecer muchas veces muy obvia, pero no deja de ser normativa. La exigencia mínima de esta posición es solamente que la posición normativa es normativa, no es algo que deriva puramente de descripciones.

El compromiso valorativo parte de la idea que un analista social es un actor, y que entonces tiene intereses. Lo que sucede en la realidad no le es indiferente, hay elementos que prefiere que sucedan y otros que no. En la medida en que, además el investigador se inserta en las acciones de otros actores, esos otros actores claramente sí tienen intereses y objetivos. Y por lo tanto, el uso de la investigación siempre implica que hay elementos valorativos.

Si lo anterior es correcto, entonces uno puede observar que hay formas de hacer compatibles ambas posiciones. La neutralidad valorativa es una posición sobre las afirmaciones, mientras que el compromiso es una posición sobre los investigadores. Y por lo tanto es posible al mismo tiempo la neutralidad de las afirmaciones y el compromiso de los investigadores.

Pensemos en los puntos más directos de confrontación

- Que la elección de temas y objetivos de investigar, la 'relevancia' es un tema normativo. Pero desde la neutralidad no es algo tan complejo de reconocer (de hecho Weber mismo lo hacía cuando defendía la neutralidad), en tanto reconozcamos que la validez de las descripciones encontradas no es un tema normativo.

- Que la evaluación normativa, desligada de la descripción, quedaría sin validez objetiva, o solamente sería algo subjetivo. Pero nada en la posición neutral implica que no se pueda discutir 'objetivamente' sobre normas; sólo que esas discusiones no son discusiones empíricas. La posición neutral, como ya dijimos, no implica la posición 'empirista' que sólo de los hechos empíricos es posible discutir objetivamente. Ese es otro tema.

La compatibilidad de ambas posiciones es quizás más clara cuando observamos que ambas comparten un mismo adversario: la posición tecnocrática que son posibles intervenciones neutrales. Bajo ambas ideas la idea de una acción que no involucra valores no tiene el menor sentido. En el compromiso eso es evidente, pero también lo es bajo el neutralismo: Lo que es neutral es la descripción, no la acción. Precisamente la neutralidad se basa en la idea que de la descripción no se siguen evaluaciones, no se siguen acciones. Pensar que existe una intervención técnica, 'neutral', va en contra de la idea básica de la neutralidad: que descripciones y valoraciones son elementos distintos y no se puede deducir uno del otro.

La posición tecnocrática a veces reconoce lo anterior (i.e toda intervención tiene objetivos que no son neutrales) y define la posición técnica como una de herramienta: Otros actores definen los objetivos, y el investigador entrega el mejor medio técnico para su logro. Y eso es neutral, no normativo. El problema de ello es que no por ser sólo una parte de una acción se deja de participar en ella. En otras palabras, un actor está pragmáticamente comprometido con los objetivos de las acciones en que se inserta, incluso si él no los define, los está aceptando al promover su cumplimiento. En otras palabras, no hay forma válida de escabullir el hecho que las intervenciones son temas valóricos, y por definición no pueden ser neutrales.

En resumen, si se mantienen distintas las referencias de la neutralidad y el compromiso, ambas son compatibles; y ambas critican las posiciones tecnocráticas, bajo las cuales es posible intervenir en la sociedad en un rol puramente técnico. La validez de una descripción puede no ser un tema normativo; pero todo lo relacionado con las intervenciones es de forma irremediable un tema intrínsecamente normativo.

## EL NATURALISMO ÉTICO EN SOCIOLOGÍA

1 Mayo 2013

Una idea común en ciencias sociales es lo que podemos llamar el naturalismo ético: La idea que lo real es bueno. Parte relevante de la discusión entre el tema del compromiso y la neutralidad se basa en ello: La única forma, finalmente, que de la existencia de ciertas cosas se puedan pasar a ciertas conclusiones normativas es que se suponga de antemano que la realidad tiene un cierto talante ético. Y dadas las discusiones en ciencias sociales esa realidad es positiva. La idea que cuando mostramos que algo es 'natural' al mismo tiempo mostramos que es incriticable, criticar la idea que X es natural porque de ello se sigue que sería adecuado cambiarlo; implica pasar del ser la deber ser sin otra transición.

Esto es algo que no sólo los más diversos argumentos tecnocráticos usan. Están en la raíz, de hecho, de muchos argumentos críticos. Pero, ¿no se supone que ellos critican la realidad? Pero critican la realidad actual en buena medida porque no es toda la realidad, que en ella se esconden aspectos más profundos de ella. Al fin y al cabo, cuando se pasa de la constatación que X es socialmente construido a la idea que con ello ya critique a X (ya mostré con ello que X es malo), lo que está detrás es la idea que la construcción social es negativa porque a través de ella se limita lo que podemos hacer y ello es negativo. Ergo, lo que es bueno es toda la potencialidad subyacente, que constituiría el fondo de la realidad social. La crítica opera entonces, muchas veces, también afirmando la bondad de la realidad, solo que la realidad actual no es toda la realidad.

A pesar de lo extendido del naturalismo ético en Ciencias Sociales, no es la única posición ética defendible. Al fin y al cabo, existen muchas éticas religiosas que parten de un prejuicio más bien contrario, que hay que luchar contra una naturaleza perversa. Y podrán ser muchas cosas, pero contradictorias no necesariamente.

El caso es que para personas que no tienen una visión religiosa del mundo (como buena parte de los cientistas sociales) esa solución no parece viable. Y sin religión, entonces lo único que parece podría fundar una ética sería la realidad, y por ello entonces la premisa básica de que la realidad es éticamente buena.

Sin embargo, algo me dice que hay más opciones que las anteriores. Pensemos en el caso de Habermas. Supongamos que esta equivocado en las cuestiones de hecho: la situación ideal de habla bajo ningún caso puede decirse es fundamental a la realidad del habla. Los procesos de habla pueden producirse bajo condiciones autoritarias, manipuladoras y sesgadas (para usar su vocabulario) y de

todas formas producen lo que todos los procesos de habla producen, digamos construyen igualmente mundos de la vida etc. Sin embargo, ¿por qué de ello debiera concluirse que la situación ideal de habla no puede ser una situación ideal?

En un seminario reciente que realizó Daniel Chernilo en la Universidad de Chile<sup>5</sup> planteó que, por ejemplo, cuando pensamos que lo social es de determinada forma (que se forma en la interacción, que es reconocimiento etc.) entonces al mismo tiempo estamos planteando una visión normativa: Que lo bueno es lo que permite a esa determinada forma (la interacción o el reconocimiento) desplegarse y potenciarse. Sin embargo, ¿por qué son esas las únicas alternativas? La conexión sólo tiene sentido si parto de la idea que la realidad ha de ser positiva.

El naturalismo ético, al menos en Ciencias Sociales, ha terminado asociado a la posición que no existen razones propiamente éticas, y que las únicas razones que existen son las que se refieren al mundo de los hechos. Ahora, en ese sentido, uno nunca hubiera creído que el positivismo hubiera sido tan influyente en las ciencias sociales, incluyendo en ello a los críticos del positivismo, para aceptar tan buenamente la idea que sólo lo que se refiere a los hechos tiene sentido ('es racional').

Pero lo que olvida el naturalismo ético, al final, es que es una posición ética. No es una afirmación de hecho declarar que la realidad es buena; es una afirmación normativa. Y el naturalista ético tendrá que defender esa posición normativa, no solamente mostrarnos la realidad -porque en esa realidad no está esa afirmación.

## LAS CIENCIAS SOCIALES COMO ESTUDIO DE LA NATURALEZA 21 Agosto 2013

El estudio de la vida social es en sí mismo vida social. El estudio de la vida social es una operación recurrente de ella misma, en la cual están involucrados todos los agentes y no sólo los practicantes de las ciencias sociales. Ese conocimiento de los agentes es, además, una actividad constituyente de lo social.

Todas estas características se han observado como diferenciadoras de la ciencia social que hacen indispensable pensarlas como ciencias fundamentalmente distintas. Argumentaremos más bien que siendo

---

5 El link aquí <http://www.facso.uchile.cl/noticias/89637/academico-de-la-universidad-de-loughborough-realiza-seminario>

todo lo anterior cierto, nada de ello obsta para que las ciencias sociales estén unidas al resto de las ciencias.

Primero, en sí mismo el hecho que las ciencias sociales sean vida social que se estudia a sí misma no la diferencia de otras: la biología no es más que vida estudiando vida y la física no más que materia investigando materia. Puede aducirse que estas últimas ciencias eluden estos problemas y se perciben a sí mismas fuera de sus objetos, mientras que las ciencias sociales eso no ocurre. Ello podría ser cierto, pero no cambia el hecho que se puede hacer ciencia del modo usual bajo la condición que el que estudia es parte de su objeto de estudio.

Segundo, sucede también para todas las ciencias, o al menos las más generales, que en su estudio están involucrados todos los agentes. Los agentes, en su vivir, usan y descansan en conocimiento de sentido común sobre la naturaleza; y en ello no hay distinción profunda entre las ciencias.

Donde sí aparece una distinción es que esos conocimientos son objeto del estudio de las ciencias sociales, mientras que el sentido común sobre biología o física no es parte de esas disciplinas. Pero ese conocimiento no es más que otro objeto a estudiar, y para el cual se puede usar la misma aproximación metodológica. Dado que el conocimiento de la ciencia social no reemplaza al sentido común (incluso cuando este último se apropia de elementos del primero, cuando esto sucede cambia de carácter), y son por lo tanto distintos, entonces no hay consecuencias metodológicas o epistemológicas especiales. Aunque sí lo tienen en relación a las técnicas, no es un cambio metodológico (sigue aplicando la idea de conocimiento objetivo, replicabilidad, control de variables intervinientes etc.).

La necesidad de separar las ciencias sociales de otras ciencias es, finalmente, una herencia del idealismo alemán y de la filosofía de la conciencia, y en última instancia de Kant, del su intento de salvaguardar un espacio para la causalidad de la libertad frente a la causalidad de la naturaleza (por más que en el propio Kant eso es parte del nivel trascendental y no del empírico). Es un intento de defender al ser humano de ser rebajado al nivel de mera naturaleza animal. Pero ese empeño no deja de ser un ejercicio de vanidad.

Tendemos a pensar en torno a la distinción cultura y naturaleza, que al final desciende de la diferencia sujeto y objeto. Pero la cultura no es más que una forma específica de la naturaleza, del mismo modo que el sujeto no es más que un tipo de objeto especial, uno que observa. Si uno quisiera usar ese lenguaje, bien podría decir que los

seres humano son una forma en que la naturaleza adquiere 'conciencia', la conciencia no es algo aparte del mundo, sino parte de él.

Si simplemente nos aceptamos como parte del mundo natural, entonces, asumiendo las características específicas de la vida social, la ciencia social es simplemente parte integrante del estudio de la naturaleza. Es el estudio de una parte de la naturaleza, de la naturaleza social.

## LA NEUTRALIDAD VALORATIVA Y LA DISTINCIÓN HECHOS-VALORES 24 Diciembre 2013

Las ciencias sociales tienen en suerte mantener una discusión perpetua sobre algunos tópicos básicos. Una tentación, en la que he caído también, es declarar que todas esas discusiones no implican más que un estancamiento en estas disciplinas. Pero si se observa con más atención, entonces es posible argüir que si bien la disputa no se resuelve, los argumentos sí se refinan y mejoran, y en ese sentido la discusión no se queda inmóvil.

Una de estas discusiones es la relativa a la neutralidad valórica y uno de los argumentos es la distinción entre hecho y valor. Hace unos días una lectura de una entrada al respecto en el blog *Scatterplot*<sup>6</sup> me llevó a la lectura de un artículo reciente de Philip Gorski (2013) sobre este tema, en el que se critica la distinción hecho y valor, en específico criticando el argumento weberiano, de tanta influencia en la Sociología.

De acuerdo al argumento del Gorski, la distinción hecho/valor no funciona. Por un lado los hechos están impregnados de valores, cómo buena parte de la discusión en epistemología ha tratado de mostrar en el último medio siglo. Por otro lado, los valores están impregnados de hechos: que cada vez que se plantea una discusión sobre valores al mismo tiempo aducimos juicios de hecho para apuntarlos.

Gorski desarrolla un argumento de índole aristotélica para defender el carácter natural de los valores (i.e que están asociados indisolublemente a asuntos de hecho). Si hay un *telos* inherente a cada ser, y en buen Aristotélico ese es un juicio sobre la naturaleza; entonces, se sigue que hay elementos que propenden a su plenitud y logro, y evaluar positivamente esos elementos es un juicio de valor basado

---

<sup>6</sup> Link a la entrada en <http://scatter.wordpress.com/2013/12/19/long-live-the-factvalue-distinction>

en hechos. Cada actividad tiene como parte de su descripción su propia virtud (y no hay duda en que la ética aristotélica es una ética de la virtud).

Se puede rechazar dicha ética, pero el argumento puede dar cuenta de ello. Porque normalmente eso lo haremos criticando el juicio de hecho (¿hay un *telos*?), porque el juicio ético se deriva del juicio de hecho, y la forma de crítica muestra el argumento fundamental de la imposibilidad de separarlos.

El argumento es bastante fundado, y es un hecho que discutimos sobre temas de valores usando consideraciones sobre la naturaleza fáctica de lo que discutimos.

Sin embargo, aunque puede ser central para criticar con éxito la versión de Weber de la distinción, aduciendo que no es posible entonces una neutralidad valorativa, creo que no lo es en relación a la versión de Hume, quién es el origen de la distinción en última instancia. En América Latina, Dussel (1998) también ha desarrollado una teoría que muestra relación entre hechos y valores, pero asumiendo la validez del *dictum* humeano

Porque que pasemos de asuntos de hecho a asuntos de valor no debiera ser noticia para un autor que inicia su *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* con una discusión empírica sobre los valores de las personas. Y la observación básica de Hume es de hecho una observación de tránsito: lo que sucede al pasar de una discusión de hecho a una de valor, y lo que planeta es que introducimos algo nuevo (un juicio de valor) al hacer esa transición. En otras palabras, en Hume la distinción no implica que no existan tránsitos y que no estén imbricadas ambas esferas, sólo implica que son dos esferas.

Por ejemplo, en el argumento aristotélico hay un juicio de valor además de los de hecho: Que hay que desarrollar las potencialidades, que lo que hace ello es bueno. Ese juicio de valor puede ser obvio, puede ser natural, puede ser de hecho el único razonable dado el marco en que se trabaja, pero sigue siendo un juicio de valor y no uno de hecho. Y eso es todo lo que el argumento de Hume requiere.

Lo mismo aplica otros ejemplos usados en el artículo como la valoración de lo racional y lo original. Se requiere un juicio de valor para que lo racional sea positivo, y uno que, dadas las amplias críticas a la racionalidad como tal, no es tan universal como se pudiera pensar. La valoración de lo original, por ejemplo en las artes tampoco es tan evidente (hay formas de menospreciar la originalidad como tal, y se pueden valorar en cambio otras cosas como la habilidad, el *craftmanship*)

Detrás de lo anterior hay una segunda crítica, que creo es más incisiva, que está con mayor claridad en la entrada de blog que mencionáramos: La crítica al carácter decisonal de la formulación weberiana. En Weber los valores son algo aparte de toda discusión racional, y sólo cabe una elección fuera de toda razón sobre ellos. Pero que es posible una discusión racional de valores es algo que muestra cualquier examen de filosofía al respecto: No son discusiones empíricas o científicas si se quiere, pero no son mera declaración; hay argumentaciones propiamente éticas. De hecho, si incluso se realizan en la sociedad discusiones con argumentos en el campo estético, uno en el que usualmente no observamos bajo pretensiones de universalidad, entonces con mayor razón son posibles en el campo de los valores.

Lo anterior claramente es incompatible con el argumento weberiano. Pero, al mismo tiempo, es plenamente compatible con una visión de corte humeano. Nada evita que se pueda desarrollar al interior de ese marco una visión de una discusión argumental sobre valores, sólo se exigiría que ella fuera distinta de los juicios de hecho. La reducción de la argumentación racional al campo de los juicios de hecho es una trampa positivista, y no una que sea requerida por la distinción hecho / valor.

Con esta discusión podemos, entonces, justificar nuestra aserción inicial: Que si bien las discusiones son perennes, eso no evita que ellas avancen. El texto que sintetizamos constituye una crítica eficaz de Weber, y en ese sentido representa un avance. Pero no resuelve la discusión en general porque queda, incólume, la versión original de Hume.

Puede resultar extraño y algo paradójico un avance en que el neokantiano Weber debe ser abandonado en pos de una argumentación pre-kantiana. Sin embargo, creo que es más interesante que una mera extrañeza: la filosofía clásica alemana, tan central para la Modernidad, se constituye con Kant como una forma de superar e integrar las dos tradiciones básicas de la filosofía occidental moderna: el empirismo y el racionalismo. Ese es un proyecto central en la tradición moderna, pero la síntesis kantiana no parece haber sido el camino más adecuado (al menos con dos siglos de *hindsight*). Explorar otra forma de sintetizar Hume y Spinoza, para usar algunos de los nombres claves de las tradiciones de base, no deja de ser un proyecto filosófico alternativo de la modernidad.

Quizás he ahí una forma de efectivamente superar las viejas anti-nomias de la tradición del pensamiento de las ciencias sociales.

## LAS NECESIDADES GENERALES DE CONOCIMIENTO EN LA VIDA SOCIAL Y LA DIMENSIÓN OBJETUAL (I)<sup>7</sup>

15 Enero 2014

La investigación social es siempre un proceso social. Al mismo tiempo conocer sobre la vida social es una actividad en la cual están insertos todos los actores sociales. Dado lo anterior, la primera pregunta a resolver por la investigación cuantitativa es ¿bajo qué procesos sociales emerge y tiene sentido realizar una forma de investigación social que ostensiblemente no toma en cuenta estas afirmaciones iniciales?

Se dice ostensiblemente porque en cualquier presentación estándar de las técnicas cuantitativas no sólo no hay mayor reflexión sobre las condiciones que se han mencionado, sino que de hecho suelen operar bajo la idea que en la investigación social se estudian objetos que son distintos de los sujetos investigadores. La circunstancia que estos objetos no se comporten como otros objetos es visto como una complicación, como un problema que vuelve el estudio de lo social una tarea particularmente difícil, como un obstáculo a superar; no como una de las condiciones que vuelve el conocimiento de lo social posible.

También se ha dicho 'emerge y tiene sentido'. Detrás de la frase mencionada está la hipótesis que no es casual que se hayan creado estas formas de conocer lo social en los contextos que se hicieron. El hecho que existen contextos sociales donde estas herramientas son usadas de manera rutinaria y regular obedece a causas; y en esas condiciones se sigue que su uso tiene sentido para los agentes que las usan: que se genera conocimiento de la vida social que es, al menos, útil para esos agentes. En otras palabras, esta investigación no puede estar completamente descaminada. Más aún, si se usa rutinariamente, entonces, es probable que la información que entrega sea de mayor utilidad para quienes la demandan que otro tipo de información<sup>8</sup>.

---

7 Esta entrada y la siguiente son parte de una serie de cuatro. A partir de esa serie se generó una ponencia para el VIII Congreso de Sociología en Chile, La Serena 2014, y posteriormente a su escritura un artículo para la revista *Fronteras, La Construcción Social de la Investigación Cuantitativa*, 2015, vol 2, num 1

8 Se podrá decir que esta utilidad no está en su capacidad de conocer el mundo social sino de producirlo de acuerdo a intereses bien específicos. Aceptemos eso. Pero sigue siendo cierto plantear que todos los agentes requieren conocer el mundo social en que viven, y que la adecuación es, al menos, uno de los elementos que constituye la utilidad que discutimos.

Para poder entender entonces las circunstancias bajo las cuales se genera el conocimiento cuantitativo es menester tener en cuenta que la actividad de investigación no se limita, y es previa, a la emergencia de agentes especializados en investigar sobre la vida social. Todos los actores sociales están, de manera continua, interesados en conocer que sucede en los ambientes en que interactúan recurrentemente. Una parte no despreciable de la vida social cotidiana y rutinaria consiste en conversar para obtener información de ella.

Ahora, este monitoreo y búsqueda implica que hay elementos de la vida social que son desconocidos para los agentes, de otra forma no realizarían esa actividad. Si la vida social es algo producido por los agentes, y los agentes para poder operar en dicha vida han de conocer los significados que constituyen esos ambientes, ¿en qué pueden consistir esos elementos?<sup>9</sup>

La pregunta anterior se desglosa en varios niveles. En primer lugar, dado que esa práctica de investigación es universal, se refiere a los elementos que en todas circunstancias resulta relevante investigar. En segundo lugar, dado que es en ciertos contextos que surge una actividad específica de investigación, se refiere a los elementos que hacen relevante investigar también mediante agentes especializados, e incluso agentes con pretensiones científicas de conocimiento. No cabe olvidar, por cierto, que incluso en ambientes con agentes especializados en investigación social, todos los agentes siguen investigando: Ello es una operación social básica para todos quienes operan en la vida social.

En ambos casos será útil analizar las necesidades de un participante pleno, no las de alguien que está aprendiendo una práctica social. Empero, análogo a una situación de aprendiz es cuando una persona se relaciona con agentes que usan prácticas distintas de las que el primer agente usa, aun cuando no pretende constituirse en un practicante de esas prácticas (y luego, no es un aprendiz de ellas). En todos los contextos sociales en que coexisten un gran número de prácticas sociales es probable que cada agente se encuentre en diversas ocasiones en esta situación; y en general en cualquier contexto social es posible que el agente se encuentre en esta situación.

Asociado a lo anterior, está la situación cuando la práctica como tal evoluciona y se modifica. Alguien que ha aprendido y domina un lenguaje, bien puede encontrarse con palabras o frases que no en-

---

9 Dado que los significados son aprendidos, hay un momento en que el actor debe aprenderlos, y por lo tanto no los conoce. Sin embargo, la búsqueda de información a la que se está haciendo referencia sobrepasa, con mucho, al aprendizaje del aprendiz. Se está hablando de la conducta de investigación del participante pleno.

tiende, aun cuando es considerado por todos un hablante nativo de éste lenguaje: sencillamente son nuevos elementos de esa práctica.

Las necesidades de investigación en estos dos casos surgen de una señal clara, aun cuando puedan existir otras: Cuando en el curso de la interacción aparecen elementos que no tienen sentido para el participante, y más en general cuando se enfrenta a expectativas que no se cumplen y los alter reaccionan de una forma inesperada.

Lo que tienen en común las situaciones anteriormente señaladas es que son equivalentes a los procesos mediante los cuales un agente aprende las normas, reglas y usos de las prácticas en que está involucrado. En el primero, el agente se enfrenta a otra práctica y le interesa conocer los elementos de ella (sin entrar a participar plenamente); en el segundo realiza su aprendizaje en relación a las novedades que aparecen en la práctica. En ambos casos el agente se enfrenta a un elemento que no tiene sentido y ha de descubrir cuál es; que fue exactamente lo que estaba haciendo cuando se incorporaba a sus propias prácticas. Ahora bien, si son equivalentes, ¿por qué enfatizar estos casos? Para mostrar con claridad que estas necesidades de información y conocimiento son permanentes y continuas. Lo que no sucede es que los agentes pasan de una etapa de aprendizaje-socialización a una de ejecución-participación: Siempre están aprendiendo. Si bien pueden existir etapas de mayor o menor énfasis en el aprendizaje, éste no es algo que sólo opere en circunstancias específicas.

Se desprende del hecho que sean equivalentes al proceso de incorporación que se usan los mismos tipos de herramientas para adquirir esos conocimientos. Como los procesos que se han discutido son procesos que implican adquirir y comprender significados, su paradigma bien puede ser la adquisición del lenguaje, entonces las herramientas de investigación cualitativa serán las más adecuadas.

Sin embargo, las necesidades cotidianas de investigación no se reducen a las anteriores. Existen al menos dos procesos cotidianos que requieren conocer el medio ambiente social y para los cuales una aproximación solamente de sentido no resulta suficiente.

## LAS NECESIDADES GENERALES DE CONOCIMIENTO EN LA VIDA SOCIAL Y LA DIMENSIÓN OBJETUAL (II)

*18 Febrero 2014*

El primero de ellos dice relación con que, para cualquier agente particular, la totalidad de las relaciones sociales es desconocida. Para ser precisos: no hay proceso automático que garantice a algún agente que efectivamente las conozca. Las relaciones de otras personas es muy probable que sean como tal desconocidas para el agente,

o incluso de conocer su existencia no conozca sus características. El conjunto de estas interacciones constituye uno de los contextos del actor y de ese contexto se desprenden diversas potencialidades para el agente, tanto positivas como negativas. En este sentido, el conjunto de las interacciones es parte del posible campo de interés del sujeto, y no es uno que necesariamente conozca.

Estas características si bien están imbuidas plenamente de sentido, no son solamente sentido ni se dejan estudiar sólo investigando sentidos: Múltiples configuraciones son compatibles con los mismos sentidos, y por lo tanto requieren de otro tipo de información si es que el agente desea conocer la configuración específica. Como las acciones del agente dependerán de la situación particular, es dable suponer que ese interés será común.

El segundo de estos casos corresponde a las consecuencias de la acción. Toda acción implica un cierto cambio en el mundo, y ello implica que tiene consecuencias. Ahora bien, estas consecuencias son de diverso tipo, y a continuación nos centraremos en las sociales (para evitar el posible contra-argumento que son sólo las consecuencias no-sociales las que requieren una aproximación objetual). Bajo consecuencias sociales incluimos los recursos que los agentes tienen a su disposición, desde la información hasta elementos materiales, pero también las reacciones de otros agentes a la acción en cuestión. Del mismo modo que en el caso anterior, las consecuencias no son necesariamente conocidas por el agente. Incluso podemos plantear que el conjunto total de consecuencias es necesariamente desconocido para cualquier actor en particular: el entramado de lo que se deriva de una acción es lo suficientemente amplio y diverso para que los actores no puedan darse cuenta de todos los efectos. Pensemos, por ejemplo, en que de hecho un resultado puede ser el efecto de esta acción en un agente cuya existencia sea desconocida para el agente involucrado en la acción original. O también pensemos en el hecho que uno de los agentes que experimenta las implicancias de la acción bien puede tomar ciertos resguardos en torno a ellas que no son conocidas para el originador.

También del mismo modo que en el caso anterior, esta situación no puede abordarse solamente a través de herramientas que indaguen en el sentido. La forma en que se comprende cada consecuencia puede depender de los sentidos inscritos en las prácticas pero la circunstancias que esos efectos sucedan o no (o su grado de relevancia) no es algo que pueda entenderse solamente a través del puro significado. Siendo esas circunstancias parte del posible interés para

el agente, cuando ello ocurre el tipo de conocimiento requerido no puede ser sólo un conocimiento de los significados.

Para ilustrar estas necesidades de información pensemos en el caso de las relaciones de amistad. Dado que nos interesa el caso del participante pleno asumiremos que el individuo ya sabe en que consiste la amistad. En este caso si el agente se enfrenta a otros agentes que no comparten las mismas prácticas es de su interés conocer cómo se relaciona el propio concepto de amistad con los conceptos de los otros agentes (¿qué es la amistad para ellos?). Asimismo también es de interés para el actor saber si el significado de la amistad se mantiene o ha experimentado cambios (determinadas acciones que indicaban amistad, ¿lo siguen indicando? ¿son otras? ¿hay nuevas formas de relación?). En ambos casos estas necesidades de información ocurren íntegramente al interior de la esfera del sentido: son preguntas sobre categorías, sobre que señalizan y como serán leídas las acciones (¿será interpretado como amistad lo que intenté que así fuera?). Es la interpretación lo que está en juego en esos casos.

Hay otras preguntas, también de interés cotidiano para cualquier agente, que no se refieren solamente a interpretaciones. Un agente bien puede preguntarse, ¿quién es amigo de quién? o ¿es X amigo de Y? o ¿es un ambiente 'amistoso', con muchos amigos o no? Estas preguntas descansan sobre elementos de sentido (en definiciones de amistad) pero no se reducen solamente a ello: Supuestas esas definiciones de amistad todavía no puedo responderlas. Para ello requiero observar (o que la información que recibo descansa en algún momento en observación) que interacciones se han dado entre los actores en cuestión. También puede hacerse preguntas sobre ¿que le pasa a la gente que tiene muchos o pocos amigos?, lo que es una forma general de inquirir sobre consecuencias; o preguntas sobre cómo se accedió o se podría acceder a través de amigos o de un amigo determinado a tal situación, evento, información o recurso, que es una pregunta particular sobre los efectos de las acciones. Aquí se sigue descansando en conceptos y sentidos, pero las preguntas no se limitan a ellos por la misma razón anterior: Porque conociendo perfectamente bien los significados todavía no permite responder estas preguntas. Necesito agregar otro tipo de información y es a través de esos otros tipos (examinando esas consecuencias) es que puedo contrastar mis respuestas a ellas.

Luego, podemos observar que entre las necesidades rutinarias de información para todo tipo de agente existen algunas que no pueden ser respondidas solamente a través del sentido y a través de interpretaciones. Para poder entender las herramientas que pueden

ser útiles en este caso resulta útil darse cuenta de la diferencia que tienen estos últimos en cuanto representaciones del agente.

Con representaciones del agente nos referimos a lo siguiente. Se ha planteado en este texto que los agentes están interesados en conocer diversos elementos. Luego, se puede esperar que desarrollarán respuestas para al menos algunos de estos elementos. En otras palabras, circularán ideas sobre lo que pasa en la vida social. Estas ideas, dado que los agentes los requieren para poder actuar, están inscritas y son parte de esa misma vida social. No hay esfera social sin que exista conocimiento sobre ella, y ese conocimiento es en sí mismo parte de dicha esfera.

Ahora bien, la adecuación de esas representaciones depende de su tipo. Con adecuación nos estamos refiriendo no a una adecuación en abstracto, o una válida en general o con fines científicos (como se expresan aquellos que prefieren dividir la ciencia de la vida), sino nos referimos a adecuación desde el punto de vista del agente: A que sea conocimiento que le permita actuar y desenvolverse en su mundo social.

Ahora bien, las representaciones que se refieren a conceptos que son parte constitutiva de las prácticas y de las acciones no pueden ser más que correctas. Para poder operar en la práctica de la amistad se requiere conocer de manera adecuada los conceptos que son parte de ella y quién no posee dicho conocimiento no participa de dicha práctica. La amistad, al fin y al cabo, no es más que la puesta en acto de los conceptos con los que operan quienes participan de ella.

Pero ese atributo no existe para las otras necesidades cotidianas de información que hemos discutido. En ellas sí hay distancia entre las representaciones de los sujetos y el mundo al cual aplica. Esto porque ni las configuraciones de interacciones ni, en general, las consecuencias de las acciones y las prácticas son parte constitutivas de las acciones y prácticas como tal: Son producidas por ellas, pero representan elementos distintos. Por ello, entonces, es posible que los actores, ya sea en forma individual o grupal, no tengan información adecuada bajo sus propios términos. Un agente puede pensar que está ante una situación X (tales personas son amigos) aún cuando eso no sucede así, siguiendo los conceptos de amistad al uso en dicha comunidad. Un agente puede pensar que sucede el proceso Z (quienes tienen muchos amigos son más felices) pero eso no ser efectivo, nuevamente siguiendo los conceptos de amistad y felicidad de dicho grupo.

La anterior discusión lo que nos muestra es que hay dimensiones que son inherentemente objetuales en relación a la vida social, y que

ellas existen aún cuando se reconozca que las prácticas sociales dependen de los conceptos de los sujetos, que de hecho son constituidos por ellos. Este nivel objetual de la vida social no puede pensarse como producto casi de un error 'intelectual' de los agentes (que sería producto solamente que los actores olvidan que ellos producen la vida social). Si se quiere, para usarlos términos de la tradición de pensamiento social que más se ha dedicado a estos temas: Objetivación no es alienación. Los seres humanos son realmente productores de su vida social, y luego la producen también objetualmente<sup>10</sup>

---

10 En la edición realizada para este texto se agregó a esta entrada una síntesis de la siguiente entrada en la serie para que se pueda entender el texto



---

## MEDITACIONES TEÓRICAS

---

### COMUNICACIÓN, APRENDIZAJE Y LIMITACIONES *6 Diciembre 2007*

Pensándolo bien, en asuntos teóricos creo que he tenido solamente dos ideas en mi vida. Y me imagino que ya fueron las dos únicas ideas que se me ocurrieron. Si bien ninguna de ellas es muy brillante, al menos debiera ponerlas aquí por puros afanes de inventario.

La segunda idea cronológica ya fue discutida en el blog<sup>1</sup>. Lo que quedaría sería desarrollar la primera idea cronológica.

Ella era bastante sencilla: Basta con tres características para tener todos los atributos relevantes de los actores que nos permiten entender la formación de los ordenes sociales. En otras palabras, los seres humanos pueden ser muchas cosas, pero de ellas sólo tres serían relevantes en estos asuntos. Su conjunto es suficiente para producir orden social. Y, del mismo modo, cualquier entidad que tenga esos atributos produce orden social.

Los atributos centrales eran:

- **Comunicación.** La capacidad de un actor para indicar cosas mutuamente con otro actor.
- **Aprendizaje.** La capacidad del actor para desarrollar nuevas reglas y asociaciones (una de las características centrales de esto era que todo aprendizaje es al mismo tiempo algo cognitivo y algo práctico)
- **Limitaciones.** Los dos atributos anteriores son limitados. Los actores no tienen una capacidad ilimitada para comunicar o para aprender.

---

1 La entrada en cuestión 'Poder, intercambio e ideología' no fue incluida en la selección porque el tema se vuelve a tratar en 'Cuatro Modalidades de Coordinación' en este mismo capítulo

- Al desarrollar la idea me vi obligado a poner un cuarto atributo (que nunca me termino de gustar en realidad, era más bonito cuando eran sólo tres): **Preferencias**. Los actores tenían la capacidad de escoger una alternativa entre varias. Era crítico que no le asignáramos mayor desarrollo a este atributo: no se pedía que las preferencias estuvieran bien ordenadas, que fueran completas etc.

Entonces, actores definidos de tal forma -con esos atributos y sólo con esos atributos- eran capaces de generar ordenes sociales con características 'realistas'. Por supuesto, del argumento específico no me acuerdo -sólo me acuerdo que era lo suficientemente alambicado para que me gustara-, pero estos actores generaban prácticas sociales estables. Y las generaban continuamente. En otras palabras, producían orden social, pero como eso era algo que hacían siempre, esto hacía el cambio del orden social inevitable: La generación de nuevas prácticas entraba en conflicto con las viejas.

No había forma de evitar que estos actores generaran orden y que generaran continuamente nuevo orden. Esto era lo que más me interesaba. En vez de tener separados procesos de construcción de orden y de cambio social, el mismo proceso producía ambos resultados. El hecho que los actores (por su capacidad de aprender -de desarrollar nuevas reglas- y de comunicar -de orientarse mutuamente) engarzaran sus acciones entre si y (por esa misma capacidad de aprender) luego tipificaran eso, de forma de producir prácticas sociales, era algo que los actores estaban obligados a hacer. Pero tampoco podían parar. Y dado que en todo eso tenían limitaciones no podían evitar que las consecuencias de esas prácticas pudieran volver sobre ellas con efectos diversos (algunos estabilizadores y otros desestabilizadores).

Lo que me interesaba también era destacar el hecho que todas las características básicas del orden social podían ser producidas por actores definidos solamente por un conjunto limitado de atributos. En otras palabras, un modelo sencillo de actor podía generar un orden social.

Y he aquí que las dos ideas teóricas a las que hacia referencia al inicio de esta entrada se combinaban. Porque esta era la idea de un modelo de actor. La otra idea era la de un modelo de interacción. Entre ambas, en la combinación de esos modelos, en el espacio de posibilidades que abría esa combinación, me parecía posible generar una teoría social general relativamente decente.

Pero para ello hubiera tenido que necesitar de una tercera idea. Pero, como ya dije, sólo dos ideas se me ocurrieron. En fin, si esas

ideas tenían algo de sentido, entonces a alguien más se le ocurrirán y a alguien -con mayor suerte, vocación y genio que yo- se le ocurrirá una forma de combinarlas. Y si son de verdad interesantes, entonces ahí se mostrará. Una de las ventajas de las ideas es que, de verdad, no dependen de uno. Ni siquiera las ideas que a uno se le ocurren.

## TRES MITOS LECHNERIANOS

*18 Julio 2008*

Por diversos motivos, estas últimas semanas me ha tocado leer (y re-leer) varios textos de Norbert Lechner. Y al leerlos me dí cuenta que hay subyacentes (y a veces explícitas) varias ideas teóricas que, en realidad, no resultan demasiado adecuadas. Tomando en cuenta, además, que las ideas que Lechner desarrolla no son privativas de él, sino más bien relativamente comunes en varios círculos de la sociología, entonces me pareció interesante escribir sobre esas ideas. Y como la intención del texto es crítica, entonces que mejor que ponerles mitos.

### **Mito 1: La Oposición entre Naturalización y Voluntad Colectiva**

Hay dos oposiciones que son muy comunes en los textos de Lechner.

La primera oposición es entre naturalización -la idea que los procesos sociales son como son por leyes naturales- y una visión social (o histórica) -los procesos sociales son como son debido a como los seres humanos lo hacen; bien podrían ser de otro modo. Esta oposición es, en Lechner, una oposición entre una visión equivocada de la realidad -la naturalización- y una visión correcta -la histórica-, porque la vida social es producto de nuestras elecciones y no sigue ninguna necesidad que la obligue a ser de determinada forma. El proceso social se forma a sí mismo.

La segunda oposición es entre procesos 'automáticos' -donde no hay voluntad o deliberación colectiva- y entre procesos de la voluntad colectiva -donde la sociedad decide que hacer y donde ir. De hecho, es la voluntad colectiva de la sociedad la que define que se deja como 'automático'.

Ahora, he dicho dos oposiciones. Pero Lechner las trata como si fueran una. Así, por ejemplo, a un texto de Hayek en que se crítica la idea que decidamos conscientemente y deliberadamente el tipo de sociedad le opone la idea de Marx que los hombres son los que deciden su propio destino.

Pero las frases no se oponen. Uno puede tranquilamente decir que los hombres deciden su propio destino -i.e que los procesos sociales

son sociales y no hay una ley natural que los obligue a ser de determinada manera- y plantear que los procesos sociales no son decididos por deliberación colectiva. En particular, pensemos en el lenguaje. El lenguaje es claramente producto de un proceso social -no hay necesidad de que el castellano sea como sea, o que existan los dialectos que existan, o que se mantenga o se disgregue etc.- Depende de las decisiones de las personas. Al mismo tiempo, usualmente no es producto de una deliberación colectiva<sup>2</sup>.

El punto, en realidad, es relativamente obvio. Entonces, ¿por qué usar las dos distinciones como si fueran una para oponer finalmente una visión de una sociedad natural -ajena a lo que deciden las personas- una visión de deliberaciones colectivas? Dos razones creo:

La primera es que la oposición no es más que una forma 'conceptual' de traducir la oposición política entre defensores del mercado y defensores del estado. La incapacidad de las ciencias sociales para ir más allá del debate público queda de manifiesto en que nuestras distinciones siguen las distinciones de ese debate. Y además, dicha de esa forma la oposición, entonces los contrarios políticos están no sólo equivocados en política, sino además tienen una visión falsa de la sociedad. Con lo cual pasamos a la segunda razón. Cuando un sociólogo dice naturalización, de lo que está hablando es de una equivocación de la sociedad: Que los seres humanos toman como algo natural, como algo ajeno a sus decisiones, algo que -en la realidad- sí depende de sus decisiones. Nada más bonito que acusar al contrario de un error intelectual básico.

Y sin embargo, como decíamos, es una falsa oposición. Naturalización y deliberación colectiva no son términos de una misma disyuntiva.

### **Mito 2: La deliberación política como expresión de la voluntad colectiva de la sociedad.**

En general, Lechner asume que la construcción colectiva (ya sea de la sociedad deseada, ya sea de la identidad) es una construcción política. La política es el lugar donde construimos juntos un futuro. O al menos, la política -cuando asume su hecho básico, que es el de constituir voluntad colectiva a partir de individuos autónomos- es lo que debiera hacer.

2 Conste que puede tenerlo. La belleza del lenguaje como modelo es que todas las alternativas en relación con deliberación colectiva son posibles y todas funcionan -en el sentido de generar lenguajes que son usados. Es posible generar un lenguaje por pura deliberación, por *fiat*: Esperanto. Es posible regular un lenguaje colectivamente, la Academia Francesa. Es posible que no exista deliberación colectiva alguna -casi todo lenguaje antes del nacimiento de las academias de la lengua.

Uno puede tener una visión instrumental de la política -como lugar donde logro mis fines, y donde la libertad del otro es un obstáculo. En ese caso, claro, la política no es una forma de construir voluntad colectiva; pero cuando la política asume su carácter de interacción, de construcción, entonces lo que produce es una deliberación colectiva.

Pero creo que aquí es necesario puntualizar que pueden existir procesos políticos que funcionen como deliberación colectiva -como discusión, como construcción de voluntad común- pero no necesariamente han de incluir a toda la sociedad. ¿Por qué una construcción colectiva de una elite, donde no participa toda la sociedad, no ha de ser una deliberación? Al fin y al cabo, la política del siglo XIX -donde claramente no hay representación de la voluntad colectiva de la sociedad, porque buena parte de la sociedad queda fuera de ella- opera como interacción.

Pero más allá de lo anterior, que es un efecto sólo de exclusión, ¿por qué un proceso político de deliberación ha de producir una voluntad colectiva? En el entendido que en esa voluntad colectiva se representan los deseos e ideas de los que participan en esa discusión. Porque en una deliberación, como en toda discusión, hay ciertas lógicas (sobre que cuenta como mejor argumento, sobre qué se puede decir, sobre qué no se puede plantear) que producen resultados que no necesariamente son los buscados por sus participantes. Una solución de una deliberación colectiva bien puede ser algo que se deba más a las reglas del debate que a las posiciones que los sujetos traen a ella. Y bien pueden construir, deliberativamente, algo que no se acerca al 'orden deseado' de ninguno de ellos.

E incluso, más allá de lo anterior, que es un efecto social de la conversación, ¿por qué la política como mecanismo de construcción colectiva? Las deliberaciones sociales no sólo ocurren en la esfera política, de construcción común del destino común. En última instancia, hay deliberaciones colectivas -digamos, la expansión de la idea de no discriminación- que no pasan necesariamente (ni totalmente) por la esfera política. Pero esto tiene que ver, creo, con el tercero de los mitos -que es sobre el Estado.

### **Mito 3: La necesidad de síntesis en la sociedad.**

Al final, parte importante de los argumentos de Lechner se basan en la idea que una sociedad requiere un elemento de síntesis (y que, de hecho, ese elemento de síntesis es el Estado). Sin una base común ¿cómo se puede construir sociedad? Lechner es consciente que las sociedades son, finalmente, plurales y que -al menos en sus prácticas-

es difícil que dejen de serlo, pero al menos en el nivel de imaginario bien podemos construir una síntesis. El tema de cómo construir una síntesis reconociendo la autonomía de los individuos (a Lechner le gustaba citar a Castoriadis en la idea que somos una sociedad autónoma compuesta de individuos autónomos).

Pero, ¿requerimos una síntesis? (aun cuando sea en el imaginario). Al fin y al cabo, hay muchas prácticas sociales -desde las que producen la reglas del fútbol<sup>3</sup>, a las que determinan la popularidad de ciertos tipos de música, a las prácticas que determinan las ideas científicas que se validan- que no pasan por ningún tipo de síntesis a nivel del Estado. Y no es mucho lo que han sufrido por ello.

Uno bien pudiera pensar que, claro, hay prácticas que no pasan por el Estado en su síntesis, pero otra cosa es que no se genere una síntesis de la 'sociedad'. Ahora bien, en general creo que la necesidad de síntesis es más bien un prejuicio de la sociología.

En la época de la reforma, un argumento político en contra de aceptar la diversidad religiosa, era que no resultaba posible un orden social cuando las personas tenían diversas religiones. En algún punto, se abandonó esa idea (y esa práctica), pero la reemplazamos por la idea que necesitábamos un consenso 'moral'. El consenso moral sería la base del orden social.

Aunque la idea de síntesis no sigue lo anterior, sigue la intención -que de algún modo se requiere un punto unificador. Y del mismo modo que hemos descubierto que no era necesaria unidad (en la religión o en los valores) en otras ocasiones, ¿por qué debiera ahora aparecer que fuera necesaria dicha unidad?

## CUATRO MODALIDADES DE COORDINACIÓN

*20 Octubre 2010*

### **Definiciones.**

**DOMINACIÓN:** Cuando ego amenaza con quitar el control de alter sobre elementos para que alter realice la acción pedida por ego

**NEGOCIACIÓN:** Cuando ego ofrece control a alter sobre elementos para que alter realice la acción pedida por ego

**CONVERSIÓN:** Cuando ego afecta las representaciones de alter, entregando razones para que alter realice la acción pedida por ego

---

<sup>3</sup> Las reglas que producen los campeonatos nacionales se sintetizan a nivel 'estatal', pero no las reglas que dieron origen al deporte en primer lugar.

**DECONVERSIÓN** Cuando ego afecta las representaciones de alter, eliminando objeciones para que alter realice la acción pedida por ego

La teoría que se desarrolla en esta entrada se basa en la idea que no existe una sola modalidad de coordinación, sino que los actores tienen acceso a una diversidad de modalidades, las que serán usadas de acuerdo a los contextos y circunstancias. La relevancia de lo anterior proviene que muchas teorías tienden a usar sólo una modalidad, o reconociendo la existencia de más de una de ellas insisten que una es basal para la vida social. Por otro lado, el reconocimiento que existen diversas modalidades de interacción social queda, muchas veces, reducido a ese reconocimiento sin que se desarrollen mayormente teorías que indiquen su relación entre ellas (cuando son elegidas, cómo se relacionan unas con otras etc.). La intención sería precisamente producir una teoría sobre su combinación.

Las modalidades son definidas a partir de una distinción entre control y representaciones. Ella expande y adapta la distinción recursos / intereses de Coleman (1990). Pasamos de recursos a control para establecer de manera más clara la universalidad de los 'recursos' (que puede ser cualquier elemento) y para enfatizar que lo central es el control que ejerce un actor sobre esos elementos (White, 2008). Por otro lado, usamos representaciones en vez de intereses: Lo que afecta al actor son todos los cambios en percepciones y creencias sobre un elemento, y los intereses propiamente tal son una forma de percepción y creencia. Pero lo básico es la representación (es un elemento de tal tipo, tiene tales características, si quiero lograr tal cosa resulta ventajoso etc.).

La segunda distinción ocurre entre entregar / quitar: Por ejemplo, no es lo mismo ofrecer control sobre recursos que amenazar quitar control sobre ellos. Esto permite una mejor distinción entre las relaciones de dominación (poder) y negociación (intercambio). Por una parte, muchas veces se realiza la distinción en torno a la noción de acción obligada: Hay una relación de poder cuando alter no tiene alternativas de acción. Esto tiene la consecuencia que cuando se reconoce que alter siempre tiene alternativas, entonces el poder se reduce al intercambio; o si se reconoce que hay relaciones de poder, negar la capacidad de alternativas de alter. Alter siempre tiene alternativas de acción, pero claramente no es lo mismo el ofrecimiento de un nuevo recurso en una negociación (entrégame este objeto a cambio de dinero) o la amenaza de la dominación (entrégame este objeto o si no quemó tu casa). En una segunda acepción, poder e intercambio se refieren a la existencia de igualdad o no en el número

de recursos, entonces se niega que pueda existir intercambio entre actores con un distinto nivel de recursos, o se tiende a negar la relevancia de esa diferencia. Pero la diferencia de recursos tiene más que ver con la posibilidad de éxito en la coordinación más que con su tipo: Alguien puede intentar dominar a otro, aun cuando no tiene los recursos necesarios, y muchos conflictos reales pueden entenderse como resultado de una pretensión de dominación cuando no existe el diferencial de poder necesario.

La diferencia entregar / quitar resulta muy clara en lo que se refiere al control sobre elementos, pero ¿tiene sentido esta diferencia para las representaciones? Inicialmente, de hecho, no aplicábamos la distinción a las representaciones (y usábamos conversión para referirnos a cualquier cambio en las representaciones).

Sin embargo, parece que se podría aplicar la distinción a las representaciones. Esto porque las personas pueden tener razones positivas o negativas para realizar posibles acciones: Hay que hacer X porque X es bueno; no hay que hacer Y porque Y es malo. Para lograr que alguien realice una acción puedo trabajar sobre ambos elementos: Puedo dar razones para hacer X (es bueno, es conveniente etc.) o simplemente puedo eliminar objeciones para hacer X (no es una mala acción, no tiene malas consecuencias). Y no son los mismos argumentos o razones los que se aducen en una situación o en la otra; y puedo obtener un resultado convenciendo de una serie de razones pero no de otras. Puedo eliminar las objeciones para hacer X sin necesidad de dar razones positivas para hacerlo: puedo convencerte que X no es malo sin convencerte que X es bueno. El uso de estas diferentes modalidades bien puede tener consecuencias distintas, y es por ello que mantenemos la diferencia como modalidad de coordinación<sup>4</sup>.

Es importante diferenciar entre estas definiciones de coordinación y el problema de cooperación. La coordinación aquí referida se reduce sencillamente a cómo un ego obtiene que alter realice una acción deseada. La cooperación usualmente se entiende como ego y alter pueden obtener un mejor resultado: el uso del dilema del prisionero para entender los problemas de cooperación es una muestra de lo anterior. La solución del problema es lograr que ambos realicen una acción que produciría el mejor resultado colectivo (la de ambos

---

4 La redacción inicial tenía un regusto instrumental que es innecesario, y que además Habermas ya ha indicado que no funciona plenamente para las interacciones comunicativas con sentido. Pero basta con recordar que las razones aducidas también pueden ser las razones en las que cree Ego para observar que el argumento funciona también sin ese sesgo instrumental

elijan cooperar). Entendido de esa forma la cooperación es un tema más específico que el de coordinación, y son posibles coordinaciones no cooperativas.

ALGUNAS IDEAS SOBRE EL ORDEN SOCIAL A NIVEL  
MACRO  
25 Octubre 2010

No creo que sea posible el 'desorden' social al nivel micro o meso social (o sea, uno siempre se encontrará con prácticas sociales, con redes, con algún tipo de rol). Al menos, porque sin algún nivel de orden los seres humanos sencillamente no pueden actuar, así que por necesidad inventarán algo.

Pero, ¿al nivel de la sociedad? ¿Cómo se relacionan entre sí las diversas prácticas que operan en un determinado ámbito?

*Dos o más prácticas pueden estar en conflicto en tanto sigan teniendo acceso a los recursos que permiten el conflicto, y el conflicto no afecte la reproducción de las prácticas en conflicto*

La idea me parece relativamente evidente: Toda práctica, dado que se compone de acciones, requiere de recursos. En tanto una práctica tenga acceso a esos recursos puede continuar, aun cuando se encuentre en conflicto con otra. Lo importante es que una práctica no afecte el hecho que la otra práctica tenga acceso a esos recursos.

*Una práctica contradictoria puede mantenerse si otras prácticas independientes generan los recursos que requiere esa práctica*

Una práctica contradictoria es una en la cual su operación termina por impedir el funcionamiento de sus requisitos. Esto se podría pensar que implicaría entonces, que una práctica contradictoria debiera ser inestable y desaparecer. Pero de hecho, no es así, en tanto los requisitos de esa práctica no necesariamente son producidos por ella. Aunque la práctica los tienda a eliminar, en tanto otras prácticas los produzcan continuamente esa contradicción puede continuar indefinidamente.

De hecho, esto nos permite entender algunas tendencias planteadas por Marx, en torno a que el capitalismo es contradictorio y se supera a sí mismo porque el número de capitalistas progresivamente se reduce (o la tendencia a la disminución de la tasa de ganancia). Las tendencias son efectivas, y uno puede revisar que en un mercado determinado el número de competidores disminuye con el tiempo. Pero lo que la tendencia pasa por alto es que dado que otras prácticas del capitalismo permiten generar continuamente el recurso 'em-

prendedores' (por ejemplo en la creación de nuevos mercados) esa tendencia no produce la crisis del capitalismo prevista por Marx.

*El conjunto de prácticas en ejercicio en un área conforman una red dinámica y abierta, no tiene unidad*

En última instancia, las prácticas son relativamente independientes. Sólo se preocupan de los requisitos que tienen y producen resultados que son usados por otras, pero ese uso no es un tema para ellas. De alguna forma en el 'ecosistema' de una práctica no están incluidas todas las prácticas sino solamente las prácticas que afectan sus requisitos (y es parte del ecosistema de las prácticas cuyos requisitos afecta). En este sentido, el conjunto de prácticas no corresponde a ninguna unidad, ni tiene ninguna coherencia especial (lo mismo se puede aplicar a un ecosistema biológico, ver Hubbell 2001). El conjunto de prácticas es contingente y cambiante. Las prácticas tienen relaciones con algunas otras prácticas, pero las prácticas son independientes: Una práctica X requiere un recurso  $\alpha$  y se lo proporciona una práctica Y, pero si la práctica Y desaparece, la práctica X no se ve afectada si puede recibir  $\alpha$  desde otra fuente. Si bien sus elementos tienen relaciones entre sí, y la desaparición (o aparición) de nuevas prácticas puede tener efectos de largo alcance, el conjunto específico de prácticas en ejercicio en un área es contingente y otros agregados también resultan posibles <sup>5</sup>.

La importancia de esta última proposición es que nos permite deconstruir todo el problema del orden de la tradición Parsoniana (que sigue siendo subyacente a muchas de estas discusiones). Una parte importante de la pregunta del orden es por la estabilidad de éste y un supuesto es que las únicas respuestas aceptables son aquellas que permiten órdenes equilibrados, que no tienen fuentes de inestabilidad: la pregunta por el orden y por la estabilidad son tratadas como la misma pregunta (Vanderstraeten, 2002, p 81). Es la base, por ejemplo, de la idea que ningún orden puede basarse solamente en la dominación porque no resuelven el problema en el largo plazo: Sólo en el corto plazo funcionan, pero no entregan una base estable. Y esta idea se ha aplicado para criticar explicaciones normativas: Las normas no sirven para explicar el orden dado que pueden ser contradictorias, y por tanto inestables (Lichbach y Seligman, 2000, p 44).

*Pero los órdenes sociales reales son inestables y sus equilibrios son siempre solamente locales:* el conjunto de prácticas en operación es siem-

<sup>5</sup> Quizás sea mejor enfatizar lo siguiente, que no estaba en el texto original: Que del hecho que del conjunto de prácticas existentes se deriven consecuencias no se sigue que ese conjunto se autorreproduzca

pre cambiante. No tiene sentido, entonces, aplicar como criterio de solución del problema del orden el que sea estable en el largo plazo, cuando de hecho la vida social no lo es. Este desequilibrio no produce 'desorden social' simplemente porque las fuerzas que producen nuevas prácticas siempre están en juego. Para existir, la vida social no requiere una solución estable y permanente del orden, sino ir solucionando de manera permanente ese problema con soluciones variables.

LA INTERACCIÓN SOCIAL COMO UNIDAD SOCIAL  
ELEMENTAL (I)  
*1 Noviembre 2010*

Una de los primeros temas de una teoría social, independiente de la pregunta que ella se haga, es ¿cuál es la unidad básica de la vida social? Aunque no se plantee de manera explícita, siempre se elige alguna unidad de análisis a partir de la cual se construye la teoría.

En la teoría social existen múltiples alternativas al respecto. Una unidad muy tradicional es la de acción social, esto a su vez se relaciona con la idea que las personas son el elemento básico de la vida social (Parsons, 1949; Schutz y Luckmann, 1977; Weber, 2014). Otra unidad es una interacción, la relación entre ego y alter (Coleman, 1990; Parsons, 1951), dentro de esta lógica también podemos incluir la comunicación como unidad básica (Luhmann, 1995). Otros teóricos prefieren partir de una unidad social ya constituida, ya sea esta una práctica o una comunidad concreta (Bourdieu, 1990; Giddens, 1984; White, 2008).

Cómo se puede observar de la anterior revisión la elección de unidad básica y las soluciones teóricas no tienen relación necesaria. La teoría de James Coleman (1990) es una perspectiva de acción racional comprometida con el individualismo metodológico, pero la unidad básica que intenta explicar son interacciones: intercambios, negociaciones etc. De hecho, la discusión inicial de derechos está pensada para entender intercambios y traspasos de derechos entre actores. Se usa un modelo de explicación individual, pero la unidad básica a explicar es una interacción.

La segunda observación es que, a pesar de todas las diferencias, en realidad la interacción es la propuesta más común de unidad básica de la vida social. En el resto de la entrada defenderemos que las otras alternativas propuestas –acción o una estructura social ya constituida- resultan insuficientes.

Luhmann (1995) ha desarrollado algunos de los argumentos más claros para criticar la idea que la acción pueda ser la unidad básica

de la vida social. Del mismo modo, se ha criticado la idea que la persona o el individuo tenga una primacía como unidad analítica (Burt, 1992, p 181-194) y que representan una modalidad de elemento más básico de la vida social (White, 2008).

Pero quizás sea más efectivo hacer notar que los objetivos teóricos de hacer esa elección se pueden lograr del mismo modo usando la interacción como unidad básica. Si defendemos la acción como unidad básica es porque pensamos que el actor es previo a la sociedad, o defendemos alguna versión de individualismo metodológico. Ahora bien, el ejemplo de Coleman es suficiente para mostrar que todas esas decisiones son compatibles con usar interacción como elemento básico. Por otro lado, la interacción no tiene los problemas que usar la acción como unidad básica tiene.

En relación a la elección de una estructura social ya dada, parte importante del impulso de estas ideas es evitar los problemas que trae pensar en un actor constituido no socialmente, y en el hecho que todos los seres humanos siempre aparecen en comunidades ya existentes. Bajo esta perspectiva, es importante evitar caer en una tradición como la del contrato social en su intento de explicar un presunto y mítico nacimiento de lo social a partir de una situación pre-social. Se argumenta que la situación pre-social no ha existido nunca y es en principio impensable. Además, lo que parece realmente interesante de explicar son los patrones de esas estructuras: «Hence, the task of sociology can be seen as that of analyzing the logic and consequences of social rule systems» (Klüver, 2000, p 1).

En este punto, uno puede recordar nuevamente que elegir la interacción resulta compatible con esas preocupaciones teóricas y conceptuales. Parsons explica la solución de la doble contingencia a través de un elemento social previo –el compartir valores–, y por lo tanto, independiente de lo que se opine de su solución, nos muestra que elegir interacción como unidad elemental no implica una visión individual o reduccionista de lo social. El caso de Luhmann también nos muestra que elegir una interacción (la comunicación) como elemento básico no obsta para dedicarse a hablar de sistemas sociales, y que elegir interacción no es elegir necesariamente lo que sucede en ‘grupos pequeños’<sup>6</sup>. En otras palabras, uno puede elegir la interacción como elemento básico y todavía mantenerse dentro de explicaciones de orden sistémico o de niveles superiores al interaccional.

---

6 En la terminología de Luhmann (1995) interacción es usada como sinónimo de interacciones en grupos pequeños, y comunicación es lo que usa para referirse a la forma más general. En este caso preferimos usar interacción como nombre de la forma universal, dado que el uso luhmanniano no es muy común

En resumen, podemos ver que todos los objetivos analíticos que están detrás de las restantes elecciones pueden ser logrados al interior de la interacción como elemento básico de la vida social. En este sentido, la interacción representa la más flexible de las posiciones, y la que menos presuposiciones compromete. Si bien lo anterior puede verse como una ventaja, también permite observaciones críticas: Puede que la interacción resulte compatible con todas las perspectivas teóricas sencillamente porque no aporta demasiado, y no resuelve ninguna de las preguntas y dilemas básicos. La siguiente entrada intentará mostrar las ventajas de esa aproximación.

LA INTERACCIÓN SOCIAL COMO UNIDAD SOCIAL  
ELEMENTAL (II) DISOLVIENDO EL PROBLEMA  
AGENTE-ESTRUCTURA  
*2 November 2010*

A continuación observaremos que la elección de la interacción como unidad básica permite además disolver algunas disyuntivas clásicas de la sociología. En particular, nos permite resolver el problema de la relación actor y estructura. Tradicionalmente hemos tenido teorías que enfatizan o al actor o a la estructura, llegando a plantear en el extremo que, por ejemplo, sólo los individuos existen o que los individuos son meros portadores de posiciones estructurales. La búsqueda de una forma de superar la dicotomía, y entender que la vida social es al mismo tiempo un producto de la acción de los actores, pero donde existen estructuras establecidas ha sido una constante en la teoría social en las últimas décadas (Alexander, 1988; Archer, 1995; Bourdieu, 1990; Giddens, 1984).

Pero no se puede plantear que estos esfuerzos hayan sido un éxito. En el caso de Giddens y Bourdieu se puede observar que aunque sus orientaciones son muy similares, se les acusa de los problemas contrarios (Van der Berg, 1998). En ambos casos tenemos la idea que los actores generan acciones usando una estructura, que al mismo tiempo permite y limita sus acciones. Pero en el caso de Giddens se lo critica porque 'elimina' la estructura al establecer que las reglas están en las personas. Y en el caso de Bourdieu la crítica es que 'elimina' el actor que sólo reproduciría su habitus (King, 2000). Más allá de lo útil o certero de las críticas, el caso es que indican que al interior de la sociología no logran superar la dicotomía, al ser fácilmente reducibles a una perspectiva.

En el caso de Alexander (1988) la situación es incluso más sencilla: La solución del problema se reduce a reconocer que existe agencia y

que existe estructura. Pero una teoría debiera especificar las formas de su relación.

Archer (1995) enfatiza la necesidad de separar la estructura y los actores para poder así entender su relación. La estructura es algo que existe antes de los actores, es un efecto de las acciones pasadas de actores pero que afecta la situación presente, por ejemplo la estructura demográfica. Pero si esto es cierto, entonces estamos convirtiendo en un gran problema conceptual algo que, si bien implica cadenas causales largas, no implica ningún misterio o problema conceptual al respecto (Healy, 1998): actores tomaron una acción X que tuvo consecuencias Y que afecta otras acciones X'. Siendo cíclico, de hecho podemos plantear la relación como hay una situación Y donde actores hicieron X que generó una situación Y'. La estructura tendría una capacidad causal separada, pero al mismo tiempo alguien podría decir que es sólo el agregado de decisiones de actores individuales, y el hecho que sean actores pasados no es relevante, sólo quiere decir que las consecuencias de las acciones no se aplican sólo a los propios actores que las hacen. Más aún, lo que Archer plantea no es algo que tenga que ver con el carácter social de la estructura: es algo que le pasaría a un individuo sólo.

En otras palabras, podemos observar que cuando partimos del actor o de la estructura, tendemos a crear un problema conceptual misterioso, difícil de resolver. Cuando partimos de la interacción el problema sencillamente desaparece. Supongamos el caso más simple de una diada. En este caso, es claro que hay actores y que toman decisiones. Del mismo modo, para cada actor es cierto también que no puede tomar cualquier determinación: alter representa un límite. Y recordemos que la intuición más básica de la estructura, que ya proviene de Durkheim, es precisamente la de un actor que se encuentra con límites puestos por otros actores. En otras palabras, en la situación de interacción tenemos –al mismo tiempo- agencia y estructura.

Más aún, todas las otras interacciones en que el actor no participa constituyen y crean una estructura que afecta mis decisiones (siendo al mismo tiempo resultado de decisiones de actores). Cómo se relacionan los actores afecta, por ejemplo, la posibilidad de difusión de innovaciones, y ese es un efecto estrictamente estructural, que proviene de una característica de la estructura de interacciones; pero que al mismo tiempo es generada por las distintas interacciones. «The main point is that we do not need dualism (and some form of reification) to explain that actors face real people and other environmental features they did not choose and design» (Dépelteau, 2008, p 65). Pensar en actor y estructura mistifica una situación que cuando

pensamos en las interacciones aparece como algo muy sencillo y que no representa mayor problema.

Si pensar la interacción como el hecho social básico nos permite superar el problema de la agencia y la estructura, eso representa una ventaja suficiente de ese enfoque.

## REPRODUCCIÓN Y TRANSFORMACIÓN SOCIAL. UNA NOTA CRÍTICA A SU SEPARACIÓN ANALÍTICA

*28 Mayo 2011*

Hay una muy vieja tradición que separa los procesos que llevan a reproducir el orden de los procesos de cambio de dicho orden. Una de las manifestaciones claras de ello es cuando se plantea que una teoría que explica la reproducción del orden social no puede explicar el cambio. Pero en realidad, la distinción no tiene sentido.

Una teoría del orden es formalmente al mismo tiempo una teoría del cambio. Una teoría que dice que la reproducción se debe a las razones X, Y, Z nos dice que el cambio ocurre cuando no sucede que X, Y o Z. Lo mismo sucede en una teoría del cambio, que es también una teoría de la reproducción del orden social: Si cuando se da A, B o C hay transformación social, entonces cuando no hay A, B o C hay reproducción. No se requieren procesos distintos para explicar la reproducción y la transformación, los mismos procesos (de acuerdo a sí ocurren o no, o si 'funcionan' o no) explican ambas cosas al mismo tiempo. Pensemos que exista un proceso X que produce estabilidad y uno A que produce transformación, entonces sabemos que esos procesos han de tener relaciones mutuas (digamos, si X 'funciona' entonces A 'no funciona' o quizá combinaciones más complejas). En última instancia, estamos hablando de un sólo conjunto de procesos.

Ahora alguien podría plantear que lo anterior no es correcto, porque hay ciertos procesos que tienen necesariamente que ocurrir (o que siempre funcionan). Por ejemplo, no queda más que suceda X (y por lo tanto, supongamos, reproducción del orden social) porque de otro modo no existiría vida social. Por cierto que el argumento no ha de ser que sin X no hay orden social como tal, eso es parte del argumento que el mismo proceso explica tanto el orden como la transformación (si no sucede X entonces hay cambio). El argumento ha de ser que sin X (digamos, consenso en valores) no es posible relación social alguna -reproducida o no-, pero ella tiene como consecuencia ineludible el orden.

Pero sabemos que no existe tal proceso: No existe ningún proceso que sea necesario para que existan relaciones sociales y que tenga

como resultado ineludible la existencia de reproducción del orden social ¿Por qué? Porque sabemos, empíricamente, que hay cambio social en las relaciones sociales, por lo que toda condición necesaria para tener relaciones sociales ha de ser compatible con la existencia de transformaciones en ellas.

Detrás de todas estas discusiones hay una confusión muy relevante en torno a la estabilidad de un orden social. Pensemos en el argumento de Durkheim (o de Parsons) sobre por qué el contrato no es suficiente para construir orden social: Porque este sería inestable (cambiante). Pero, ¿y por qué el orden social a explicar debe tener altos niveles de estabilidad? ¿Qué es lo que haría un orden social inestable una imposibilidad?

Con ello, volvemos a nuestro punto de partida: la equiparidad entre reproducción y cambio. Ambos se explican por parte del mismo conjunto de factores. Y ambos son parte de las características de la vida social existente.

## LAS TRES VACIEDADES DE LA TEORÍA DE SISTEMAS

22 Junio 2011

### I. La Vaciedad Epistemológica

La teoría de sistemas siempre se presenta a sí misma como una gran novedad en términos epistemológicos. Al revés que la tradición, ellos se habrían dado cuenta que no hay acceso directo a los 'objetos' y que todo depende del observador. El constructivismo es un cambio radical en nuestra percepción sobre la construcción del conocimiento.

Y sin embargo no mucho de lo que efectivamente dicen que sea muy distinto a cosas que se decían en el siglo XVIII. En lo que se refiere a desontologización, creo que David Hume ya tenía toda la que uno pudiera querer. Y que no tenemos acceso directo al objeto y lo que conocemos depende de las categorías del observador es algo que no creo representara mucha novedad para Kant.

El único cambio sería que mientras en la filosofía clásica se habla de sujeto, en la teoría de sistemas se abandona esa referencia para universalizarla. El observador rebasa al sujeto. Pero una simple expansión del mismo marco analítico (y demonios, es el mismo marco analítico, toda la ausencia de contacto entre sistema / entorno reproduce la misma característica del par sujeto / objeto), no representa una importante renovación conceptual. Y tampoco, finalmente, representa una solución en relación a todas las dificultades que históricamente ha tenido la teoría del sujeto. Ello implicaría tomarse en serio el tema de las interrelaciones entre entidades, y eso implica no

usar la distinción sistema / entorno ni nada parecido. El hecho que Luhmann, por ejemplo, tome un paradigma de una interrelación, la comunicación, y la transforme en una unidad en sí (y aplica sistema / entorno a ella) es una muestra de su determinación en mantener una lógica tradicional y no tratar con relaciones entre cosas.

En cualquier caso, hay que reconocerles que para repetir trivialidades del siglo XVIII y presentarlas como una gran novedad, tienen una buena retórica.

## **II. La Vaciedad Metodológica.**

Un tema interesante cuando uno revisa lo que escriben los sistémicos dice relación con la metodología y las técnicas de análisis o investigación. Porque es el caso que no existen tal cosa como 'investigación sistémica'. Lo que sucede es que se toman análisis y herramientas desarrolladas con otras intenciones, y cuya validez e interés nunca ha dependido de esa aproximación, y se los coopta como posibles usos para estudios sistémicos (que es lo que hace Mascareño 2007)

Esta falta de estudios sistémicos se puede explicar porque, en realidad, no era la preocupación inicial poder desarrollar técnicas -y que habiendo pocos investigadores, bueno difícil crear una tradición. Pero eso no tiene mucho sentido: otras tradiciones, también en sus estados iniciales, con pocos investigadores a su haber, prontamente desarrollaron sus propias técnicas y modalidades -adaptados a sus necesidades. El análisis de redes o la teoría de juegos eso es lo que hicieron. Imagínense que hubiera sido de la teoría de juegos si se hubiera limitado a hacer algunas declaraciones sobre la perspectiva sin jamás desarrollar el instrumental analítico. Posiblemente no hubiéramos encontrado nunca la mayor parte de los resultados de esa teoría si no se hubiesen dado el trabajo de desarrollar los instrumentos correspondientes. Claro es que, cuando eso sucede, existe una preocupación por investigar y preguntar.

Es incluso peor cuando uno observa que existen herramientas analíticas para tratar estos temas en los supuestos textos básicos que usa Luhmann. Si la conceptualización de Spencer-Brown era tan central para la teoría, entonces ¿por qué no usarla para efectivamente desarrollarla y formalizarla? Si todo es distinciones, usar un cálculo de distinciones parece lo más razonable de realizar. Pero ese no es el camino seguido, sino simplemente se 'usa' a Spencer-Brown de una forma muy ligera, que implica insertar sus conceptos en frases, pero nunca darse el trabajo de usar su cálculo.

### III. La Vaciedad Teórico-Empírica

En última instancia, una teoría puede ser completamente vacía en lo que se refiere a epistemología o metodología y todavía ser una buena teoría, si es que tienes cosas interesantes que decir. Conste que esto no es lo que la propia teoría de sistemas *à la* Luhmann diría de sí misma, que insistiría que sin epistemología no hay nada que hacer.

En todo caso, tampoco en estos ámbitos en realidad la teoría dice mucho.

Lo primero es lo más evidente: Luhmann tiende a no analizar el funcionamiento de los sistemas (i.e como una comunicación económica enlaza con una comunicación económica y todos los fenómenos asociados con ello), sino se tiende a limitarse a hablar de la semántica (ver Luhmann, 2007)<sup>7</sup>.

Esto envía al segundo problema: la teoría de sistemas a la Luhmann no prohíbe nada. Por ejemplo, se nos dice que la comunicación económica sólo puede enlazar con economía (que no lo hace con la política). Bueno, supongamos que uno muestra que esos enlaces existen. Entonces, no ha pasado nada, era que no estaban diferenciados los sistemas. En otras palabras, tenemos un vocabulario, una forma de descripción, pero nada más fuerte que eso.

Lo que nos dirige a la tercera dificultad: la falta de claridad en los temas básicos. Por ejemplo, Luhmann no usa la definición de autopoiesis de Maturana y Varela, pero nunca deja en claro a que se refiere él con autopoiesis. De hecho, lo mismo ocurre con los sistemas diferenciados: ¿Cuándo la economía pasa a ser un sistema diferenciado? ¿Cuándo existe el dinero? (y por lo tanto hay transacciones que usan el medio dinero que sólo enlazan a través del medio dinero) ¿Cuándo existe el interés? (y el dinero 'produce' dinero), ¿es otra condición? En última instancia, si la teoría de sistemas es básicamente un vocabulario, una forma de hablar que se quiere hacer pasar como teoría, no es un vocabulario muy claro.

Es un vocabulario, en cualquier caso, que parece complejo e impresionante, pero no hay mucho detrás de él en realidad.

---

7 Después de escrita esta entrada, y tras conversaciones con otras personas, creo que lo más cercano es la *Ciencia de la Sociedad* (1996), pero incluso allí el interés está más en la autocomprensión de las ciencias que en su operación, aun cuando su aproximación tiene bastante potencial en ese caso

## DESIGUALDAD DE CLASE, GÉNERO Y ETNIA

4 Octubre 2011

El argumento es bien sencillo: La relevancia de la desigualdad que se crea a partir de un criterio depende de los tamaños de las clases que define. Así, por ejemplo, para que una clase dominante realmente sea dominante (i.e tenga realmente acceso a muchos más recursos que los dominados) necesita ser pequeña, de otro modo se 'diluye' su ventaja entre muchos poseedores. Por otro lado, una clase dominada muy pequeña también puede ser muy dominada: Puede que los dominantes no adquieran muchos beneficios por su dominación, pero los dominados pueden ser claramente muy explotados.

Ahora, ¿qué implica todo lo anterior? Que en muchas ocasiones la desigualdad más relevante será la de clase (dado que la clase dominante puede ser muy pequeña en esos casos). Probablemente la discriminación étnica sea la que más varía -dado que las relaciones entre dominantes y dominados son muy variadas (hay de todo tipo de situaciones en relación a la razón numérica entre dominantes y dominados). En el caso de género, la discriminación hombre / mujer (donde tanto los dominantes como los dominados son muy extensos) probablemente no produzca muchas desigualdades comparativamente a otros criterios, y que claramente las restantes orientaciones sean donde se concentre la discriminación.

En cualquier caso, y esto es algo que sólo recientemente he empezado a pensar, los aspectos meramente cuantitativos de la vida social (la pregunta casi no sociológica de cuantas personas hay en un grupo y su relación con otros) no dejan de tener relevancia.

## ACCIÓN Y ESTRUCTURA. UN EJEMPLO DE FALSAS CONTRAPOSICIONES

11 Noviembre 2011

En los interminables debates que suele tener la sociología sobre acción y estructura, solemos poner la perspectiva de la acción racional como parte de la perspectiva de la acción y opuesta a la estructura. La acción racional es sobre como las personas eligen y la estructura sobre como las personas no eligen (parafraseando a frase de Duesenberry sobre economía y sociología).

Ahora, esa relación no tienen ningún sentido. Si todas las personas son racionales (y, *à la* Becker, comparten sus preferencias básicas), entonces ¿qué es lo que genera comportamientos distintos? Situaciones distintas, estructuras de intercambio distintas etc. La diferencia en el

comportamiento entre mercados competitivos y mercados monopólicos sólo tiene que ver con la diferencia en el número de oferentes, lo que diferencia el comportamiento de las personas en distintos juegos son los distintos *payoffs*, si es repetido o no, si es cooperativo o no. En otras palabras, las diferencias las causan las diferencias en estructura.

Por otro lado, una explicación estructural requiere que los actores sean racionales. ¿Por qué? Porque sólo para un actor racional sería posible pasar de la estructura a la acción sin intermediación: el actor lee la estructura, obtiene la acción correcta dada ella y la realiza. Dado que todos hacen lo mismo, entonces puedo olvidarme del actor y pasar de la estructura a los resultados. Si los actores no fueran racionales, entonces requiero analizar el nivel del actor (dado que no lee la acción a realizar desde la estructura, sino que tiene que desarrollarla a partir de él mismo)<sup>8</sup>.

Pensemos en un caso concreto: la delincuencia. Entonces tendremos a quienes nos dicen que la acción de los delincuentes es racional, y por lo tanto, se ve afectada si cambiamos los incentivos y los costos, así que subamos las penas; o que es efecto de factores sociales, y por lo tanto, tenemos que cambiar las estructuras sociales y culturales. Pero si observamos las explicaciones, veremos que, de hecho, son traducibles.

Pensemos la explicación de factores sociales. Puedo plantearla de la siguiente forma: Dada las condiciones sociales que enfrenta esta persona (los posibles resultados de sus acciones, los costos de ellas, sus preferencias) entonces tomará acciones delincuentes<sup>9</sup>. O sea, de hecho podría decir que es racional en esas condiciones tomar acciones delincuentes.

Pensemos la explicación de actor racional. Puedo plantearla de la siguiente forma: Para un actor dado es racional tomar acciones delincuentes. ¿Por qué? Porque dadas las condiciones sociales que enfrenta (los posibles resultados de sus acciones, los costos de ellas, sus preferencias) es racional hacerlo.

La diferencia crucial entre ambas no es teórica, sino puramente ideológica. El defensor de la acción racional tenderá a postular que

8 Al releer esta nota para esta edición creo que puede ser útil pensar en el *habitus* o nociones similares. Es cierto que allí la persona no es subjetivamente racional, pero esa noción les permite serlo objetivamente

9 A veces es necesario decir a sociólogos las cosas obvias, y por lo tanto puntualizo para esta edición: acciones delincuentes equivale a acciones que en esa sociedad (o sus poderes dominantes o lo que usted quiera) define como delincuentes. No es una característica intrínseca de la acción

lo crucial es aumentar los costos de la acción delincinencial en relación a otras (aumentar las penas). El defensor de los factores sociales nos dirá que lo crucial es aumentar los beneficios y disminuir los costos de las acciones alternativas. En ambos casos, lo que modifiqué es la situación estructural (el contexto) y luego espero que los actores se comportan racionalmente.

## CULTURA Y NATURALEZA

*31 Julio 2012*

Entre las innumerables distinciones que nunca he sido completamente capaz de entender es toda la discusión sobre la importancia de lo cultural o social en contra de lo natural o biológico. Que tal conducta se explica por los genes o por la cultura es una de las formas algo habituales en la que se expresa dicha distinción en los últimos años.

El caso es que la cultura es parte de la dotación biológica de los seres humanos: Sucede que somos una especie con capacidad para la comunicación simbólica y muchas otras cosas que nos permite tener culturas más o menos desarrolladas, y eso es parte de nuestra naturaleza biológica. En ese sentido, ¿cómo se puede hablar de oposición?

Para poner un ejemplo que creo es relativamente claro en torno a esta discusión pensemos en la alimentación. Por un lado, ¿qué más natural que la alimentación? Necesitamos tantas calorías, tantas proteínas, si no conseguimos vitamina C en nuestros alimentos nos da escorbuto y así con múltiples otras cosas. Por otro lado, ¿qué más cultural que la alimentación? Y no me refiero solamente a que distintas culturas tengan distintas cocinas, sino a cosas más básicas: Al fin y al cabo, en general solemos comer alimentos que han sido preparados con fuego. Preparar alimentos es una actividad profundamente cultural. En ese sentido, lo cultural y lo natural no se oponen, sino que están imbricados.

Otro ejemplo de imbricación: la capacidad de digerir lactosa como adultos. Eso corresponde a un cambio genético. Pero este cambio está asociado a un cambio cultural, social: la domesticación de los animales, que hizo que una mutación que permitiera la digestión de la lactosa fuera muy beneficiosa en las poblaciones que domesticaron ganado (y de hecho, surgió en poblaciones distintas).

En última instancia, el tema es que las consecuencias que tienen las características biológicas depende del contexto, del medio en que una población vive. Y en el caso de los seres humanos (y de hecho en otras especies) ese medio es social y cultural.

Por lo tanto, oponer lo biológico y lo social es algo que no tiene mucho sentido.

## CHERNILO SOBRE EL NACIONALISMO METODOLÓGICO

13 Agosto 2012

La crítica al denominado nacionalismo metodológico, a la idea que el estado-nación es la unidad implícita y básica de las sociedades, ha adquirido gran importancia en las últimas décadas. Chernilo (2006, 2010) desarrolla al menos dos argumentos al respecto: El primero es que es sencillamente falso que la tradición sociológica, los 'clásicos', estuviera tan ciega en torno a las limitaciones del estado-nación y que lo considerara equivalente a sociedad. Muestra para cada autor como el concepto de nación no era un concepto obvio o claro, y que todos trabajaron sus complejidades. El segundo es que, de hecho, por todo lo que supuestamente ha sido uno de los supuestos eternos del pensamiento sociológico, no tenemos de hecho una buena teoría o explicación del estado-nación, no hay buenos conceptos para ello.

En relación a esos puntos no habría mucho que discutir. El uso de las fuentes por parte de Chernilo es lo suficientemente claro para mostrar su punto. Sin embargo el punto es insuficiente. Y esto porque más que nacionalismo metodológico, lo que la Sociología ha sufrido es de estadocentrismo.

La crítica a la idea que la sociología usa estado-nación como equivalente a la idea de sociedad en realidad se aplica más bien al Estado. Es si mal no me acuerdo, el punto de Luhmann: Que cuando decimos sociedad, decimos 'sociedad chilena', 'sociedad japonesa' y cada una de ellas está delimitada por el territorio de un Estado. En ese sentido, mostrar que los clásicos tenían sus dudas en relación a la idea del estado-nación no los exime de, en general, estar usando un concepto estatal de sociedad. Si al decir 'Alemania' o 'Francia' estaban equiparando una sociedad con el estado, entonces estaban cometiendo ese problema. De hecho, uno puede decir que, en general, cuando se habla de sociedad en otro nivel ('sociedad moderna', 'sociedad desarrollada') en realidad se está hablando de categorías de sociedades, pero la unidad sigue siendo el Estado. Charles Tilly, en relación a los análisis comparados, ha hecho también una acotación similar. En ese sentido, la crítica a la sociología clásica y a su concepto de sociedad todavía se mantiene.

Y de hecho esta equiparación entre sociedad y un Estado no es para nada necesaria. Si uno observa lo que sucede en Economía, uno bien puede observar que el concepto de mercado no necesariamente

comparte los límites con el territorio de un Estado. Los límites del 'mercado del pan' pueden, o no, ser equivalentes a los de un estado determinado; pero no existe esa asociación casi inmediata.

En ese sentido, no es el nacionalismo del estado-nación el problema central, sino más bien el estatalismo de la Sociología lo que ha constituido una barrera.

## COOPERACIÓN Y COMPETENCIA

*17 Julio 2013*

La discusión sobre los orígenes y condiciones de la cooperación es una de larga data en ciencias sociales. La comparación con estrategias de competencia también lo es. Ahora, esta es una discusión que no se reduce a estas ciencias. Análisis basados en esta dicotomía de estrategias se han usado también en biología, y esto en diversos niveles -desde relación entre especies a incluso el nivel celular (Michod y Roze, 2001).

Pensando en todo caso en el nivel que usualmente interesa a las ciencias sociales -el de las interacciones entre miembros de la misma especie- podemos observar estas dinámicas en otras especies que comparten con los seres humanos el de tener sociedades altamente elaboradas pero bajo condiciones muy distintas, a saber, las hormigas.

Entre ellas podemos observar que -en general y por ahora sólo queremos limitarnos a observaciones generales- el campo de estas interacciones es claramente distinto: Se coopera con el mismo nido (i.e entre los descendientes de la misma reina) y se compete -y es común que sea de la forma más violenta de competencia, con eliminación del adversario- con otros nidos.

La misma dinámica (cooperación intra-grupo y competencia inter-grupos) se puede decir ocurre en seres humanos, y uno puede empezar a elaborar diversos modelos de como la distancia afecta a la elección de estrategia; y pensar que la diferencia intra- e inter-grupos es una dinámica basal de toda socialidad.

Sin embargo, lo que nos interesa aquí es otra observación: El hecho que en interacciones entre seres humanos si bien esta dinámica se da, lo interesante es que la diferencia no es tan abrupta: En interacciones intra-grupos también se da competencia (pensemos en cualquier grupo, por más cohesivo que éste sea, y los intereses no serán idénticos) y existe cooperación inter-grupos. Ahora, uno podría reducir esto a la idea que lo que es regla pasa a ser tendencia en humanos, e insistir en cómo esto muestra diferencias naturaleza-cultura.

No es esto lo que nos interesa desarrollar sino más bien otra idea: El hecho que exista competencia y cooperación a todo nivel se debe más bien al hecho que la diferencia intra- e inter-grupos es menos marcada en seres humanos: Ellos se sienten pertenecientes a diversos grupos, cada uno con sus propias membrecías, y puede ser más o menos distante con cada uno de ellos. La interacción  $X$  puede ser intra-grupo en relación a cierto criterio, e inter-grupos en relación a otros criterios. Luego, en la medida en que se enfatice la dimensión intra-grupo la cooperación tendrá más posibilidades de surgir; y lo contrario en la medida en que se enfatice la dimensión inter-grupos.

Por lo tanto, lo que permite que las interacciones humanas no tengan una división abrupta entre relaciones cooperativas y competitivas es debido a la naturaleza múltiple de la pertenencia a grupos en los seres humanos.

Esta idea tiene algunas consecuencias empíricas que bien pueden revisarse. Por ejemplo, indica que en la medida en que una multiplicidad de identidades existe menos cortes abruptos entre interacciones cooperativas y competitivas debieran existir. Y, por lo contrario, en la medida en que una identidad aparece como crucial entonces debieran separarse aún más las instancias cooperativas y competitivas.

Se podría plantear que el nacionalismo fue precisamente eso: el reemplazo de identidades múltiples, que ocupaban todo el rango desde lo local hasta lo global, por una sola identidad preeminente. El hecho que el surgimiento del nacionalismo en Europa haya ido aparejado de conflictos militares a mayor escala y de mayor intensidad que los anteriores (y por cierto, con la eliminación en la práctica en Europa de anteriores reglas que limitaban el daño a civiles) puede verse como, al menos, compatible con la argumentación.

Si las identidades múltiples son concéntricas (i.e van desde grupos menores a más globales, pero cada grupo menor dentro de un sólo grupo mayor) o cruzadas (i.e entre dos grupos pueden darse intersecciones pero no necesariamente uniones) también debieran afectar la forma en que se da la relación entre cooperación y competencia.

Por ejemplo, en el caso concéntrico tendríamos una jerarquía de conflictos y cooperaciones (i.e al nivel local tengo mi endogrupo y otros exogrupos, al siguiente nivel esos exogrupos pasan a ser parte del endogrupo y aparece un nuevo exogrupo de mayor alcance y así sucesivamente). Luego, la posibilidad de la cooperación- está altamente asociada al nivel del grupo: Mientras más local, más identidades comunes que facilitan la cooperación. El nivel de los conflictos debiera estar asociado a la identidad en juego (dos identidades dis-

tintas locales que son parte de la misma identidad regional debieran mantener el nivel de conflicto al local; dos identidades locales que son parte de identidades regionales distintas tienen la posibilidad de escalar el conflicto a nivel regional).

En el caso cruzado debiéramos encontrar dinámicas distintas. Lo característico de este caso es que en las relaciones entre dos identidades debiéramos encontrar tres grupos: Personas que sólo comparten mi identidad de endogrupo, personas que sólo comparten la identidad del exogrupo y personas que tienen ambas. Esto permite posibilidades de cambios de estado de relación dependiendo de cómo se jueguen esas identidades (i.e personas del tercer grupo pueden pasar de cooperación a conflicto fácilmente) y resulta difícil estimar la posible escala del conflicto o cooperación, dada la forma en que pueden ir activándose ellas (y las personas que quedan incorporadas). En cualquier caso, se podría hipotetizar que las posibilidades de lealtades cruzadas pueden permitir un nivel permanente más alto de conflicto (o de cooperación) pero posiblemente limitar su alcance a gran escala.

## ACCIONES Y DISTINCIONES; INTERACCIONES Y COMUNICACIONES

11 Agosto 2013

### **Toda acción es distinción y toda distinción es acción.**

Realizar una acción implica realizar un cambio en el mundo. Realizar un cambio en el mundo implica que es posible diferenciar las situaciones. Esa diferencia de situaciones constituye una distinción.

Realizar una distinción implica hacer algo, como mínimo implica plantear, indicar dicha distinción. Y por lo tanto implica una acción.

En otras palabras, podemos decir que actuar y distinguir son dos caras de una misma moneda, y que en cuanto ocurre una ocurre la otra.

La relevancia de esta afirmación es que ella disuelve toda separación entre el ser que actúa y el ser que comprende; digamos, entre acción instrumental y acción comunicativa *à la* Habermas y múltiples separaciones parecidas. Siempre hay que pensarlas en conjunto. En última instancia, requiere un rechazo a la separación de la conciencia con el mundo -alguna vez escribiré una entrada sobre como somos herederos de la tradición de la filosofía de la conciencia en Ciencias Sociales.

Además, un asunto esencial es que el número de distinciones, y por lo tanto de acciones, es infinito. Para ser más precisos: que no

hay un conjunto predefinido de posibles acciones/distinciones. La distinción se crea en el acto de hacerla. No hay una ontología previa y definida de todas ellas. Los elementos que se distinguen en el mundo lo son en el acto de hacer la distinción -y esto tiene varias consecuencias (por ejemplo, en toda aproximación al aprendizaje que se base en un conjunto definido de cosas y elementos sobre los cuales se aprende, y no se toma en cuenta que es parte del proceso de aprendizaje distinguir esos elementos). Ahora, para no caer en idealismos: Se puede aceptar que lo que se distingue es independiente de la distinción, la distinción reconoce una diferencia pero es al reconocerla que es posible marcarla e identificarla. El hecho que el actor distinga entre A y B se basa en una diferencia que se reconoce entre A y B, y esa diferencia se podría aceptar no es producida por la distinción; pero es el actor el que necesariamente tiene que hacer ese reconocimiento, y bien podría hacer otro cualquiera, y el conjunto de esos posibles reconocimientos es infinito.

**Actuar implica interacción; distinguir implica comunicar.**

Para decirlo de otro modo, quien actúa puede interactuar; y quien distingue puede hacer co-distinciones (comunicaciones).

Esto se desprende del hecho que los actores no están solos, sino que participan de un mundo en que hay otros actores como ellos (al menos otros seres que pueden actuar y distinguir). Ahora, actuar implica hacer un cambio en el mundo. Ahora quien puede ser afectado por ese cambio puede ser cualquier elemento en él. Y ello incluye otros actores. Con lo cual mínimamente tenemos una interacción (un actor afecta a otro actor). Si esta dinámica se replica por parte del segundo actor ya tenemos una interacción más compleja. Por otro lado, distinguir implica una acción y por lo tanto indica un cambio en el mundo, el que puede ser a su vez observado (distinguido) por otro actor, porque el actor puede hacer distinciones sobre cualquier elemento. En otras palabras, todo actor puede realizar señales, y en tanto estas señales son objeto de una distinción por otro actor ya tenemos una comunicación (i.e una señal por parte de un actor junto a una observación de esa señal por parte de otro).

**Interacción implica comunicación.**

Se desprende de las dos anteriores en realidad. Si quien actúa, distingue; y quien actúa, interactúa; entonces quien interactúa, distingue; y si quien distingue, comunica; entonces finalmente no se puede tener interacciones sin comunicación (y si se realiza la conexión desde la otra vía, no se puede tener comunicaciones sin interacciones).

En base a estas ideas básicas es posible explorar los fenómenos básicos de la interacción social -o al menos esa es la pretensión de estas ideas.

## ADAM SMITH Y LA TEORÍA DEL VALOR TRABAJO

6 Diciembre 2013

Aunque es de hecho algo reconocido, no deja de ser fácil olvidar que la teoría del valor trabajo no fue inventada por Marx, sino algo que recogió de la tradición de la economía clásica inglesa. Al mismo tiempo cuando se observan los textos originales al respecto, y en particular *La Riqueza de las Naciones* de Smith (2009) no deja de ser interesante la función original de la idea -que, obviamente, no es la misma que cumple en el planteamiento de Marx.

Uno de los objetivos centrales de Smith en el libro mencionado es atacar la idea que la riqueza tiene que ver con el dinero. Desde la primera frase del libro:

The Annual labour of every nation is the fund which originally supplies it with all the necessaries and conveniences of life which it annually consumes, and which consist always either in the immediate produce of that labour, or in what is purchased with that produce from other nations (Primer párrafo de la Introducción).

Hasta toda la discusión con el mercantilismo que llena todo el libro IV (*Of systems of political economy*), donde es un refrán constante: «It would be too ridiculous to go about seriously to prove that wealth does not consist in money» (Libro IV, Cap. I, p 550). O cuando critica la teoría del balanza comercial, al criticar la idea que la ganancia del comercio sea el balance de dinero que queda tras el intercambio; «By advantage or gain, I understand, not the increase of the quantity of gold and silver, both that of the exchangeable value of the annual produce of the land and labour of the country» (Libro IV, Cap. III, Parte II, p 615). No sería difícil conseguir más citas al respecto.

¿A que se debe recordar lo anterior? Simplemente que es en torno a ese tema, y para dejar en claro que la riqueza consiste en lo que se produce, que se introduce el tema del valor trabajo. El capítulo en cuestión es el V del Primer Libro y ya el título es suficientemente claro: '*Of the real and nominal price of commodities, or of their price in labour and their price in money*'.

Aquí es interesante comparar con nuestra concepción contemporánea de valor real y nominal. En nuestro caso es sólo un tema de

tomar en cuenta la inflación y por lo tanto que al comprar una cantidad de dinero valga lo mismo. La preocupación por el cambio del valor del dinero a lo largo del tiempo (o entre países) también está en Smith. Lo relevante es la forma de solucionarlo. Porque Smith no usa nuestra forma, que consiste en transformar todos esos valores a un valor monetario común. Sino que insistirá, tras mostrar las variaciones, que «Labour, therefore, it appears evidently, is the only universal as well as the only accurate measure of value» (Libro I, Cap V, p 52). Y la razón es que nuestra solución no le sirve a Smith porque estaría todavía muy cerca de la idea que la riqueza es dinero.

Al fin y al cabo, el problema es que la idea que la riqueza no está en el dinero sino en el *annual produce* (en lo que el dinero puede comprar, que así también lo expresa en varias ocasiones), entonces ¿cómo podemos medir esa riqueza? El dinero, que tiene como uno de sus roles poner a todos los bienes en equivalencia, se presenta como la forma inmediata. Pero eso es lo nominal -y eso es central en el mensaje de Smith. Luego, aunque sea muy difícil de medir, lo básico es que «the real price of every thing, what every thing really costs to the man who wants to acquire, is the toil and trouble of acquiring it» (Libro I, Cap. V, p 43). Y así nos dirá que cuando todo requiere menos trabajo para poder comprarlo todo es más barato -más allá de cómo se expresa en términos de precio en dinero.

En otras palabras, en Smith la teoría del valor trabajo es una teoría de la medición y comparación del valor, elegida en parte porque evita caer -de particular relevancia en el momento en que Smith escribe el texto- en la ilusión monetaria. Y de hecho, pensado de esa forma no deja de ser usada en la actualidad. En textos de análisis histórico no es raro encontrarse con traducciones del valor de una moneda en términos de trabajo (tantos denarios o dracmas eran lo que podía ganar un trabajador calificado en un día, y un talento equivale a lo que tantos días de trabajo de ese trabajador podía comprar etc.) Y precisamente se hace porque cumple con la función que Smith le asignaba: la de hacer comparaciones: Transformar sestercios en dólares o pesos siempre se desactualiza (¿de dólares de que año está hablando el autor?) pero el estándar de trabajo permite una comparación -o al menos, dar un sentido de lo que significaban esas cifras.

Al mismo tiempo esto permite diferenciar claramente uno de los cambios que se desarrollan en el pensamiento de Marx: No es parte de Smith la idea que sólo el trabajo humano es el que crea y produce valor. Que la naturaleza produce valor es algo que Smith menciona en diversas ocasiones. Comparando campesinos y granjeros con artesanos urbanos en relación a los ejércitos -no estando limitado por

las diferencias disciplinarias modernas Smith pasa por temas muy diversos en el texto- nos plantea al pasar que «Without the intervention of his [del campesino] labour, nature does herself the greater part of the work which remains to be done» (Libro V, Cap. I, Parte I, p 884).

Enfatizar la función de medición de la concepción del valor trabajo no es sólo un tema de historia intelectual, creo que es útil para entender ciertas situaciones contemporáneas. ¿La credibilidad para el sentido común, de las ideas mercantilistas en la actualidad, pensemos en el tema de la balanza de pagos, no tendrá que ver con que la forma con que medimos la economía, el PIB, es finalmente una forma de medir usando el estándar del dinero? ¿Y con ello cae en la trampa de pensar que la riqueza es dinero que era precisamente la idea central contra la cual dirigía Smith su obra?

## LOS LÍMITES DE LA DELIBERACIÓN

16 Mayo 2014

Se puede entender la deliberación colectiva como algo universal, que en principio podría decidir sobre cualquier cosa. La primera decisión colectiva, se puede plantear, es cuáles temas y objetos serán objeto de decisión colectiva -y ello no tiene más límites que los que pone ese propio proceso. Pensado de esa forma, entonces toda limitación de ese proceso o es una normatividad externa a él mismo (un deber ser) o un cierre que hace pasar por necesario un límite que sólo está porque el proceso así lo decidió, pero bien podría haber decidido otra cosa. La sociedad es una construcción humana, y en tanto construcción no tiene más límites que lo que los propios participantes hacen -pensar que hay límites intrínsecos sería pensar lo social como un objeto natural dado, no construido, y luego constituye un error intrínseco.

La anterior argumentación parte de afirmaciones correctas pero saca conclusiones inadecuadas. Para decirlo de una forma sencilla: El proceso de deliberación colectiva puede decidir sobre cualquier cosa -no hay elemento de la vida social que no pueda ser objeto de deliberación. Pero la deliberación colectiva no puede decidir cualquier cosa -los elementos sobre los que se deciden no dejan de tener por *fiat* deliberativo sus características.

Para entender mejor lo anterior, pensemos en por ejemplo un tema clásico sobre el cual se discute si puede ser 'politizado': los precios. Ahora bien, asumamos las siguientes dos afirmaciones como ciertas y nada de lo que puede hacer una deliberación puede afectarlas: Si

la oferta de un bien disminuye, su precio aumenta; todo aumento de costos disminuye la oferta de un bien. Alguien concluirá que entonces eso está fuera de todo proceso de deliberación y por lo tanto todo intento de deliberar sobre estos temas no es más que un ejercicio de futilidad.

El caso es que no lo es, y entender de manera precisa que dinámicas ocurren ahí nos permite comprender que implica la frase 'tomar decisiones sobre cualquier cosa pero no cualquier cosa sobre ellas'. Decir que son ajenas a la deliberación las consecuencias de ella no es más que reconocer algo que es intrínseco a toda forma de actividad social: Ya sea para las acciones individuales, las colectivas, las interacciones, para cualquier elemento social es cierto que sus consecuencias son distintas de la propia acción. Pero eso no implica que no pueda trabajar sobre esas consecuencias. En otras palabras, la deliberación colectiva puede decidir algo sobre un bien y no puede evitar que esa decisión tenga un efecto determinado (menor producción, aumento de precios para pensar en los que se evaluarán negativamente). Eso no implica que no pueda tomar esa decisión. Implica que o toma en cuenta esas consecuencias -y decide a su vez hacer algo en relación sobre ellas (si aumenta el precio, entonces haremos X)- o decide y no toma en consideración esas consecuencias (hay cosas más relevantes que aumentar el precio). La existencia de dinámicas ajenas a la deliberación, que impide que la deliberación tiene límites en sus decisiones sobre alguna temática, no obsta para que al mismo tiempo puede decidir sobre cualquier campo.

O para decirlo de otra forma: Si hay montañas, la deliberación no puede decidir simplemente que ellas no existen, lo que ella bien puede hacer es decidir que hace en relación a las montañas (¿son tan altas que no las cruzo? ¿mejor construyo un túnel?, ¿o busco un paso? ¿construyo un camino? ¿me consigo unas buenas botas y ropa para el viaje?).

Lo anterior además nos hace ver algo que es incluso más crucial: Sólo a través del reconocimiento de esos límites resulta posible tomar decisiones. Quien toma una decisión asume que de esa decisión salen algunas consecuencias. Su conocimiento de ellas normalmente es muy limitado, pero de todas formas requiere esa impresión -y en algún nivel funcionaran. Ahora bien, para que las consecuencias operen entonces se requiere que ya sean ajenas a las deliberaciones: Porque sólo así es posible dar por descontado ello y efectivamente actuar. Si se decide hacer algo (construir un camino) necesito asumir ciertas cosas que son ajenas a esa decisión (que los caminos sirven para cruzar montañas, que para hacer caminos se hace tal cosa y no

tal otra): sin ello no construyo caminos. Es el hecho que no todo es deliberación lo que permite deliberar.

Es importante insistir en la idea que siempre hay elementos ajenos a la deliberación. Porque ello es basal y consecuencia inmediata del hecho de la pluralidad de actores -el mismo hecho que hace necesario deliberar colectivamente en primer lugar. Porque los actores no pueden dejar de ser actores. Y así cuando los individuos construyen actores colectivos que deliberan no dejan de seguir siendo actores individuales, y por lo tanto que tienen reacciones a esas deliberaciones. Y esas reacciones, ajenas a esa deliberación, construyen un entramado que establece límites y condiciones de lo que decide esa deliberación.

En última instancia hay que recordar que la deliberación colectiva, como toda utopía, es realmente imposible: No hay forma en que hablen y participen todos quienes son comprendidos bajo una sociedad determinada en un mismo proceso de deliberación. Cuando decimos 'la sociedad delibera' estamos tomando atajos conceptuales (que estos hablantes son la sociedad, que tal lugar es el espacio donde la sociedad delibera) pero ellos son idealidades. Ahora bien, su imposibilidad no es, en principio, algo que afecte su relevancia. El mercado perfecto es también una idealidad que nunca existe, pero ello no obsta para que pueda ser usada como ideal regulador y forma de comprender la sociedad. La deliberación colectiva, del mismo modo, no existe nunca en la totalidad de su promesa, pero ese límite sigue siendo válido como ideal para contrastar la realidad y, además, es posible acercarse a él -y efectivamente lograr una mayor y mejor deliberación. Pero no puede olvidarse su condición de concepto límite.

La deliberación tiene límites operativos -la vida social no es toda ella pura deliberación; y para poder efectivamente funcionar como deliberación es crucial que comprenda, asuma y opere sobre esos límites. Los límites de la deliberación son la condición de la deliberación.

## LAS DIFICULTADES DE LA TEORÍA. LAS TENSIONES DEL ENSAMBLADO DE LATOUR

5 Junio 2014

¿Cuáles son las dificultades que tiene Latour para mantener de manera consistente y profunda las apuestas teóricas que desarrolla en *Reensamblar lo Social?*(2008)<sup>10</sup>. A continuación intentaremos mostrar algunas:

### **La relación del analista y el actante.**

Uno de los elementos que resulta más difícil de mantener es el hecho que los analistas no son especiales, ni tienen una forma garantizada de tener mejor conocimiento que los propios sujetos. Un problema es que Latour no termina de seguir su propio consejo. En su caso sus 'sujetos' son los científicos y la reacción de Latour a la reacción de los científicos a su trabajo es ilustrativa. Latour usa esa reacción como informativa, y es puntapié para desarrollar su teoría ('se resisten a mis ideas, algo dice ello de cómo funciona lo social'). Sin embargo, lo que no hace es 'seguir a los actores', y a sus interpretaciones de cómo crean el ensamblaje: Es Latour, y no los científicos, el que -finalmente- sabe cómo funciona la ciencia; y la reacción es un malentendido, de gente que no entiende lo que Latour dice (que no están a su altura a decir verdad).

En realidad, Latour no está dispuesto a eliminar la diferencia entre el analista y el actor. La idea de seguir a los actores es la de seguirlos en sus controversias (que crean los ensamblajes) y negar al analista su participación en ese espacio, pero el saber del analista se mueve entonces a un nivel más abstracto: el del estudio de los mecanismos de las controversias. Dejemos a los actores (y a los sociólogos de lo social) a ese nivel, y que creen ensamblajes; los analistas de la TAR -supuestamente humildes- se quedan con un saber más profundo y crucial, el del cómo se arman esos ensamblajes.

Con la TAR, llevamos la teoría a un nivel mayor de abstracción: es una grilla negativa, vacía, relativista que nos permite no sintetizar los ingredientes de lo social en lugar de que lo haga el actor (p 313)

Ahora bien, el caso es que -de verdad- no hay diferencias entre el analista y el actor: los analistas son actores, y los actores son analistas. Todo lo que hacen los actores (explorar y crear ensamblajes)

<sup>10</sup> Dichas apuestas son tratadas en una entrada, 'Las dificultades la teoría. Exponiendo los ensamblajes de Latour' que no fue seleccionada en esta ocasión

es también algo que hacen los analistas, y todo ello es parte de la creación de ensamblajes. Más aún, la separación de niveles ('ustedes están en la controversia, yo examino cómo se hacen las controversias') no es una separación entre agentes: Una de las cosas que hacen los actores en sus controversias es observar cómo ellas se hacen, y lo hacen precisamente para sus construcciones de ensamblajes. En otras palabras, el sociólogo de lo social al intentar describir cosas-como-ensambladas que es parte de la construcción de los ensamblajes, no está haciendo más que lo que hacen los actores en esa construcción. Lo que hace el analista TAR es también parte de ese proceso de creación de ensamblajes -la observación de segundo orden, para usar otro lenguaje, sigue siendo observación. Los analistas son actores particulares, si se quiere, pero siguen siendo actores y parte del mundo social.

### **Ensamblando y ensamblado**

Otro punto complejo dice relación con la relación entre el trabajo de ensamblar y el producto ya ensamblado. En varios puntos del texto Latour nos plantea que la sociología de lo social sí funciona, pero cuando ya estamos ante ensamblados hechos ante los cuales la tarea de ensamblar puede verse como 'finalizada' (o para ser precisos, relativamente estables y podemos olvidarnos de su producción). Pero cuando estamos ante situaciones de 'creación' de ensamblajes, cuando están *in statu nascendi*, entonces es cuando más debiéramos usar una sociología de las asociaciones en vez de la sociología de lo social. Al fin y al cabo: El mismo repertorio que resulta tan adecuado para guiarse a través de la sociedad, nos paraliza en tiempos de crisis (p 346)

Sin embargo, la separación tan clara de momentos de ensamblaje (de producción) y momentos de ensamblado (de algo ya producido) no creo que sea muy acertada. En todo momento estamos en producción y estamos ante cosas ya producidas, y todo ello es parte de un mismo proceso. En los momentos de más estabilidad hay tendencias de modificación, y en los momentos de mayor controversia sobre ensamblajes hay ensamblados ya dados. La sociología de lo social y la sociología de las asociaciones son, ambas, si se quiere usar ese lenguaje, parte de toda descripción. Pero más allá de lo anterior, lo central es insistir en la equivalencia de ambos procesos. Los sujetos, lo hemos dicho en otras entradas, crean realmente. Y luego lo producido ha de verse en la misma operación que la producción.

### **El estatus de los otros actantes en el análisis.**

El capítulo en que Latour discute más largo el hecho que el análisis no debe reducirse a los seres humanos se llama 'los objetos también tienen agencia', y es un llamado inclusivo: No estudiemos sólo humanos sino también a todos los intermediarios de los ensamblajes (entre los cuales se encuentran objetos, que han de ser tomados luego como actantes también). Latour, en todo caso, se precave de recordarnos que los distintos tipos de actantes son diferentes, no está diciendo que los seres humanos operen igual que los otros integrantes; pero ambos han de ser tratados como actantes.

La TAR no es, de ninguna manera, el establecimiento de una absurda 'simetría entre humanos y no humanos'. Ser simétrico, para nosotros, simplemente significa no imponer a priori una asimetría espuria entre la acción humana intencional y un mundo material de relaciones causales (p. 113)

Sin embargo, hay un elemento que Latour no profundiza (ni explícita): El hecho que los ensamblajes que trabaja la TA, en general, siempre tienen humanos (o al menos, seres intencionales). La asociación y las relaciones rebasan con mucho lo que hacen los seres humanos, y bien podemos hablar de relaciones entre 'objetos' (que es lo que hace Tarde, citado por Latour, al hablar de sociedades de estrellas, p 31). Pero el caso es que para analizar a esas asociaciones no se requiere de las herramientas de la TAR. Ellas se vuelven útiles y relevantes cuando en ese ensamblado hay seres intencionales y, en particular, cuando hay seres con comunicación simbólica. Sólo en ellos, se puede decir, la idea que los actantes hablan deja de ser metafórica. La 'ciencias sociales' no son la ciencia de la asociación como tal, sino de las asociaciones en las cuales son parte un tipo particular de actantes.

### **La imposible lucha contra el contexto.**

Latour nos plantea, en muchas ocasiones, que la sociología de lo social opera como si el contexto explicara (contexto que, además, la sociología crítica nos diría que sólo el analista puede conocer). Pero ello es inusable porque lo que debemos ver es como los entramados de los ensamblajes producen sus efectos, no a través de un contexto inespecífico sino a través de las concretas asociaciones que plantea. En la pseudo-entrevista que aparece en la mitad del texto nos dice:

Nunca entendí lo que significa contexto, no. Un marco hace que una pintura se vea mejor, puede orientar la mirada mejor, aumentar el valor, permite establecer la fecha, pero no agrega nada a la pintura. El marco, o el contexto, es precisamente la suma de / factores que no inciden en los datos, algo que todos sabemos sobre los marcos. Si fuera usted, me abstendría por completo de los marcos. Simplemente describa el estado de cosas en cuestión (p 309-310).

Y más adelante en esa misma entrevista nos dice que el «contexto es una porquería» (p 313). En vez de los contextos, que es una forma de pensar en esa materia social que supuestamente explica, describa en su totalidad el conjunto de las interacciones y disuelva el contexto.

Ahora bien, ello es una tarea imposible. Las ramificaciones de todas las asociaciones relevantes son infinitas, y siempre se pueden seguir en nuevas conexiones. Los actantes 'detienen' esas conexiones, y los analistas también han de hacerlo: Porque comparten las mismas limitaciones para observar todas esas descripciones. El atajo, por cansancio, tiempo o pereza, es ineludible y no queda más que dejar de observar cosas como parte del proceso de observación.

Detrás de la crítica imposible al contexto está la forma en que Latour se relaciona con el conjunto. La imagen del centro de mando que usa para ello hace ver al conjunto (el contexto global) como otro lugar local. Ahora bien, el hecho que 'el conjunto' sólo pueda ser observado en lugares locales (el frente sólo es observado desde el centro de mando) no implica que no pueda hablarse de ese efecto conjunto (el frente). El hecho que los resultados agregados no son ningún lugar es algo que Latour no observa -en particular porque va en contra de su intento de eliminar el contexto, y la de romper con la idea de un lugar global que sería la sociedad. Pero creo que es ello es producto del afán polémico de la obra. Se puede seguir y rastrear las asociaciones, pero sigue siendo cierto que hay elementos que corresponden a ese nivel agregado del conjunto (una red sigue teniendo, querámoslo o no, atributos globales -digamos, la separación media entre puntos).

En última instancia, con ello volvemos al punto de partida: La obra de Latour, con toda la corrección de sus apuestas básicas, nos muestra la dificultad para pensar fuera de las categorías usuales y del sentido común de nuestras disciplinas. Pero nos muestra un camino que es interesante de seguir.

## SALAZAR COMO TEÓRICO CRÍTICO

12 Septiembre 2014

La pretensión de esta entrada es defender la idea que Gabriel Salazar puede ser considerado un teórico crítico. Ahora bien, para que esta pretensión tenga algo de sentido es necesario establecer que se considera teoría crítica en el aserto anterior. El paso del crítico al teórico crítico es, obviamente, al menos el paso de una consideración crítica a fundamentarla conceptualmente. Pero más aún, el teórico crítico no es tan sólo el que fundamenta su crítica, sino específicamente quien la fundamenta en la idea que la crítica emerge de las características del proceso social. No es un canon externo que se aplica a la realidad (como un límite hacia el cual la realidad se puede acercar) pero que no proviene de ella: Un canon que puede estar muy fundamentado pero que es ajeno al desarrollo del proceso social. En la medida en que la crítica se basa en lo que se plantea es el propio proceso social y que se hace en nombre de las necesidades de ese movimiento es que uno se acerca al tipo ideal de teoría crítica.

La pretensión entonces de la entrada es, entonces, más clara: La visión de Gabriel Salazar se acerca efectivamente a esa posición.

Habiendo planteado la tesis resulta razonable exponer la evidencia.

Lo primero es defender la idea que Salazar es un teórico. Lo que tomando en cuenta sus planteamientos sobre epistemologías a-históricas de la nación, la constelación G en *Violencia Política Popular en las Grandes Alamedas* (2006, original de 1990) alguien pudiera pensar equivocado. Pero de hecho todo ese capítulo es una disquisición teórica sobre el carácter del conocimiento del mundo social y una defensa de la historicidad (pero además de la perspectiva específica del bajo pueblo). Y ellas son posturas eminentemente teóricas, y de hecho son posturas relativamente normales en el paradigma de la teoría crítica.

Si usamos el reciente *Movimientos Sociales en Chile* (2012) como botón de muestra, Salazar tiene múltiples afirmaciones que implican compromisos teóricos fuertes. Por ejemplo:

Los sistemas institucionales no son ni vírgenes ni mártires, ni esencias perfectas ni contingencias miserables: son, tan sólo, construcciones sociales, temporales, históricas y, por eso, normalmente, imperfectas. Que, por lo mismo, decaen con el tiempo. Y estando febriles, generan patógenos anticívicos, algunos de ellos mortales, asesinos. Y por todo eso agonizan, casi siempre, largamente.

Porque en general, agonizan, pero no saben ni quieren morir de muerte natural (p 59)

En consecuencia, un Estado social e históricamente ajustado debe cumplir para ser tal, al menos tres condiciones estructurantes: legitimidad (producto de una libre y deliberada decisión ciudadana), eficiencia (capacidad para resolver efectivamente los problemas que presenta el contexto histórico para la ciudadanía general y particular) y representatividad (que sus agentes o representantes apliquen de hecho 'la' voluntad ciudadana a 'los' problemas contextuales que la afectan (p 69)

Las anteriores son declaraciones claramente teóricas: Hay un modelo de cómo funciona la sociedad, de cómo funciona el Estado. Las discusiones sobre constelaciones G y P en Violencia Política Popular, o toda el desarrollo de la idea de anomia anti-cívica también son planteamientos teóricos relativamente extensos. Planteamientos teóricos basados en una concepción claramente historizante, pero claramente una concepción de ese tipo es plenamente coherente con una visión de teoría crítica.

Como ya dijimos, la idea de la teoría crítica no es simplemente que se plantea un punto de vista desde el cual se critica normativamente la sociedad. Es una crítica que proviene internamente de esos procesos sociales. La continuación que hace Salazar de las citas anteriores nos muestra de inmediato su talante de teoría crítica:

He ahí el problema. Razón por la que es necesario 'matarlos' y darles piadosa muerte cívica.

Y nunca, que se sepa, se suicidan. Para bien-morir, requieren de la 'acción directa' y la sapiencia eutanásica de su madre legítima: la soberanía ciudadana' (p 59-60)

Un Estado ilegítimo, ineficiente y no representativo (por tanto, enfermo de una letal anomia anticívica) merece, por tanto del Tribunal de la Historia constituido por la ciudadanía general y particular, como única respuesta posible, la pena de muerte (p 70)

En ambos casos se extrae una conclusión crítica, y en ambas se extrae del análisis de la sociedad. Es porque la sociedad tiene determinadas características, porque tiene un *telos* interno -un deber ser que proviene de las características básicas que la constituyen- que se puede criticar la situación actual: Porque en ella no se puede desplegar lo

que corresponde a la sociedad. Como lo plantea más adelante en el libro que citamos:

Podría decirse que un movimiento social culmina (teóricamente) su acción histórica cuando llega a ejercer de modo pleno el poder necesario, no sólo para ajustar aquí o allá el sistema dominante, sino para construir otro nuevo: el orden social que realmente necesita (p 347)

O en una declaración de *Violencia Política Popular*, que sigue la misma lógica:

¿Existe actualmente alguna ciencia que, de modo aproximativo, esté en condiciones de responder a ese movimiento en que una realidad busca su pensamiento? (p 52 Edición LOM)

Luego, dado que la sociedad tiene un movimiento, la crítica proviene del examen de ese movimiento -de esa realidad. Y sólo puede provenir de un estudio que intente dar cuenta y asociarse a ese movimiento de la sociedad. Ello es, finalmente, en su esencia, teoría crítica.

En esta entrada no se ha intentado describir la teoría de Salazar como tal, sólo mostrar que efectivamente hay una imaginación teórica relevante en su obra. Lo cual, al final, no es más que un llamado a las disciplinas que estudian lo social en nuestro país a tomarse en serio: No sólo hay elaboración empírica, hay también elaboración y discusión conceptual, y bueno sería que trabajáramos sobre ello. Tampoco es extraño que una parte importante de dicha elaboración ocurra en la historia, pero como ya lo dijimos en otra ocasión ella es una de las disciplinas más potentes e interesantes en nuestro país.

## LA DIFICULTAD DE LA REPRODUCCIÓN. NOTAS SOBRE LA NOCIÓN DE HABITUS EN BOURDIEU

17 Septiembre 2014

A pesar de todos los esfuerzos de Bourdieu por alejarse tanto del objetivismo como del subjetivismo resulta relativamente común escuchar críticas que lo ubican en una posición objetivista. Por ejemplo:

Thus Bourdieu efforts to 'transcend' the opposition between objectivism and subjectivism in the end seem to boil down to little more than lip service to the intention to transcend it combined with a decidedly objectivist slant in actual practice (Van der Berg, 1998, p 219)

En esto el concepto de *habitus* resulta central: Si el *habitus* es una disposición basada en las circunstancias estructurales ¿qué lugar habría para la acción en ello? Sería un resultado estructural, y las personas simplemente ejecutarían la estructura. Hay un espacio para la acción pero este es relativamente irrelevante. El *habitus* es una forma de reproducción:

Sino que en general la teoría de Bourdieu bien podría ser considerada una teoría de la morfoestasis, pues las diversas prácticas sociales, en la medida en que vienen gobernadas por el *habitus*, contribuyen a la reproducción de las condiciones sociales objetivas en que este ha sido producido. De alguna manera es como si el *habitus* tendiera a su propia reproducción a través de las prácticas de los agentes (Aguilar, 2008, p 20)

Y en esa reproducción el espacio para la acción no parece ser muy relevante, es algo relativamente trivial, 'no es más que' en la siguiente cita de Martuccelli:

El *habitus* es la incorporación de un espacio social estructurado, gracias al cual la historia y la acción de cada agente no es más que una especificación de la historia y las estructuras colectivas de clase (Martuccelli, 2013, p 112)

Incluso entre quienes enfatizan el carácter abierto del *habitus* (o sea, recuerdan la parte que es una estructura estructurante) no pueden dejar de mencionar sus limitaciones al respecto. Hay acción, porque el *habitus* no determina, pero ella no innova:

Sin abundar en sutilezas lógicas, es evidente que una cosa es la contingencia relativa de las prácticas, su no-determinación, y otra su creatividad o su carácter innovador. Nuestra propuesta al respecto es que el concepto de *habitus*, más que fundamentar la creatividad de las prácticas, la presupone y la contempla como posibilidad (Cristiano, 2011, p 50)

En general, entonces la sociología de Bourdieu lo que hace es minimizar la acción, dado que se centra más bien en reproducir la estructura (dentro de ciertos límites, no está completamente determinado). Más allá de lo correcto de estas visiones (¿puede explicar Bourdieu el cambio o la creatividad?), lo que nos interesa más bien es enfatizar un elemento que muchas veces queda escondido en estas discusiones: *El hecho que la reproducción implica un trabajo importante, que*

*requiere de toda la capacidad de acción del agente.* Puede ser cierto que la teoría del *habitus* no de cuenta de las dimensiones por las cuales se la ha criticado, pero es necesario insistir en el papel de la acción en él, un papel no limitado a ocupar los 'grados de libertad' que otorga la estructura.

En relación a sus estudios etnológicos en Béarn (en Francia) Nieto Calleja nos recuerda que:

Bourdieu propone que el individuo es un agente social impulsado por un interés, personal o colectivo (su grupo, su familia) y por ello realiza sus prácticas en el marco elaborado por sus *habitus*. Es decir que, sobre la base de un conjunto reducido de algunos principios normativos, que corresponden a una posición social y una condición material, el agente desarrollará la estrategia que mejor se adapta a sus objetivos. Aplicada al campo de parentesco, esta perspectiva permite mostrar a las personas tomando decisiones cruciales para los matrimonios de sus descendientes; y al hacerlo los agentes determinan, preservan o mejoran la condición social de la familia (Nieto Calleja, 2012, p 484)

Richard Swedberg nos plantea, en relación al análisis de la compra de la casa en *Las Estructuras Sociales de la Economía* que:

As the sales agent knows, most buyers dream of a house that is very far from what they can afford. If they are to end up with a house at all, they typically have to choose something that is quite different from their original vision. The sales agents, in short, have to convince the buyers to settle for less. They have to engage in what Bourdieu describes as 'a work of mourning' (Swedberg, 2011, p 77)

En ambos casos las citas debieran dejarnos en claro que en esas situaciones el actor efectivamente está actuando: No está limitado a repetir una estructura. Para el actor hay mucho en juego (los hijos pueden no casarse o casarse 'mal', la casa puede no venderse o puede comprar/ vender una mala casa). Desde la perspectiva de la reproducción puede que ello no sea muy relevante (en cualquier caso la estructura se reproduce), pero esa reproducción requiere de un actor que está realizando un trabajo que es difícil y que requiere toda su atención.

Lo que nos muestra entonces Bourdieu, con todas las fallas que pueda tener su argumentación, es algo que no debiéramos olvidar: la reproducción de la vida social es una tarea que requiere de todo el esfuerzo de los actores. Y es por ello que el actor es actor en la reproducción. No es extraño encontrar a veces autores (por ejemplo Dubet, 1994) para quienes sólo hay acción cuando se sale de la tradición o de la reproducción, el actor es realmente actor cuando crea algo nuevo. Pero eso implica trivializar el logro práctico de realizar las acciones para la reproducción.

Al fin y al cabo, es desde el punto de vista de la 'estructura' que es trivial lo que sucede en esas situaciones, pero para los actores lo que está en juego es crucial (la diferencia entre que las 'cosas salgan bien' o mal es central para ellos). No deja de ser curioso, entonces, que sociologías que presumiblemente defienden al actor evalúen las situaciones desde el punto de vista estructural, y pierdan de vista lo que es importante para el propio actor.

## A 30 AÑOS DE LA PUBLICACIÓN DE LA CONFLICTIVA Y NUNCA ACABADA CONSTRUCCIÓN DEL ORDEN DESEADO

6 Octubre 2014

En 1984 se publicaba a través de FLACSO *La Conflictiva y nunca acabada Construcción del Orden Deseado* de Norbert Lechner que, a estas alturas, cabría calificar como una de las pocas obras 'clásicas' de la sociología en Chile.

Cumpléndose entonces este año 30 años de su publicación no estará de más escribir algunas reflexiones a propósito del texto. El texto de Lechner es uno de los hitos en una reflexión permanente del autor sobre el carácter de la política, y ello queda reflejado ya en el título de ella. Lo cual nos permite organizar las reflexiones. Porque las dificultades en torno a la política pueden analizarse como formas bajo las cuales los actores evitan enfrentar lo que ese título plantea: Que la política es necesariamente conflictiva, inacabada y que nos obliga a plantearnos el orden que queremos -la utopía.

### **Las tentaciones sobre la conflictiva construcción**

El olvido del carácter conflictivo es el olvido que «la política se basa en el hecho de la pluralidad de los hombres» (Arendt, 2008, p 131). La sociedad, y la política, dice relación con que existen diversas voluntades en su interior, y la construcción política ha de vérselas con el hecho que se hace con otros. Esa relación con los otros, con sus ajenas y diferentes voluntades, es lo que hace necesaria la política. Un

desacuerdo, que como bien recordaba Isaiah Berlin, es sobre las finalidades y los valores, no un desacuerdo superficial: «Cuando se está de acuerdo en los fines, los únicos problemas que quedan son los de los medios, y éstos no son políticos, sino técnicos; es decir, capaces de ser resueltos por los expertos o por las máquinas» (Berlin, 1988, p 187). Si la política es construcción común de la voluntad colectiva, entonces esa construcción es conflictiva debido a esa diversidad. Frente a ello hay dos tentaciones paralelas.

Una la representa la tentación de no escuchar, en otras palabras “yo soy el todo”. Al tener suficiente fuerza para implementar mi posición ya no escucho ni me esfuerzo por integrar la posición del otro. Un resultado final de esta tentación es, finalmente, la tiranía, de la cual ya decía Platón que era el modo más fácil y más rápido para hacer cambios (citado en Arendt, 2000, p 501).

La otra tentación es la del bloqueo, la de insistir en que “sin mí no hay todo”. Los acuerdos o integran a todos o son acuerdos impuestos que son poco válidos. En este punto, el resultado final de dicha tentación es la ingobernabilidad: Todos los actores se transforman en actores de veto y nada se puede hacer.

La construcción del espacio político se logra evitando ambas tentaciones: Cuando se produce una deliberación real, en que hay disposición a la escucha y al diálogo por parte de los actores, pero en la cual la decisión colectiva no se vuelve imposible. Como planteaba Lechner: «Lo que quiero sugerir es que la política trabaja sobre la diversidad social (y no la unidad), mediando la producción y reproducción de la diversidad en el Estado como forma de síntesis. Al enfocar la diversidad evitamos la falsa antinomia de conflicto o consenso» (Lechner, 2007, vol 2, p 227).

### **Las tentaciones sobre la nunca acabada construcción.**

Cuando lo que se olvida es el carácter inacabado de la construcción política, lo que se olvida es la relación con el tiempo y la duración de la actividad política. En última instancia, si la política es creación de algo, ello requiere que lo creado se institucionalice. Al mismo tiempo, no puede pensarse que el momento de creación ocurre sólo una vez: no hay forma en que un determinado arreglo institucional de cuenta de todas las situaciones y desafíos. Construimos para el presente, no para un futuro interminable. También aquí nos encontramos con dos tentaciones paralelas

Por un lado la tentación de la creación permanente y continua, sin que nada se institucionalice. La decisión de hoy será discutida también mañana. El problema aquí es, precisamente, la irresolución

de todas las situaciones, y el hecho que la decisión no se convierte nunca efectivamente en decisión vinculante.

Por otro lado está la tentación del cierre de la discusión: Esto ya fue decidido y por ello no volverá a decidirse nunca más, ya no tiene sentido conversar sobre este tema. Cualquier discusión de nuevo sería amenazar la estabilidad de las reglas del juego.

Nuevamente para construir el espacio político se requiere rechazar ambas alternativas: Saber que lo que se requiere es construir instituciones duraderas, pero al mismo tiempo saber que todo arreglo es provisorio y que puede ser cambiado.

### **Las tentaciones sobre el orden deseado**

En tercer lugar, está el olvido del carácter "deseado" de la construcción política: Que lo que se intenta, pero no se termina nunca de lograr (como consecuencia de su carácter conflictivo y nunca acabado), es un orden deseado. La política es el espacio para que el mundo existente se acerque y se mueva en la dirección de lo que se valora. Pero no sólo de lo que se valora, en última instancia se trata de la utopía como concepto límite (como lo planteaba años ha Franz Hinkelammert): como ideal regulador, como lugar de la tensión entre lo real y lo ideal. Del mismo modo que en los casos anteriores también nos encontramos con dos tentaciones.

La primera concierne con el olvido de la tensión mediante la pretensión que la utopía es posible aquí y ahora, y que es posible realizarla sin preocuparse de eventuales problemas u obstáculos. Lo único que vale es el ideal, y todo lo que se oponga a ello no tiene relevancia, y no hay nada en la realidad que se pueda oponer a su realización, y si lo hubiera, peor para la realidad (*Fiat iustitia et pereat mundus*).

La tentación contraria es la del olvido de la tensión mediante la negación de la preocupación por lo ideal: El mundo es lo que es, y es lo único que importa. La pregunta por una realidad diferente, por los sueños, es rechazada en sí como un sin sentido. La visión 'realista' que frente a cualquier discusión la cierra porque lo que existe es lo único que es posible y porque no se puede esperar nada diferente ('así son todos', 'así ha sido siempre'), y que presenta como pura ingenuidad pensar en términos de idealidades. La tentación del cinismo si se quiere.

Frente a la pura convicción que no se preocupa de las consecuencias y frente a la presunta responsabilidad que olvida toda dimensión ética, es necesario al mismo tiempo recuperar en la construcción política la dimensión ética -que es en torno a un estado deseado, a

una utopía que se intenta esa construcción- y la dimensión de realidad -que las acciones tienen consecuencias y la utopía no es directamente alcanzable.

### **Entre la omnipotencia y la impotencia**

Las tentaciones que hemos visto conforman, si se quiere, dos series: Hay por un lado tentaciones del exceso. En todas ellas lo subyacente es la idea que todo se puede, que no hay límites a la voluntad del actor: Mi propia fuerza es suficiente para realizar mis deseos y no requiero escuchar a nadie; cambio y ejecuto mis decisiones de forma permanente; y puedo lograr mis sueños de inmediato y sin problemas. Es la ilusión de la omnipotencia.

Por otro lado, hay también y al mismo tiempo, tentaciones de la falta. En ellas aparece la idea que es un actor que -para bien y para mal- nada puede hacer porque los límites hacen que lo único que tenga sentido siempre sea quedarse donde se está: A lo más puedo bloquear exigiendo mi incorporación; cualquier decisión tomada fue para siempre y no hay más que hacer; y la realidad es y será siempre la misma. Es la trampa (y la justificación) de la impotencia.

Ninguna de esas visiones es adecuada para construir la política. Entre la idea que no hay límites y la idea que todo es límites es necesario pensar, una y otra vez, el espacio de lo posible: Uno en que la voluntad descubre que no puede hacer cualquier cosa, pero al mismo tiempo descubre que está en ella la decisión de cómo enfrentarse frente a sus límites; y que descubre que con todas las dificultades del caso que sí hay cosas que se pueden hacer, y desfallecer ante el esfuerzo es simplemente una forma de auto-derrota.

La construcción del espacio político es una tarea compleja. Requiere, como hemos visto, de disposiciones por parte del sujeto que no son fáciles, porque requieren continuamente reconocer tensiones y contradicciones. Pero siendo difícil no es una tarea imposible.

Aquí quizás sea útil recordar uno de los más altos encomios que conozco dados a una comunidad política moderna, una que precisamente tuvo que enfrentarse a los problemas de crear nuevas formas y espacios políticos. Es Alexis de Tocqueville hablando sobre la creación de la Constitución de Estados Unidos, en el Capítulo 8 de la *Democracia en América*:

Pero lo que es nuevo en la historia de las sociedades es ver a un gran pueblo, advertido por sus legisladores de que el mecanismo del gobierno se detiene, volver sin precipitación y sin temor sus miradas hacia sí mismo, sondear la profundidad del mal, contenerse durante dos

años enteros a fin de descubrir su remedio y, cuando ese remedio está indicado, someterse a él voluntariamente sin que le cueste una lágrima ni una gota de sangre a la humanidad

Siendo su construcción compleja, es menester reconocer que para hacerlo se requieren las mismas actitudes y las mismas capacidades que se requieren para ocuparlo. En otras palabras, la única forma de poder cumplir con sus exigencias es a través del proceso de intentar cumplirlas. Porque no se puede resolver pensando en que serán otros quienes lo resuelvan, requiere de la propia acción.

Para resumir esas actitudes y visiones nada mejor que citar el texto que el propio Lechner menciona en la conversación preliminar con Moulián y que aparece en la contratapa de la 1a edición de FLACSO. Está en la *Jornada de un Intervenitor Electoral* de Italo Calvino:

En la política, como en todas las cosas de la vida, para quien no es un necio, cuentan los dos principios aquellos: no hacerse nunca demasiadas ilusiones y no dejar de creer que cualquier cosa que hagas puede ser útil

## LA POTENCIA DE LO SOCIAL

21 Noviembre 2014

No deja de ser algo curioso que los sociólogos, y no deja de ser esto algo común en general entre científicos sociales o incluso entre la población, tengan una visión más bien negativa del hecho social como tal: La vida social es siempre una limitación, y cuando se descubre que algo es producto de una convención social eso mismo es motivo suficiente para su crítica. Dado que lo social sería variable y no universal (o al menos, lo que hubiera de universal no se debe al hecho social sino a otras consideraciones, digamos determinismos biológicos o de otra especie) entonces no hay mayor valor en ello. Seremos Rousseauianos y pensaremos que la sociedad sólo pone cadenas en las personas y por ello es negativo, o a lo más Hobbesianos y pensaremos que la sociedad pone cadenas y por ello es positiva. Pero siempre es cadena.

El caso es que, al fin y al cabo, lo social es finalmente potencia (y no en vano ya van 30 años de teoría social indicando que las instituciones limitan y permiten, digamos Giddens decía eso en *The Constitution of Society*, que es efectivamente de 1984). Mas aún, es claro, y Edward O. Wilson ha tenido a bien recordarlo recientemente en *The Social Conquest of Earth* (2012) la vida social es una estrategia altamente exitosa a todo nivel en la biología.

Pensemos en el caso de la ciencia. Cuando los sociólogos dicen e insisten que la ciencia es una actividad social es, precisamente, para -al mismo tiempo- quitarle fuerza a ella: Eso implica que no es objetiva, que reproduce más bien la *doxa* de lo social. Ser objetivo y ser social serían atributos contrapuestos.

Pero eso, a decir verdad, no tiene el menor sentido. La ciencia es una actividad intensamente social y precisamente por eso es tremendamente eficaz y poderosa en producir conocimiento sobre el mundo (de hecho, no estoy diciendo nada nuevo, es la mitad de los argumentos finales de *The Poverty of Historicism* de Popper 2002). La ciencia, claramente, es una actividad académica que requiere la participación de muchos -no es algo individual. Quién escribe papers no puede hacerlo sin referirse a la literatura existente sobre el tema, y construye sobre ella (Riviera, 2013); para no hablar del hecho que tampoco se investiga sólo. Y cómo nos recuerda Ramos en *El Ensamblaje de Ciencia y Sociedad* (2012) he ahí la perspectiva de Luhmann, que no es sólo para decir que hay un teórico que basa su análisis de la ciencia en eso, sino que nos permite darnos cuenta que eso es lo que diferencia a la ciencia de otros elementos. El análisis de Bourdieu sobre campos es útil, pero se aplica igualmente a cualquier actividad social, la lógica del poder funciona de la misma forma, y el interés específico del campo lo identifica y diferencia pero no cambia su operación. Pero sí es algo que distingue a la ciencia el hecho básico de la constitución vía relaciones sociales (vía la referencia a otras investigaciones que es la cita y la revisión de literatura) del conocimiento.

La constitución de la República de las Letras a principios de la modernidad, la intensa correspondencia vía cartas de los científicos y posteriormente (y desde el inicio) la generación de revistas científicas son parte de las actividades que efectivamente permiten que la ciencia despegue en la Europa de los siglos XVII-XVIII. Otras civilizaciones contaron con estudiosos observadores de la realidad, personas con una mirada naturalizante del mundo, o con altas habilidades técnicas y alto rigor. Pero era la constitución de un sistema de comunicaciones lo que diferenció el surgimiento de la ciencia. E incluso la Astronomía, que al fin y al cabo, estaba ya constituida con anterioridad a ese despliegue, es también un lugar donde las comunicaciones para establecer hechos y observaciones ya se había desarrollado: Se necesita una comunidad para realizar todas las observaciones pertinentes.

La construcción de los datos es una actividad conjunta, y precisamente porque es conjunta es que funciona: Si cada investigador

tuviera que partir de cero y crear todos sus datos y material, claramente jamás se terminarían de constituir datos más o menos objetivos. Es la actividad social de múltiples científicos que trabajan a partir de lo que otros hacen lo que permite plantear que la alquimia no tenía sentido y la fuerza de gravedad sí, que los dragones no existen pero sí animales con un solo cuerno, no es algo que fuera evidente al inicio de las investigaciones -donde antes de realizarlas toda posibilidad es efectivamente posible.

Si la ciencia tiene eficacia, y si permite conocer de alguna forma el mundo es precisamente porque es una de las actividades más intensamente sociales en existencia. Sólo porque es social es que ha permitido la generación de conocimiento que supera con creces a lo que cualquier individuo puede producir o comprender. La vida social nos permite hacer cosas que simplemente no podemos realizar cada uno por su cuenta, nos permite hacer más cosas. Lo que no deja de ser, para recordar a quién se ha transformado en mi pensador favorito, puro Spinoza -y de hecho, es buena parte de la interpretación de Negri al respecto en la *Anomalía Salvaje* (1999): Que pensamos lo social en términos de poder (*potestas*) y no de potencia (*potentia*).



# 3

---

## MEDITACIONES SOBRE LA PROPIA DISCIPLINA

---

### DEL FRACASO DE LA SOCIOLOGÍA

2 Noviembre 2006

Por alguna extraña razón, tengo un cierto impulso a criticar la sociología de manera recurrente. Siendo hoy 2 de Noviembre de 2006, la crítica sigue la siguiente forma:

No hubo que esperar a la sociología para tener discursos racionales sobre la sociedad. Con ello me refiero a que antes de la sociología había discursos que fueron no sólo morales sobre la vida social (¿qué es bueno? ¿qué es legítimo?) sino que también -y a veces sólo- discutieron sobre como ella funciona. Y existía toda una larga tradición para observar la vida social como algo que es producido por los seres humanos y no por la divina providencia. O sea, un discurso no trascendente sobre la vida social, sino 'naturalista', en el sentido que busca causas naturales para los fenómenos de la vida social.

Digamos, para usar un texto que a los sociólogos suele gustarle y del cual suelen apropiarse, *La Democracia en América* de Tocqueville. De hecho, ese texto no es sociología -no usa ninguna de las bases conceptuales de la disciplina a decir verdad (tradicción / modernidad; el concepto mismo de sociedad etc.)<sup>1</sup>. Nos apropiamos de él simplemente porque nos parece muy interesante, pero el caso es que, aparte de alguna forma de orgullo disciplinar, un texto no se convierte en parte de la sociología, en producto de la sociología, sencillamente porque los sociólogos encuentran provechoso leerlo. Al fin y al cabo, muchos encuentran provechoso leerlo.

---

1 En un blog uno puede darse esos lujos de decir frases sin fundamentarlas demasiado; pero en un libro ello es menos permisible. Ahora bien, fundamentar esas afirmaciones tomaría varias páginas. Con todo, aunque Tocqueville usa las palabras, todavía sostengo que no usa los conceptos que los sociólogos piensan cuando usan esos términos

Ahora, dado que era posible sin sociología decir muchas cosas interesantes, muchas cosas razonables, y muchas cosas verosímiles (por no decir verdaderas) sobre la vida social, ¿qué aportó la sociología?

Y vamos a ser más precisos. Con aporte de la sociología no nos vamos sólo a referir a lo que los sociólogos pueden haber aportado, sino a que sus aportes requieran el instrumental específico de la sociología, de sus conceptos, métodos y formas. En otras palabras, lo que va más allá de Tocqueville. El aporte de la sociología, entonces, puede pensarse como todo aquel aporte al conocimiento de la vida social que no hubiera sido comprensible por Tocqueville, que hubiera requerido que Tocqueville se dedicara a estudiar el asunto. Todos los aportes que Tocqueville pudiera haber entendido sin mayores problemas, que uno puede pensar que Tocqueville se dedicara a leer el texto y pudiera seguirlo sin mayor preparación, no requieren de la sociología.

Bajo ese baremo dudo mucho que tengamos de hecho algún aporte por parte de la sociología. ¿Qué conocimiento ha aportado la sociología? ¿Qué cosas sabemos de lo que pasa en la vida social que podamos decir se le deba a la sociología? Puedo pensar en lo que ha aportado la antropología, incluso la vilipendiada economía, pero de sociología no mucho. Creo que, de hecho, el principal aporte de la sociología fue su influencia en la historia; la cual sí ha aportado al conocimiento.

De hecho, hoy 2 de Noviembre, se me ocurre que quizás Bourdieu (*La Distinción, Las Estructuras Sociales de la Economía, Las Reglas del Arte*) puede ser un aporte real al conocimiento de la vida social, y que es un conocimiento que requiere de la sociología como tal. Y quizás otras cosas pueden pensarse como aportes (las redes). Buena parte de la sociología, y de lo que pasa como aporte de la sociología, ha consistido en decir 'para estudiar esto se requiere de una aproximación social', 'tal ámbito es influenciado socialmente', pero hasta que no quede claro en que consiste esa aproximación, que es lo que se puede decir desde la sociedad, lo que tenemos es un manifiesto pero no un aporte al conocimiento. Como manifiesto y como recordatorio puede ser útil, pero como aporte al conocimiento de la vida social sigue siendo nulo. Es un llamado a realizar una tarea que puede ser relevante, pero no es la realización de esa tarea.

En ese sentido, y en general, no creo que hayamos avanzado mucho más allá de lo que un discurso 'naturalista' (pero no sociológico) sobre la sociedad pueda haber dicho. Al fin y al cabo, y volviendo al ejemplo inicial, ¿la sociología ha producido una interpretación y

una descripción de una sociedad que sea claramente mejor que lo que podía hacer Tocqueville antes que la disciplina apareciera? No me parece para nada claro, y mi prejuicio personal es que de hecho no es así.

## A PROPÓSITO DE LA UTILIDAD DE LA SOCIOLOGÍA

24 Septiembre 2010

Hace unos días atrás, leyendo el blog La Pala me encontré con un escrito sobre la utilidad de la sociología<sup>2</sup>. En el texto se dicen muchas cosas que a mí me parecen esencialmente correctas sobre lo que se hace en sociología. Como por ejemplo: 'Dicho de otro modo, a muchos sociólogos les interesa más el fundar programas de acción política reformista (v.g., Alain Touraine, Norbert Lechner, Tomás Moulian, entre otros) que programas de investigación'. Y además plantear que eso está de lo más bien, pero para cosas normativas hay tantas cosas mejores que la sociología.

Pero hay algo en el texto que creo equivocado

Nosotros parecemos estar en una época de indiferencia, a juzgar por el peso reducido que tiene la sociología en la discusión pública. Más allá de que el libro de Tomás Moulian haya sido un best-seller, de que Villegas tenga tribuna en todos los medios masivos o de que los estudios de opinión se publiquen en todos lados, sigue pareciendo que la disciplina es poco influyente, que la investigación más académica se toma poco en cuenta y que, al fin y al cabo, nadie entiende muy bien en qué estamos, ni siquiera nosotros. Es decir que, a pesar de que Chile ha vivido una serie de transformaciones económicas, sociales, culturales y políticas, el lenguaje sociológico (tradicición – modernidad; comunidad – sociedad; diferenciación funcional, etc.) no aparece demasiado en la discusión pública.

Ahora, ¿por qué la utilidad de la sociología se mide en torno a cómo influenciamos la discusión pública? Es cierto que ese sería el lugar que, probablemente, más nos gustaría ocupar y el que ocupamos por un tiempo; y que el tema que los economistas lo ocupen ahora sea motivo de tirria para más de uno. Pero creo que efectivamente la sociología ha tenido influencias fuera del ámbito de la discusión

---

<sup>2</sup> El link de esa entrada aquí: <http://www.lapala.cl/2010/1a-sociologia-sirve-para-algo>

pública (creo que hay más de un programa de políticas públicas que fue diseñado por sociólogos en los últimos años, y conozco algunas intervenciones en diversos mercados que también tienen esa proveniencia).

En más que una forma, el tratar de abandonar el 'discurso ideológico' y cambiarlo por una labor profesionalizante (digamos, no es sólo Tironi quien cambió los libros por las consultorías), tuvo ese efecto: Una sociología cuya utilidad opera a escondidas de la sociedad, en vez de hacerlo en la plaza pública. Es posiblemente una mala forma de ser 'útil', y en particular puede ser una muy mala para la sociología. De hecho, creo que ella tiene más capacidades para dar mapas a la plaza pública que para elaborar políticas públicas en realidad. Pero sigue siendo una forma de ser 'útil'.

Aunque posiblemente me siento más cerca del sentimiento de Jean Botteró, especialista en el Medio Oriente antiguo, que alguna vez publicó un artículo, a propósito de su disciplina, intitulado 'En defensa de una ciencia inútil'. Por otro lado, siempre me he sentido a gusto con el puro deseo de conocer más sobre el mundo social a decir verdad.

#### SOBRE LA IMPORTANCIA DEL ESTUDIO DE REDES SOCIALES

8 Noviembre 2011

Por otros motivos entré (a veces realmente estar estudiando el doctorado tiene ventajas) al *Journal Citation Reports* de Thomson Reuters y aproveché de hacer las comparaciones entre revistas.

Bueno, y para entrar en el tema que nos convoca en el título sobre la importancia de las redes sociales, uno puede analizar la suerte de la revista central sobre el tema -*Social Networks*- y su ubicación en los distintos índices dentro de la sociología:

Tabla 2: Revista Social Networks entre Revistas Sociología (2011)

Índice	Ranking
Factor de Impacto	14
Factor de Impacto en 5 años	4
Índice de Inmediatez	4
Puntaje de Influencia de Artículo	5

Aparte del factor de impacto, queda en los 4 o 5 primeros lugares (luego de las 3 primeras que siempre son las mismas: *American*

*Journal of Sociology*, *American Sociological Review* y el *Annual Review of Sociology*). Y para ciencias sociales, en realidad, el factor de impacto en 5 años me parece más representativo que el factor de impacto general, que mide 2 años. Este último resulta es algo corto para los patrones de uso de nuestras disciplinas: la vida media de un artículo en sociología es más de 10 años así que claramente el de 5 años es mejor.

En otras palabras, luego de las revistas generales más importantes, la revista temática más relevante en la disciplina es *Social Networks*. Algo que es además relativamente reciente. Los gráficos del *SCImago Journal & Country Rank* son claros en mostrar la influencia creciente de la revista: De 51 citas el año 1999 a 293 el año 2010<sup>3</sup>.

Para más abundancia, en el año 2011 sobre el tópico redes sociales se han publicado 3.207 papers en revistas ISI y ellos han sido citados por 790 artículos (en lo que lleva de este año).

En cualquier caso, el tema definitivamente se transformó en unos pocos años de ser uno relativamente menor y específico, en uno de los principales temas de investigación y publicación

Por supuesto, parte de esto es pura moda (como capital social). Entre los usos metafóricos de las redes sociales y el tema de redes digitales se toman no pocos artículos. Pero buena parte de los artículos citados, y en particular los mencionados en la revista analizada, son bastante más serios.

## ANTROPOLOGÍA Y SOCIOLOGÍA. UNA NOTA SOBRE MÉTODOS CUALITATIVOS EN DOS DISCIPLINAS

12 Octubre 2012

Revisando para una clase de metodología el libro editado por Manuel Canales (2006) sobre *Metodologías de Investigación Social*, me di cuenta que en el listado de técnicas cualitativas sólo están representadas técnicas de entrevista. Lo cualitativo es, finalmente, un análisis de discursos.

Ahora bien, eso es muy extraño (y lo extraño también es no haberlo notado antes). Porque en antropología, la técnica cualitativa clásica es la etnografía; que no puede reducirse, para nada, a una operación de entrevista. Lo que desaparece en el texto, entonces, es todo lo relacionado con la temática de la observación y de su integración con otras técnicas.

<sup>3</sup> El link de *SCImago* es <http://www.scimagojr.com/journalsearch.php?q=25987&tip=sid&clean=0> Claro está el lector deberá tomar en cuenta que los datos de esta entrada ya están desactualizados

Y esto tiene que ver, creo, con un tema disciplinario. El texto de Canales es un texto escrito por sociólogos para sociólogos, y la introducción de lo cualitativo en la disciplina (y en particular en Chile) ha estado centrada en el tema del discurso. El sentido se piensa como algo inscrito en discursos y en textos. Y lo social se piensa en términos de ese sentido.

Pero reducir el sentido al discurso y al texto (y esto sin entrar siquiera al tema de reducir lo social al discurso y al texto) no tiene mucho sentido. El sentido es (también) algo que está inscrito en las prácticas, y las prácticas no se dejan abordar solamente como texto. Es por ello que hay que observarlas -y es por ello que se inventó la etnografía.

Ahora, tampoco hay que olvidar que las prácticas incluyen habla, y que lo que intentamos es recuperar sentido. En otras palabras, una observación interna, no una externa. La observación cualitativa incluye conversación. Pero claro está, eso es ya sabido en antropología, y por eso es la etnografía el método clásico para investigar cualitativamente.

Si la entrevista es un medio para indagar sentidos en los discursos; la etnografía es un medio para indagar sentidos en las prácticas. Lo que no debiera olvidarse en sociología es lo que la antropología siempre supo: el sentido no se puede pensar solamente como discurso.

## LA FÍSICA DE LO SOCIAL

15 Mayo 2013

Una característica relevante de la investigación sobre la vida social en la última década es el creciente interés que han tenido los físicos en estos temas<sup>4</sup>.

Esta irrupción se ha desarrollado por más tiempo en redes sociales, por lo que puede ser de interés observar la dinámica que se observó en ese tema. Freeman (2011), al revisar este proceso, plantea los siguientes hechos básicos: Primero, que los físicos se incorporaron al tema sin conexión con la literatura sociológica, 'reinventando' la rueda en varios casos. Segundo, que a pesar de lo anterior efectivamente su ingreso trajo una revolución, tanto en el sentido cuantitativo como en muchos aportes que eran genuinamente nuevos. Tercero, que la reacción inicial de la sociología fue de rechazo al hecho que

<sup>4</sup> La entrada original tenía una serie de tablas, sin embargo el análisis de ella queda superado por una entrada posterior en este mismo capítulo, El Crecimiento de la Física Social, por lo cual se elimina en esta edición

los físicos se incorporaran al tema sin tomar en cuenta los aportes de la ciencia social, algo que también hizo notar Bonacich al revisar esa literatura (2004). Cuarto, que posteriormente al rechazo e incompreensión inicial, se ha dado un proceso de *rapprochement* entre ambos campos –con invitaciones a conferencias de la otra disciplina y publicaciones cruzadas; o revisiones de esa literatura para beneficio de sociólogos (Crossley, 2008).

Si bien algunos de los elementos de conflicto son, quizás, de no demasiada importancia –reclamar porque otras disciplinas entran en el propio campo es natural como primera reacción- hay otros elementos que son más relevantes. Al fin y al cabo, que en un área donde existían puntos de contacto, y donde ya existía una cierta relevancia del formalismo matemático, ocurriera que la incorporación de los físicos trajera cambios importantes al campo es indicativo. Sus preocupaciones y modos de análisis son lo suficientemente distintos que, incluso tras decenas de años de trabajo en las ciencias sociales sobre un tema en particular, como el del mundo pequeño, la primera incorporación de físicos al tema (Watts y Strogatz, 1998) implicara un aporte importante.

Más allá de la irrupción cuantitativa, es interesante observar las características (y diferencias) que ocurren cuando la comunidad física se introduce en estas temáticas.

Un examen más atento de los primeros textos de incorporación –el modelo de Watts del mundo pequeño (Watts, 1999; Watts y Strogatz, 1998) y la idea de Barabási (2002) sobre redes libres de escala (*scale-free networks*)- nos entrega pistas al respecto. Ambos textos, contra Freeman (2011), de hecho en sus antecedentes discuten literatura de ciencias sociales (Watts 1999, p 12-23; Barabási 2002, p 25-44). En ambos casos, y esto se repite en otros textos de física, el análisis está más centrado en textos clásicos –el experimento de Millgram sobre los seis grados de separación y el artículo de Granovetter sobre *The Strength of Weak Ties*- que en más recientes, pero de hecho al menos Watts no reduce sus citas a esos textos y el libro de Barabási es más de divulgación y menos técnico.

Sin embargo, más allá de ese reconocimiento, es cierto que sus marcos conceptuales y analíticos poco deben a las ciencias sociales. En ambos casos uno puede plantear que los textos observan que la sociología ha descubierto quizás un tema interesante (por ejemplo, puentes entre grupos en Granovetter) pero no una teoría o modelos que permita comprender ese tema. Así, por ejemplo, ¿cómo se generan este tipo de estructuras de red? ¿Qué consecuencias tienen esas estructuras para entender diversas dinámicas? Que son precisamen-

te a lo que ambos textos se abocan: generar modelos formales para describir y explicar estas estructuras y exploraciones de sus consecuencias (por ejemplo como estas ideas afectan nuestra comprensión de las dinámicas de dispersión de enfermedades, Watts 1999, p 165-180; Barabási 2002, p 131-142). Es esta preocupación por las dinámicas lo que plantea la revolución que Freeman (2011) indicaba, y algo manifiestamente ausente en el manual de análisis de redes sociales más clásico, el de Wasserman y Faust (1994).

En algunas reseñas más recientes de la literatura física sobre la vida social se sigue observando esta misma tendencia. Un texto de Castellano, Fortunato, y Loreto (2009) que revisa la literatura de física estadística sobre dinámicas sociales plantea que:

In social phenomena the basic constituents are not particles but humans and every individual interacts with a limited number of peers, usually negligible compared to the total number of people in the system. In spite of that, human societies are characterized by stunning global regularities. There are transitions from disorder to order, like the spontaneous formation of a common language/culture or the emergence of consensus about a specific issue. There are examples of scaling and universality. These macroscopic phenomena naturally call for a statistical physics approach to social behavior, i.e., the attempt to understand regularities at large scale as collective effects of the interaction among single individuals, considered as relatively simple entities (Castellano y cols., 2009, p 591).

La idea general entonces es establecer algunas variables que sintetizen el comportamiento de un sistema, cuyas dinámicas dependen de interacciones sociales. Los modelos simplifican y abstraen, y en ello pierden realismo, pero ganan en universalidad (y de hecho varios modelos pueden aplicarse a redes biológicas o de otro tipo) y buscando que los sistemas modelados al menos den cuenta de algunos atributos básicos.

Al mismo tiempo la relación entre modelos y datos es central. Aquí uno puede observar un manifiesto al respecto, publicado de manera significativa en la revista *Science* y elaborado por sociólogos, físicos y otros investigadores, titulado *Life in the Network: the coming age of computational social science* (Lazer y cols., 2009) que plantea todos los posibles beneficios que la recolección de una gran cantidad de datos (sobre uso de redes sociales en Internet, sobre uso de telé-

fonos celulares y otros) para las ciencias sociales<sup>5</sup>. De hecho, la disponibilidad de datos es algo que esta literatura observa como diferenciadora y específica a sí misma en relación a otras aproximaciones sobre sistemas complejos: «This data inspired methodology is an important shift compared with earlier takes on complex systems. Indeed, in a survey of the ten most influential papers in complexity, it will be difficult to find one that builds directly on experimental data. In contrast, among the ten most cited papers in network theory, you will be hard pressed to find one that does not directly rely on empirical evidence» (Barabási, 2012, p 15). Más aún, se observa que es la primera vez que se puede tener una aproximación científica sobre estas dinámicas porque por primera vez tendríamos una gran cantidad de datos sobre esas dinámicas (los datos de llamados telefónicos son datos de comportamiento real de interacción en última instancia).

La formalización de la dinámica de las interacciones es el eje de toda esta literatura. Y estas aproximaciones se usan incluso en ámbitos que un sociólogo pudiera pensar requieren metodologías puramente cualitativas –como por ejemplo, dinámicas de lenguaje o de cambio cultural.

¿Cuál es la relevancia de lo anterior? Podemos observar que cuando las ciencias físicas se empiezan a preguntar por lo social lo hacen usando su propia lógica y costumbres, muy alejadas de las de las ciencias sociales. La física ha realizado muchos cambios internos, pero la idea que se entiende un fenómeno cuando logro tener un modelo dinámico formal, que las pérdidas de ese modelamiento son inferiores a la ganancia en comprensión producto de esa modelación, que trabajar en términos de las interacciones entre los elementos y de ahí construir los resultados del sistema es una forma adecuada de investigar, siguen siendo centrales. Es una comunidad que sigue manteniendo que para analizar cómo las dinámicas generales se van construyendo lo que tengo que hacer es partir de las dinámicas de los componentes del sistema.

Plantear que los temas asociados con la emergencia o la complejidad implica un nuevo paradigma en las ciencias que supera la vieja visión de las ciencias, o que una aproximación centrada en las redes y relaciones también abandona pretensiones de una ciencia explicativa (ver el resumen de Orchard 2011 al respecto) no deja de ser extraño para una comunidad cuyas herramientas concretas para trabajar estos temas no ha implicado esos cambios.

---

5 Después de escribir esta entrada leí otro artículo, más reciente, que también es un manifiesto por este tipo de investigación, Conte y cols. (2012)

En última instancia, uno podría plantear que los físicos nunca han estado muy alejados de lo que decía Ernest Rutheford: 'all science is either physics or stamp collecting'. El hecho que los físicos se estén introduciendo a estudiar procesos sociales implica un reconocimiento que los procesos sociales pueden estudiarse científicamente, y al mismo tiempo plantear que ese conocimiento no existe en la actualidad (o a lo más sería filatelia). Lo cual implica, a su vez, pensar que los 'problemas' con las ciencias sociales no están en su objeto de estudio, sino entre quienes lo estudian.

La anterior coyuntura representa un desafío relevante para la sociología: La aparición del interés de una disciplina, que tradicionalmente se percibe a sí misma como la reina de las ciencias y que claramente tiene mayor seguridad en sí misma y mayor prestigio general, en los temas de la sociología –y que no evalúa de forma particularmente positiva el esfuerzo intelectual del campo-, no deja de ser relevante en términos de los usos y relevancia intelectual de nuestra disciplina.

Cómo la sociología se relaciona con esta mirada afectará de manera relevante las dinámicas del campo en el futuro. Lo que habría que evitar es la reacción simplemente defensiva o la de no tomar en cuenta estos cambios.

Ahora bien, una falta de respuesta de la Sociología frente a estos desafíos probablemente no tenga muchas consecuencias para la práctica y operación de la disciplina, para la profesión de sociólogo. Sigue siendo cierto que las ciencias sociales son parte intrínseca del funcionamiento de las prácticas de las sociedades modernas (Ramos Zincke, 2012). Pase lo que pase, probablemente siga siendo útil realizar, por ejemplo, encuestas de opinión pública sobre política, o encuestas de empleo. En algún sentido, todo seguiría de manera normal.

No responder a ese desafío más bien puede tener consecuencias en términos de la sociología como labor intelectual. Los estudios realizados por los sociólogos pueden que sigan teniendo sentido o al menos sigan realizándose como parte de la rutina operacional de diversas organizaciones; pero la sociología como un campo que intenta comprender la vida social, y tiene tradiciones de pensamiento específicas sí puede encontrarse en peligro. La relevancia intelectual de la sociología es lo que finalmente está en juego; y la sociología bien podría reducirse a un saber útil y práctico, una técnica de administración, pero desprovista de cualquier interés para una comprensión de la realidad.

La falta de respuesta a la física de lo social bien podría condenar a la sociología a ser una contabilidad social.

UNA IDEA SOBRE UNA MALLA CURRICULAR PARA SOCIOLOGÍA  
23 Mayo 2013

Algunas veces uno piensa cosas que no tienen mucho sentido, ni claramente tienen alguna oportunidad de ser relevantes. En esa categoría queda lo siguiente que son algunas ideas sobre una malla curricular para una carrera de Sociología, que se muestran en la Figura 1.

Figura 1: Idea Malla Curricular para Sociología

Semestre I	Semestre II	Semestre III	Semestre IV	Semestre V	Semestre VI	Semestre VII	Semestre VIII
Introducción Sociología	Clásicos	Contemporánea	Acción	Habermas	Luhmann	Archer, Giddens Bourdieu	ANT y Crítica
Epistemología	Proceso Investigación	Cualitativas I	Cualitativas II	Cuantitativas I	Cuantitativas II	Análisis de Textos	Análisis de Datos
Pensamiento Social y Político	Probabilidad	Estadística infer, regresión	Estadística (multivariada)	Estadística (multivariada)	Álgebra Lineal y Cálculo	Sociología Matemática	Redes Sociales
Sociedades Modernas	Sociedad contemporánea	Chile contemporáneo	Estratificación y Desigualdad	Investigación de Mercado	Desarrollo Organizacional	Políticas Públicas	Desarrollo Comunicatorio
Lógica	Demografica	Microeconomía	Macroeconomía	Electivo Profundización	Electivo Profundización	Electivo Profundización	Electivo Profundización
Antropología	Sicología	Historia Social AL	Historia Social Chile	Formación General	Formación General	Formación General	Formación General

Para la construcción de esta malla se pensó en lo siguiente.

1. Las carreras de Sociología en Chile se caracterizan porque al mismo tiempo preparan a alguien para una labor profesional (en ámbitos muy diversos) y preparan académicamente. Ahora, de hecho hay una cierta unidad general en todo esto porque la labor central del sociólogo, sea donde sea que trabaje, es la de investigar.
2. En ese sentido, la idea es generar una malla que produzca un investigador del ámbito social, que tenga algún nivel de preparación ya sea para el ámbito profesional como para el académico. Esto implica que la enseñanza de sociología se ordena usualmente en torno a traspaso de habilidades para investigar más que para transmitir el conocimiento que ha adquirido la disciplina. Y eso es algo que intentamos mantener.

3. Normalmente para dar cuenta de ello hay dos líneas centrales en las mallas: teoría y metodología. Al fin y al cabo para investigar se requieren conceptos y herramientas. Aunque no es mucho lo que me guste esta distinción, dado lo central de ella para la disciplina difícil resulta obviarla. La idea aquí fue darle igual peso a ambas líneas centrales (ambas tienen 1 curso por semestre durante toda la carrera).
4. Dentro de teoría la idea fue concentrarse en teorías actuales. Hay un semestre de clásicos (en el cual incluiría hasta Parsons), que puede ser limitado dado lo central de ellos en la tradición, pero por otro lado tener sociólogos que conocen bien los clásicos pero no la discusión posterior de la disciplina tampoco es tan adecuado. En relación a teorías contemporáneas la idea es tener un semestre de mirada general a todas ellas, y luego tener varios semestres dedicados a cada una de las principales teorías (elección de las cuales, claro está, bien podría mejorarse).
5. Dentro de metodología la idea fue darle igual peso a cualitativo y cuantitativo (con un *caveat* que veremos a continuación). Además se intenta primero ver las técnicas y luego en cada caso un semestre de análisis -entendido como estrategias y herramientas de análisis, en particular recordando que análisis cuantitativo no es estadística. En particular, la idea era -aunque no aparece en el gráfico- tener los siguientes cursos: En metodología cuantitativa tener un curso de diseño de cuestionarios (y no sólo de índices y escalas como tuve en mi pregrado) y otro relativo a diseño de muestras. En metodología cualitativa tener tanto un semestre dedicado a las diversas técnicas de entrevista y otro dedicado a técnicas de observación. En Sociología tendemos a reducir, lo dijimos en otra entrada, lo cualitativo a entrevista y claramente es mucho más amplio.
6. El *caveat* mencionado anteriormente es que matemáticas se convierte en una línea aparte y que no se reduce a estadística. La secuencia de estadística es 3 cursos más uno previo de probabilidad (dado lo central que es entender probabilidad para poder desarrollar un razonamiento estadístico adecuado creo que es útil dedicarle un semestre completo). Pero los usos de las matemáticas en Sociología van más allá de la estadística -aun cuando para el ejercicio puramente profesional quizás sea suficiente- y en ese sentido se agregaron otros cursos. Si bien

hay mallas de Sociología en las cuales, por ejemplo, se integra un curso de cálculo o se pasan matrices, después no hay cursos donde estas herramientas se usen<sup>6</sup>. La idea de tener un curso de sociología matemática y uno de redes sociales es la de tener modelos analíticos que usen herramientas matemáticas (que vayan más allá de la estadística).

7. Hay otra línea, que aparece en varias pero no en todas las mallas en Chile, que es más bien 'empírica' si se quiere: cursos dedicados al análisis de la sociedad. Dentro de la cual, dado que ha sido tan central a la tradición y a los intereses de la disciplina, se incorpora un curso de estratificación. Al fin y al cabo, una cosa es que una carrera de sociología enseñe centralmente a investigar, otra cosa que no enseñe al menos algunas cosas sobre lo investigado.
8. Una línea, más pequeña y que aparece después de la anterior, es una más profesional. Dado que la mayoría de los que estudian Sociología terminan trabajando profesionalmente al menos un curso en cada una de las que parecen ser las líneas más comunes no deja de ser relevante. Al mismo tiempo, dado que las personas se mueven a lo largo de su vida profesional supongo que es mejor tener una exposición a cada una de ellas en vez de especializar en pregrado.
9. Además las secuencias normales de cursos auxiliares de otras disciplinas del ámbito social, de algunos electivos y de cursos de fuera del área.
10. Un último punto de alguna importancia: ¿Y el carácter crítico de la disciplina? Si bien hay cursos de teoría crítica y algunos elementos críticos pueden aparecer en otros cursos (por ejemplo investigación-acción) es cierto que no tienen mucho peso. Por otro lado, ¿cómo ese carácter se puede traspasar a una serie de cursos? Si alguien tiene ese talante usará las herramientas recibidas con esa dirección, pero no tengo claro que sea enseñable.

---

6 Aunque en la fundamentación de la estadística aparece el cálculo y matrices, dada la forma en que se enseñan esas materias a estudiantes de sociología la conexión no es comprensible

## EL IMPERIALISMO EN CIENCIAS SOCIALES, O DE LA PECULIAR SITUACIÓN DE LA CIENCIA POLÍTICA

25 Octubre 2013

La economía impuso a las otras disciplinas de las ciencias sociales el imperialismo económico: la idea que el actor racional que es fundamento de sus teorías es la mejor explicación del comportamiento. La sociología, a su vez, había hecho lo mismo con su propia versión de imperialismo: la sociología como la ciencia base del estudio de lo social, desde la cual se podía entender todas las otras. Y de la antropología también podemos decir que ha experimentado también sus tentaciones de realizar un imperialismo cultural, la idea que todo es cultural y simbólico.

La ciencia política tiene la particularidad de no haber sucumbido a ninguna tentación parecida. Es explícitamente una disciplina dirigida a abordar un campo específico de la vida social: el poder al interior de las instituciones políticas, al interior del Estado. Tomando en cuenta que los imperialismos son, finalmente, facilismos y equivocaciones, esto bien puede leerse como una alabanza hacia la ciencia política, que en su humildad bien nos podría enseñar al resto.

Pero no es esa la intención de esa entrada. Es cierto que los imperialismos son, sin excepción, equivocaciones: Todo puede ser cultural, pero la cultura no lo es todo; las relaciones sociales pueden ser fundamentales para cualquier entrada en la vida social, pero no agotan todas las perspectivas; y la perspectiva de la acción racional puede aplicarse a cualquier ámbito, no hay necesidad de reducirlo a la vida económica, pero no todo es racional. Y sin embargo esos límites sólo podemos establecerlos con claridad cuando exploramos esos puntos de vista hasta su respectivo límite, cuando los usamos todo lo que pueden dar e incluso más allá. Pero para realizar ese esfuerzo, para poder indagar en cuanto pueden dar esos puntos de vista, requerido es finalmente el imperialismo: la idea de salirse del lugar más obvio de aplicar ese punto de vista y aplicarlo sin resquemores donde sea.

En última instancia los imperialismos son tentaciones del entusiasmo por una idea teórica o un concepto. Y el entusiasmo que suele conducir al error posee, en cambio, la inestimable virtud de permitirnos crear. Por todas sus faltas nada de valor es creado sin entusiasmo. Si bien resulta necesario después recortar lo recogido por él, bien se lo necesita para tener algo que recoger. La tentación imperialista es una equivocación fructífera.

En ese sentido, el hecho que la ciencia política se haya autolimitado es una limitación del potencial de esa disciplina. O para decirlo

de otra forma: El poder es uno de las dinámicas básicas de la vida social, y bien sabemos que cruza distintos y diversos ámbitos. Usar el poder como el elemento sobre el cual basar un imperialismo sería, claro está, una equivocación; pero alguien que estuviera convencido de su potencial e importancia y lo aplicara sin remilgos a toda la vida social bien podría entregarnos muchos aportes e ideas. Somos, si se quiere, más pobres en las ciencias sociales debido a la ausencia de ese imperialismo.

LA SITUACIÓN DE LOS SOCIÓLOGOS EN CHILE.  
REFLEXIONES A PARTIR DEL 8<sup>o</sup> CONGRESO  
*26 Octubre 2014*

La idea de esta entrada es dar algunas reflexiones a partir de la experiencia del 8<sup>o</sup> Congreso de Sociología celebrado en La Serena y de conversaciones sostenidas con otros asistentes.

Lo primero es que no deja de ser notorio el hecho que a los sociólogos siempre nos extrañan las cosas más básicas del orden social. Lo que por un lado, uno puede decir, es algo necesario para investigarlo de buena forma: el que no parezca natural. Pero a veces es el mismo hecho que hay órdenes sociales, y que ellos tienen normas, lo que resulta extraño. Entonces se dice que la sociología nos limita, en particular, porque a través de ella se imponen exigencias metodológicas. Pero, ¿cómo podría una práctica que está algo instalada no imponerlas? Podría cambiar, e imponer así otras, pero reclamar porque la sociología opera como una práctica; y a través de ella se producen los mismos procesos sociales que en otras situaciones, no deja de ser extraño.

Lo segundo es que me llama la atención las repetidas veces que uno escucha que la sociología no está involucrada con la sociedad. Y eso me parece un espejismo de la academia. En una mesa se dijo que, por ejemplo, en relación al incendio en Valparaíso, los estudiantes (y varios profesores) se encontraban algo anonadados con el hecho que sólo se podía ofrecer una encuesta, como el paradigma de la no intervención. Pero de verdad, quién podría de verdad creer que una encuesta, o cualquier operación de investigación, no es clara intervención en la vida social. Y que ellas son parte integrante de la operación de muchas prácticas. Cómo varias investigaciones lo han puesto en claro (y algunas de ellas en nuestro propio país) las investigaciones sociales son elementos integrados en diversas prácticas de gobierno o de mercado. Claro, no es una intervención producida desde la Sociología, y quizás no es una intervención deseada; pero

que la Sociología es un oficio con claras repercusiones prácticas, de hecho lo es.

El tercer tema es la tentación de acusar cualquier cosa como neo-liberalismo. Los sociólogos parecen no poder referirse a cualquier mención, o defensa, del esfuerzo personal (o de cualquier idea de responsabilidad individual) sin denostarlo como parte de la detestable reproducción del modelo. Al mismo tiempo se propone la agencia como un elemento esencial de la vida social. Al parecer sólo cuando la agencia es colectiva puede ser vista de forma positiva por la Sociología. Pero no deja de resultarme algo extraño.

A este respecto es bueno recordar, y esto es algo que Cristián Bellei mencionó en la conferencia final del Congreso, que es cierto que hay miles de limitaciones puestas por las estructuras, pero también algo existe de capacidad en los espacios micro para hacer distintas las cosas. Y eso requiere, finalmente, confiar algo en que hay algo más que la mera determinación estructural.

En cuarto lugar, la sociología es temáticamente dispersa y metodológica y teóricamente plural, pero sus preocupaciones son bastante constantes. La desigualdad y el poder son elementos que cruzan paneles, grupos temáticos, lo que sea. Siempre están ahí. De alguna forma, a veces la disciplina es algo más unificada de lo que pensamos.

Lo último es un comentario al hecho mismo del Congreso. Partiendo por su tamaño: muchas ponencias, mesas, sociólogos de múltiples universidades, y de múltiples ciudades a lo largo del país. Hace 20 o 30 años un Congreso de Sociología era un espacio ocupado por pocas instituciones y por algunos próceres bastante conocidos, ahora es un espacio múltiple. Y eso habla bien finalmente de la situación de la Sociología. Tenemos una impresión de una disciplina sobreviviente, y Milton Vidal nos recordó que el jueves 23 de Octubre fueron identificados los restos del sociólogo Claudio Jimeno detenido el 11 de Septiembre de 1973, por lo cual esa impresión no es una equivocada.

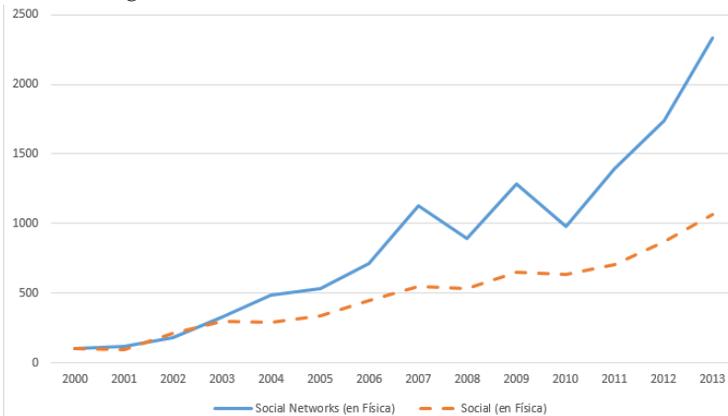
Pero creo, eso sí, que ya hemos alcanzado un espacio y una vitalidad relevantes. Y aunque en el Congreso de Sociología no está toda la sociología chilena, sí está la suficiente, y yo diría que más bien problema de quienes se restan a estos esfuerzos.

## EL CRECIMIENTO DE LA FÍSICA SOCIAL 30 Octubre 2014

Con física social queremos decir literalmente textos de Física que tratan sobre temas sociales, no textos de sociología que intentan aplicar ideas de la física. Porque de ser algo virtualmente inexistente ha adquirido relevancia a lo largo de todo este siglo.

Si uno usa *Web of Science* de *Thomson-Reuters* y realiza las búsquedas correspondientes se encuentra, si se usa el año 2000 como línea base, con los datos que muestra el gráfico: Un aumento considerable de papers con tema redes sociales o simplemente social en física como área de investigación. Crecimiento que claramente es bastante superior al que tienen las disciplinas de la física o la sociología en general. Usando el año 2000 como base 100, el 2013 en Redes Sociales (en Física) alcanzamos 2.336, en Social (en Física) 1.066, en Física en general 149 y Sociología 172.

Figura 2: Física Social, Web of Science 2000-2013



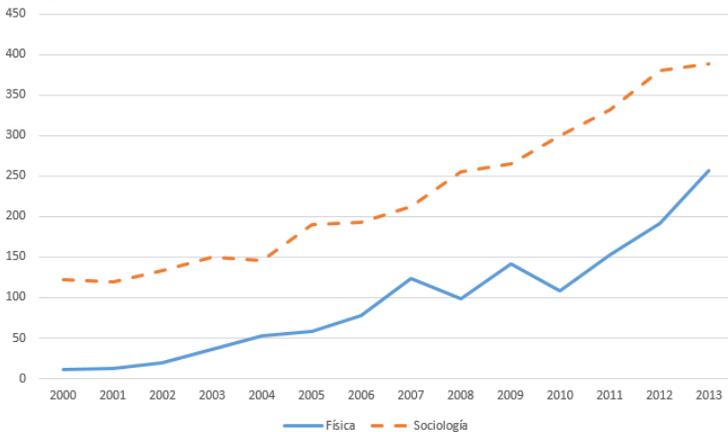
¿En términos absolutos que quiere decir? Que se pasa de un total de 11 artículos de redes sociales en Física o de 38 como tema social en la misma disciplina el año 2000, a un total de 257 y 405 documentos respectivamente el año 2013. El número de artículos puede parecer, quizás, no tan relevante, pero no estará de más acentuar que de números casi inexistentes a principios de siglo estamos en la actualidad con una literatura no despreciable. De todas formas se puede

puntualizar que los papers publicados en física sobre redes sociales representan un número equivalente al 2,8% de todos los textos de sociología registrados en *Thomson-Reuters*; y los textos con tema social en física equivalen a un 4,4% de todos los registros de sociología. Por cierto que hay muchos textos de sociología que no están en la base, y eso implica un porcentaje sobre el total de textos menor, pero claramente estamos ante una tendencia que ya es relevante.

El impacto de este crecimiento se puede observar con mayor claridad en el tópicos donde la relevancia de la física es mayor, y uno de larga tradición en sociología: el estudio de redes sociales. En ambas disciplinas se observa un fuerte aumento de la cantidad de documentos sobre el tópicos durante este siglo, pero el crecimiento en física es claramente mayor. Los papers en física sobre redes sociales representaban alrededor del 10% de los de sociología a principios de siglo, y alcanzan ya entre el 50% y el 66% en los años 2012-2013.

En otras palabras, y resumiendo, algunos datos sólo para mostrar lo que es muy claro: El mundo de la vida social, tradicionalmente disputado sólo entre las ciencias sociales, tiene hoy nuevos actores<sup>7</sup>.

Figura 3: Papers de Redes Sociales, Web of Science 2000-2013



<sup>7</sup> Los datos en el siguiente link <https://docs.google.com/spreadsheets/d/1ptV8CIUXb-sVvYrwlYQwqbkS9Zpt-rvfx2I8hSXrA/pubhtml>

## ¿QUE DEBIERA LEER UN SOCIÓLOGO CHILENO DE SOCIOLOGÍA CHILENA?

13 Noviembre 2014

¿Leemos los sociólogos chilenos sociología chilena? ¿Hemos construido de alguna forma tradición? Al fin y al cabo, ya hay varias décadas de producción (y varias generaciones de sociólogos). Pero, ¿se lee lo que escribieron las generaciones anteriores? En relación a la sociología en general sí lo hacemos, y promoción tras promoción de estudiantes lee los textos de los que llamamos padres fundadores. En eso bien podemos reconocernos. Pero ¿hay algo de reconocimiento de la producción nacional?

Pensemos en la formación de sociólogos: ¿Cuánto de producción nacional o latinoamericana es parte de nuestros programas de pregrado? En particular, aparte de los cursos dedicados específicamente al pensamiento de América Latina ¿cuánto aparecen? ¿Cuánto se lee y se pone en bibliografías obligatorias en cursos de Introducción a la Sociología? ¿O en cursos de teoría? Y así.

Pensando en que hay diversos textos que, independiente de sí uno está de acuerdo con ellos, representan aportes al pensamiento social que han sido producidos por estos lares; a continuación una breve respuesta a la pregunta que inicia la entrada.

**Cultura y Modernización en América Latina. Pedro Morandé. (1984).**

Uno podrá decir muchas cosas acerca de las tesis de Morandé y su modernidad barroca y sobre la identidad católica. Lo que sí es claro es que representa una propuesta teórica bien argumentada y desarrollada, y que alguna tradición desarrolló al interior de la disciplina (Cousiño y Valenzuela, 1994). Lo cual nos lleva entonces al punto, ¿y por qué no se enseña, digamos, en los cursos de teoría a la par que, digamos, Touraine? (espero que así suceda al menos en los cursos de la PUC) ¿Qué no es general y no habla para todo el mundo? Bueno, dado que la mitad de las teorías que se pasan en cursos de teoría no pasan de ser provincianismos europeos, no veo entonces el problema.

**La Conflictiva y nunca Acabada Construcción del Orden Deseado. Norbert Lechner. (1984).**

Alguna entrada sobre el texto hicimos con anterioridad en este blog, así que no desarrollaré mayormente mis impresiones, pero claramente tenemos otro texto de índole teórica que representa un aporte conceptual relevante. Y en este caso, al mismo tiempo anclado en las preocupaciones del tiempo y del lugar en que fue publicado, y

desarrollando argumentos generales (por ejemplo, lo asociado a la minoría consistente o las reflexiones sobre la relación entre información y política). Un texto que bien se constituye en uno de los 'clásicos' de nuestro propio desarrollo disciplinar.

**El Informe sobre la Decencia. Javier Martínez y Margarita Palacios. (1996)**

Los anteriores eran textos teóricos, el *Informe sobre la Decencia* es, creo, una de las mejores investigaciones que se han hecho en Chile. Si alguien quisiera mostrar como se hace investigación cualitativa bien podría usar ese texto como modelo. Más aún, varios de sus resultados (acerca de la diferencia en la cultura popular que produce la idea de decencia, acerca de la real posición que ocupa la religión en la moralidad popular etc.) son todavía pertinentes a la realidad nacional. Y en los casos en que, probablemente, las características culturales que aparecen en ese texto ya no representen la realidad presente (por ejemplo, probablemente en lo que dice relación con los contenidos específicos que constituyen la categoría de decencia) el estudio es relevante para, precisamente, poder detectar esas diferencias. Pero en última instancia, sigue siendo un modelo de investigación, algo que uno puede mostrar y decir 'he ahí una investigación bien hecha, ruega a los dioses que haga una de esa calidad'.

Supongo que hay otros textos posibles. En particular, pienso en el artículo de Florencia Torche *Unequal but Fluid* (2005) publicado en el *American Sociological Review* es también brillante, pero quizás demasiado específico como tema -y más de alguien podría decir que publicándose en el ASR y siendo la adscripción organizacional de Torche universidades de EE.UU no valdría como sociología chilena.

En cualquier caso, si se puede plantear que estos textos bien pueden considerarse como parte de los clásicos locales de nuestra disciplina.

# 4

---

## MEDITACIONES SOBRE CHILE

---

### A PROPÓSITO DEL CENTENARIO

*10 Abril 2007*

Sí, el Centenario. No compararse con 1810 sino con 1910.

¿Por qué? Porque el país es muy parecido en algunos elementos:

1. Una clase política dividida por asuntos del pasado pero que tiene un fuerte consenso con respecto al presente (de hecho, el mismo consenso: liberalismo económico)
2. Una elite dedicada al consumo conspicuo, segura en su dominación, cuando crece la disconformidad (los estallidos de violencia) y tiene como única respuesta la represión. Aquí hay un pequeño avance porque ya no se ametrallan obreros, pero la primera reacción es la carcelaria.
3. Buenos precios de nuestra riqueza minera, finanzas públicas saneadas y un gasto militar lo suficientemente alto para tener una de las fuerzas armadas, por ejemplo, mas poderosas del subcontinente.
4. Una oportunidad relativamente decente para desarrollarse que nos farreamos (en 1910) y que nos vamos a farrear (ahora).

En fin, nada del otro mundo, pero no dejan de ser semejanzas de algún interés.

## DE LA MODERNIDAD DE CHILE

26 Abril 2007

He de reconocer que nunca he entendido mayormente las discusiones sobre la modernidad y sobre si Chile es una sociedad moderna o no.

Hasta donde puedo ver, este es un país claramente moderno: Vajo todos los días usando un sistema de transporte público bajo un plan que, malo o bueno, sólo pudo ser creado en una sociedad moderna (¿Alguien conoce algo como el Transantiago en los 1700's de cualquier sociedad?). Nuestros sistemas de seguridad social podrán ser muchas cosas -malos, muy individuales y poco sociales, con poca cobertura-; el hecho es que sólo en una sociedad moderna pasan cosas como tener cuentas de AFP para la jubilación (en realidad, ¿qué sociedad tradicional tiene la expectativa generalizada de un jubilado que recibe rentas?). Me eduqué en un liceo municipal, y toda la idea de educación universal bajo organizaciones (que además siguen una estructura de 12 años entre educación primaria y secundaria) es plenamente moderna. Y así podría seguir con prácticamente cualquier elemento de mi vida cotidiana.

Para el caso, la antigüedad es moderna: Las regulaciones burocráticas que, por ejemplo, nuestro querido estado quiere abandonar para modernizar eran lo que consistía la modernidad hace 50 años. Ahora, alguien pudiera retrucar que lo de la antigüedad moderna es bien restringido, así que no exagere: la antigüedad del mundo rural no es moderna.

Lo cual es cierto, y nos permite además fechar la plena modernidad de la sociedad chilena: Cuando se acabó el inquilinaje, para decirlo de otras forma, el viejo campesinado. El mundo rural puede ser moderno (digamos, uno puede ser un granjero moderno, un asalariado agrícola modernizado). Lo único que, de verdad, no puede ser moderno es el campesino.

Lo que termina mostrando, una vez más, lo central de la Reforma Agraria. Entre otras cosas, marca el punto en que Chile se volvió una sociedad moderna.

DE UN OLVIDO EN EL DEBATE SOBRE EDUCACIÓN  
29 Junio 2008

El lucro es una lacra se nos dice. Ahora, ¿cuál es el problema del lucro? No que aquellos que estén en esos colegios sean explotados, sino que -de hecho- los que no pueden acceder a los colegios del lucro tienen mala educación. Mejor dicho, peor educación.

Porque el centro del asunto no es la calidad de educación, sino la diferencia. Si todos los colegios de Chile doblaran su calidad (y todos entregaran buena educación) de todas formas sería una lacra un lucro. Y esto se debe a que el tema de la educación es centralmente el acceso a la universidad, y el acceso a la universidad (y a las buenas carreras en las buenas universidades) se produce por un sistema de ranking. Por lo tanto, la calidad absoluta de tu educación es completamente irrelevante, sino sólo tu posición. Si obtuvieras 750 puntos en la PSU de todas formas quedarías fuera de Medicina en la PUC si más personas con más de 750 puntos que cupos existentes postularan ahí<sup>1</sup>.

Ahora, el hecho que el centro de la educación en Chile sea el acceso a la Universidad no es una irracionalidad producto de 'problemas culturales'. Dado que aquellos con educación universitaria tienen ingresos muy superiores al resto de la población, y que el resto de la población no tiene sueldos razonables, la desesperación por quedar fuera es un tema racional: es quedar fuera de la mejor opción para obtener un ingreso decente<sup>2</sup>.

Y aquí viene el olvido básico: Que el sistema educacional funciona por ranking, y que el tema central es lograr una mejor ubicación que los otros es algo sabido. Conocido por las familias, que ajustan todas sus estrategias a lo anterior. Lo que desean los padres no es buena educación, ni siquiera mejor educación, es que su hijo tenga mejor educación que los hijos del vecino.

Los colegios subvencionados, que para los críticos son sólo una forma que los sostenedores tengan dinero, cumplen una función central para esas familias: Asegurar a los hijos de la clase media que tendrán mejor educación que los hijos de los pobres. No necesariamente por diferencias en las materias o en la calidad de educación del colegio, sino -más bien- por salvarse de las malas influencias. Estar

---

1 Al revisar para la edición no cabe menos que mencionar que es de hecho la situación actual, porque el puntaje de corte de Medicina es más alto

2 Entre la fecha de publicación de esta entrada y este libro el ingreso de la educación técnica ha aumentado, y también lo ha hecho la matrícula

en un colegio subvencionado es estar en un colegio en que, por último, están hijos de familias preocupadas por la educación (porque sólo los padres despreocupados o que son tan pobres, y por tanto, tan malas influencias, que no están en condiciones de pagar un sólo peso, dejan a sus hijos en colegios municipales) <sup>3</sup>.

En otras palabras, la desigualdad en la educación es un resultado buscado y deseado por esos padres. Que es lo que hace que el lucro (y la diferencia que produce) no sea un problema de unos malvados que ganan dinero con la educación; al final de cuentas, no muchos reclaman por los malvados que ganan dinero con la alimentación. Es un problema de una voluntad de todo un segmento social para asegurarles a sus hijos una posición por sobre otros hijos.

Pero, claro, eso no se puede decir.

## TERREMOTOS, SAQUEOS Y DEFENSAS. A PROPÓSITO DE UNA EXPERIENCIA

*3 Marzo 2010*

Un breve momento de 'reporteo sociológico' si se quiere<sup>4</sup>, dado que hace unos meses vivo en Quilicura y me toco el tema desde el punto de vista de piquetes de vecinos y ese tipo de cosas.

Iba llegando relativamente feliz a mi casa cuando veo un par de fogatas en la calle que, por supuesto dada mi inconsciencia general, no tenía la más remota idea de lo que implicaba. Bueno, unos minutos más tarde escucho gritos en la calle, salgo afuera y en fin, la admonición general era a los varones a salir a defender porque 'turbas de saqueadores' iban en camino (y estaban cerca). En unos 10 minutos (creo) básicamente en todas las bocacalles -y al parecer fenómeno extendido en la comuna- se llenaron de fogatas y de vecinos armados, es un decir, con palos. Dado que algunas veces hay que cumplir con los deberes con los vecinos, y nunca está de más aplicar observación participante, uno de los vecinos armados con palos era yo.

Después de varias horas:

1. Que no deja de ser impresionante el convencimiento general que unos cuantos pelagatos armados con palos y alimentando

3 Al releer para edición, creo necesario puntualizar que como siempre cuando intento analizar un discurso, ocupo la voz de quien estoy analizando. Malas influencias no es algo objetivo, pero es la impresión que los padres de quienes estamos hablando tienen de otras familias y personas

4 Esta entrada corresponde originalmente a un texto enviado a la lista de correo Chile-soc

una hoguera son defensa suficiente con respecto a saqueadores. Digo que el convencimiento ha de haber sido general porque a los minutos todos los hijos adolescentes de la cuadra se paseaban por las hogueras, caminaban entre una y otra -que me imagino que los padres no hubieran permitido si pensarán que el peligro era real o inminente.

2. En otras palabras, todo el asunto se basa en la idea que un grupo de saqueadores, casi por definición, rehuye cualquier posibilidad de conflicto, así que la mera presencia es suficiente.
3. Aunque sabido no deja de ser relevante mencionarlo, que los rumores mandan. Que saquearon aquí, que saquearon acá, que hay refuerzos policiales, que avanzan por tal lado, que se dieron la vuelta por otro.
4. Y que ante información contradictoria siempre la peor es la creída. Lo que tiene como consecuencia que los elementos de seguridad ciudadana municipales terminan siendo objeto de burla (más que nada porque intentan calmar diciendo que la situación no es tan terrible cuando la única opinión creíble entre los 'piqueteros' es que la ciudad está siendo quemada). En cambio llamados -que oí directamente- dichos por vehículos supuestamente de Investigaciones -de esa pertenencia, en todo caso, no estoy seguro, pero eso fue lo murmurado y creído a estar armados y mantener las hogueras son inmediatamente creídos y validados.
5. Que los llamados tradicionales siguen siendo validos pero por 10 minutos. El llamado inicial era a todos los hombres a salir (digamos, a cumplir con el deber que tradicionalmente legitima su dominación, que es el de defender el propio castillo). Pero por supuesto a los 10 minutos todo el mundo y los dos géneros cumplían funciones de vigilancia.
6. Que no hay nada mejor que compartir prejuicios para mantener conversación entre gentes que no siempre se conocen. Así que entre 'los de la población X son malos' y de los males del narcotráfico se puede hablar mucho rato. Lo que no deja de ser relevante cuando la principal amenaza real es el aburrimiento.
7. Que las hogueras son bien eficientes para limpiar todas las cosas que están acumuladas en los patios. En mi bocacalle se consumieron 2 sillones, un respaldo de una cama, varios neumáti-

cos y una cantidad de maderos, tubos de PVC, acrílicos y cuanto cosa la gente quisiera deshacerse. Como las hogueras fueron tácitamente aceptadas por Carabineros, digamos que fue oportunidad para hacer una quema.

Y no mucho mas porque, en fin, sigo cansado y las neuronas hacen pocas sinapsis.

## EN TORNO A LA DISCUSIÓN SOBRE EL LUCRO

*25 Agosto 2011*

A propósito de las movilizaciones sociales que vivimos actualmente (y que para un sociólogo siempre debieran ser causa de interés), me imagino que cada quién ha desarrollado algunas ideas. En esta entrada escribiremos algunas de las que me han rondado por la cabeza.

¿Por qué se reclama contra el lucro en educación, y sabemos que es una demanda masiva, y no se reclama contra el lucro en, por ejemplo, la alimentación? Porque buena parte de los discursos explicitos se podrían aplicar al caso de la alimentación sin mayores problemas. Una pista está dada en torno a la relación con Salud. Uno escucha críticas contra el lucro de las Isapres, pero bastante menos con las clínicas privadas. ¿Cuál es la diferencia?

Una hipótesis, que creo relativamente sensata y que creo da cuenta de esas diferencias, es la siguiente: Que cuando se percibe que el lucrador entrega un servicio a cambio del lucro, no produce muchos problemas. El señor Carozzi lucra, pero a cambio tengo tallarines; que, mal que bien, cumplen con lo que se supone hacen los tallarines. En el caso de Salud, ¿quién me entrega el servicio? Es el doctor y la clínica donde trabaja los que me operan, hacen que no me muera y esas cosas. Podré reclamar que son caros, pero no que no están haciendo algo. En el caso de la Isapre, sólo se ve el lucro que obtienen.

Por lo tanto, la diferencia crucial sería entre quienes lucran ofreciendo algo, y quienes lucran a costa tuya. No es tan sólo que lucren, sino que lo hacen produciéndome un perjuicio, en ultima instancia, estafando. La Polar me cobra mucho más de lo que es razonable (y cambia el contrato sin decirme nada); las AFP sacan ganancias cuando yo pierdo dinero en mis ahorros previsionales; y en educación no sólo cobran caro sino que además no entregan el producto que uno andaba buscando (una educación de suficiente calidad que permita obtener buenos empleos).

Una defensa del *establishment* en relación a la demanda del lucro ha sido la que es una crítica al lucro en general, y que eso no tiene

sentido porque todos 'lucramos'. Eso siempre sonó a falso porque no respondía a los significados y alusiones en el habla común del lucro; y además porque, de hecho, no se critican todas las actividades con lucro. Pero al hacer ese juego, entonces desaparece lo que es crucial: la percepción de lucros que se hacen a costa de las personas.

UN COMENTARIO SOBRE LA ADIMARK DE AGOSTO A  
PROPÓSITO DEL CONFLICTO ESTUDIANTIL Y SU BASE DE  
APOYO SOCIAL  
7 Septiembre 2011

Si, ya había dicho que no volvería a escribir sobre el conflicto estudiantil, pero bueno algunos datos de Adimark me parecieron interesantes. Y los creo interesantes porque le dan agua a mi molino. Había dicho que la base de apoyo de las protestas eran las clases medias emergentes (ahora, las demandas estudiantiles son populares entre todos los grupos, por lo que esto quiere decir que es ahí donde son más populares)<sup>5</sup>.

¿Y que nos dicen los datos de Adimark?

Tabla 3: Aprobación Neta (aprobación - desaprobación)

Segmento	Demandas	Movilizaciones
Total	62	13
ABC1	58	4
C2	62	7
C3	68	24
D/E	63	10

El segmento C3 -que corresponde más cercanamente a los 'medios emergentes'- es el grupo donde se da una mayor aprobación neta (68 puntos). Pero quizás más claramente y más importante es el grupo más militante en relación a esas demandas. La aprobación neta de las movilizaciones es de 24 puntos, que es mucho más amplia que la de cualquier otro grupo socioeconómico. Si bien todos están de acuerdo con las demandas (el C3 en todo caso más fuertemente) la intensidad del apoyo a la movilización está concentrada en los grupos medios emergentes.

<sup>5</sup> La entrada en cuestión, 'Una nota sobre la base de apoyo de las protestas estudiantiles' no fue incluida en esta selección

En otras palabras, efectivamente la base social de apoyo del conflicto estudiantil corresponde al grupo que habíamos dicho: los medios emergentes.

### INGRESOS DE ASALARIADOS Y DE INDEPENDIENTES ENTRE EL 2000 Y EL 2009

3 Noviembre 2011

Tiempo atrás había hecho una entrada comparando los ingresos de los asalariados y los independientes en la CASEN 2009. Los datos mostraban que a igual nivel educacional, los ingresos de los independientes eran bastante mayores<sup>6</sup>.

Lo que hicimos ahora fue simplemente ver la evolución de esa diferencia desde la CASEN 2000 en adelante. En todos los casos estamos comparando ingreso de la ocupación principal. Y estamos comparando cuenta propia con asalariados (del sector público y privado). Quedan fuera los patrones y también el servicio doméstico y las fuerzas armadas.

Tabla 4: Diferencia Ingresos Cuenta Propia sobre Asalariados 2000-2009, CASEN

Niv. Educacional	2000	2003	2006	2009
Sin Educación	13 %	41 %	11 %	25 %
Básica incompleta	41 %	42 %	52 %	40 %
Básica Completa	50 %	65 %	61 %	47 %
MH incompleta	54 %	67 %	74 %	53 %
MTP incompleta	43 %	54 %	47 %	53 %
MH Completa	79 %	76 %	72 %	62 %
MTP Completa	41 %	61 %	73 %	75 %
Sup. incompleta	75 %	73 %	71 %	68 %
Sup. Completa	31 %	75 %	91 %	80 %

Los datos nos muestran que, en general, la ventaja se mantiene relativamente estable a lo largo del tiempo (los sin educación cambian a cada rato, pero eso se debe en parte a que son menos en la muestra). Pero también nos muestran que la diferencia a favor de los independientes ha crecido de manera importante en algunos grupos específicos -como en superior completa.

6 Como esa entrada se ve superada por la que se lee ahora, que presenta la evolución histórica, fue eliminada de esta selección

En cualquier caso, nos muestra que esta diferencia a favor del trabajo independiente es una característica estable del mercado laboral chileno.

## INGRESOS ASALARIADOS E INDEPENDIENTES, CASEN 2011

*14 Septiembre 2012*

Un ejercicio que hemos realizado en varias ocasiones es comparar ingresos entre trabajadores independientes y asalariados por nivel educacional usando los datos de la CASEN. Y siempre da el mismo resultado: A igual nivel educacional, los independientes (sin contar empleadores) tienen mayores ingresos que los asalariados (sin contar trabajadoras domésticas o FF.AA). El ejercicio es sólo para mostrar que tratar a los independientes como un grupo precario, o tratar sólo a los independientes no-profesionales como un grupo precario (como lo suele hacer CEPAL o la OIT) es insuficiente. No cuenta toda la historia.

De hecho, se puede ilustrar de la siguiente forma. Una persona con básica incompleta puede pasar a ser independiente o podría elegir continuar estudiando para ser asalariado. Sólo si esta persona llegara a tener algunos años de educación superior, la elección de ser independiente produciría ingresos más bajos (y esto sin contar el costo de oportunidad de estudiar).

Lo cual no quiere decir más que cuando uno realiza análisis, debe realizarlos de forma completa. Y que al comparar ingresos entre grupos, uno debiera tener en cuenta el tema educacional -el cual sabemos tiene alguna importancia en estos temas.

Ya habíamos dicho que el ejercicio lo habíamos realizado en otras ocasiones, y por lo tanto una pregunta natural es ¿cuánto cambió la diferencia? En general, se mantuvo en líneas generales con dos excepciones. Prácticamente desapareció en el grupo sin educación, pero aquí siempre se han dado grandes variaciones. Y cambio de manera importante en el grupo superior: La diferencia se volvió más relevante en superior incompleta (por un aumento del ingreso de los independientes) y disminuyó en superior completa (por un aumento del ingreso asalariado).

Más allá de estas variaciones, lo que se ha mantenido como resultado a lo largo del tiempo es que, a igual nivel educacional, los independientes tienen mayores ingresos que los asalariados<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Este libro se edita el 2015, fecha en que aparecen los datos de la CASEN 2013. En ella se realiza un cambio metodológico fundamental: No hay más ajuste

Tabla 5: Diferencia Ingresos Ocupación Principal Asalariados e Independientes, CASEN 2011. En Miles de Pesos

Educación	Cuenta Propia	Asalariados	Dif %
Sin Educación	201,6	200,0	1 %
Básica incompleta	275,7	208,9	32 %
Básica Completa	318,0	220,9	44 %
MH incompleta	395,8	248,8	59 %
MTP incompleta	365,7	283,9	30 %
MH Completa	515,7	284,4	81 %
MTP Completa	436,5	300,0	46 %
Sup. incompleta	772,1	380,4	103 %
Sup. Completa	1.266,0	814,9	55 %

## LOS OFICIOS MÁS COMUNES EN CHILE, DE ACUERDO A LA CASEN 2011

*17 Octubre 2012*

Por asuntos de trabajo tuve que trabajar con resultados de la CASEN sobre oficio, y a partir de eso me dediqué a hacer algunos ejercicios menores. Uno de ellos es el que presentamos a continuación, porque no deja de ser interesante para entender a Chile

La tabla no sólo nos muestra que los trabajos más comunes son los relativos al comercio (2 de los 5 primeros asociados a ese sector), algo que muestran las estadísticas más agregadas, sino lo 'tradicional' de la estructura ocupacional. El 4,7% de 'mozos de labranza y peones agropecuarios' nos muestra un sector primario con alguna relevancia, pero más que eso que el empleo de muy baja calificación sigue siendo muy importante. Y que más tradicional que la segunda ocupación más común sea el personal doméstico -eso era algo corriente en las sociedades europeas del siglo XIX o de la modernidad temprana.

La baja calificación de la estructura ocupacional -otra cosa es la educación de la gente que las ocupa- se muestra en que hay que

---

de ingresos, lo que afecta estos resultados. Deja de ser cierto que los cuenta propia tienen mayores ingresos. Esto se ve, y discute su relación con el cambio metodológico, en la entrada [meditacionessociologicas.cl/2015/03/el-ingreso-de-los-independientes-y-asalariados-en-la-casen-2013-o-de-la-importancia-de-cambiar-de-mediciones](http://meditacionessociologicas.cl/2015/03/el-ingreso-de-los-independientes-y-asalariados-en-la-casen-2013-o-de-la-importancia-de-cambiar-de-mediciones)

Tabla 6: Oficios con 1,5 % o más de población activa, CASEN 2011

%	Oficio
6,9	Vendedores y demostradores de tiendas y almacenes
5,0	Personal doméstico
4,7	Mozos de labranza y peones agropecuarios
3,7	Gerentes de comercios mayoristas y minoristas
2,8	Limpiadores de oficinas, hoteles y otros establecimientos
2,7	Peones de la pesca, la caza y la trampa
2,2	Conductores de automóviles, taxis y camionetas
2,2	Porteros y guardianes y afines
2,2	Secretarios
2,1	Conductores de camiones pesados
2,1	Cocineros
1,8	Carpinteros de armar y de blanco
1,7	Vendedores de quioscos y de puestos de mercado
1,6	Agricultores y trabajadores calificados de cultivos extensivos
1,6	Maestros de nivel superior de la enseñanza primaria
1,5	Cajeros y expendedores de billetes

llegar a la 7ª ocupación (conductores) para encontrar una ocupación que requiera algún nivel de calificación<sup>8</sup>.

## LA ELITE Y LA CONSTRUCCIÓN DEL ORDEN SOCIAL EN CHILE

19 Mayo 2013

Entre los innumerables mitos que nos contamos acerca de nosotros mismos uno bastante común es la idea que Chile ha sido un país de instituciones fuertes, en particular en relación a otros países de América Latina. Pero si uno examina la evidencia no se encuentra con una estabilidad muy alta. Durante la época de los decenios, lo único que pasaba era que las revueltas las ganaba el gobierno, pero no hay que olvidar que Montt experimentó dos conflictos militares

<sup>8</sup> Al revisar texto para publicación creo que es mejor aclarar lo siguiente: Gerentes de comercio no parecen requerir calificación especial porque incluyen a muchos dueños de pequeños almacenes

en su gobierno. Y una de las cosas que más fácilmente se olvida en torno al período mesocrático es que la matanza frente a movilizaciones populares era un tema recurrente, práctica estándar.

En cierta medida, se puede plantear que una de las cosas que las elites hacen en una sociedad es implantar un orden. Ahora dado lo anterior, se puede pensar que ese orden, al menos en el sentido de dominación por la misma elite, ha tenido duración pero es relativamente frágil. Ha requerido el uso continuo de la violencia.

Esto tiene que ver, creo, con la forma en que ese orden se ha instaurado. Lo que la elite no ha buscado ni ha obtenido es la adhesión activa a ese orden (que lo encuentren algo bueno y deseable). Se ha basado, y esta es una elección histórica, es cosa de recordar a Portales, en la adhesión pasiva: En el hecho que es una población que habitualmente no se moviliza ni reclama demasiado. El peso de la noche para usar las palabras del ya mencionado Portales.

Esta incapacidad de lograr la adhesión activa está asociada con el hecho que es una elite que no suele comprender a la población general, que la desconoce completamente. De hecho, recordemos que no tiene convivencia con ella, a nuestra elite históricamente le ha gustado separarse. A lo más convivía con la población rural, pero no ha convivido con la población urbana. Esta falta de comprensión, que se manifiesta en el hecho que sólo usa encuestas (siempre tan limitadas) para entender o que insiste en aplicarle a la población las categorías, distinciones y oposiciones que ellos usan, tiene una afinidad electiva con instaurar un orden a través de la pasividad: Porque, ¿para qué conocer a quienes no actúan, a la masa inerte?

Pero basarse en lo anterior tiene consecuencias. Quiere decir que en las ocasiones en que la sociedad se moviliza, esa movilización suele ser antisistémica (al fin y al cabo, la adhesión activa no funciona mucho) y que, además, la élite no tiene herramientas ni prácticas para lidiar con esas movilizaciones. Todo lo que la elite ve en ella es la amenaza del desorden, pero esa amenaza lo es porque la elite no sabe que hacer con una sociedad movilizadada. Y no sabe porque ha apostado siempre a la desmovilización.

En otras palabras, la elite sólo tiene dos respuestas frente a una crisis: O lograr la desmovilización o la reimplantación del orden a través de la violencia. En relación a lo último, no hay que olvidar que la elite chilena nunca ha tenido muchos resquemores en matar a sus conciudadanos. Prefiere la solución de desmovilización pero llegados al caso la violencia es parte de sus estrategias básicas.

Es por ello que frente a una crisis, es cosa de leer la prensa de los últimos meses, apuesta por la mayoría que no se ha movilizadado

(olvidando que las dinámicas de movilización no operan a través de esas mayorías, las que bien pueden ser llevadas por esos procesos). Porque la forma en que mantiene su orden es a través que la gente haga nada. Tiende a pensar que la gente que no hace nada, que no está interesada, representa adhesión. Lo que es pensar de nuevo en el peso de la noche.

El orden social, entonces, en Chile es relativamente frágil, al menos el orden social que han construido las elites. No es un orden que pueda absorber o convivir con la movilización social. Y eso, en última instancia, es un fallo de la elite.

Lo cual viene a plantear, en última instancia, una de mis tesis preferidas: El problema de Chile es su elite.

40 AÑOS  
31 Agosto 2013

La mañana del golpe mi mamá, que se encontraba trabajando en Entel, recibió una llamada desde la sala cuna en que me encontraba yo, de 11 meses a esa fecha. La llamada era para comunicar que si no me pasaba a buscar en una hora me dejarían abandonado en la calle. Mi mamá, entonces, se vio obligada a cruzar el centro de Santiago mientras ocurría el golpe. Trayecto, por cierto, que ha olvidado por completo. La historia anterior no es, comparada con la de muchos compatriotas, muy grave. Lo que muestra, en todo caso, espero con claridad, es que el golpe no es, por más que 40 años hayan pasado, algo del pasado. El golpe y la dictadura posterior son parte de la experiencia de buena parte de las personas que viven en Chile el año 2013.

Insistir, como se sigue haciendo por algunos, en la necesidad de olvidar, de invisibilizar, es una forma de negar la experiencia personal. Un olvido que, de hecho, termina siendo imposible. Aunque no siempre se haga explícito o se haga público, el recuerdo existe y se mantiene. La demanda de olvido es la otra cara del llamado al recuerdo 'completo', que incluya el otro lado de la historia, un llamado que siempre está asociado a la idea que ese lado de la historia nunca se reconoce. Un llamado permanente pero que no llega a fructificar. La razón de ese fracaso no es difícil de establecer: Siendo un llamado exculpativo no funciona en un contexto en que para el discurso dominante nada justifica los asesinatos, torturas y desapariciones. Todo esto recordando que la inicial estrategia de negación ya resulta imposible.

Las estrategias sobre el recuerdo del golpe de los partidarios de la dictadura resultan ser contrapuestas: Son llamados a recordar me-

nos o a recordar más. En cualquier caso, lo central en estas estrategias es obviar y minimizar, al final, los hechos personales: Que uno apoyó un régimen asesino y torturador, y que a uno no le importó (¿no dijo un Presidente de la Corte Suprema que lo tenían curco con los desaparecidos?). Es la necesidad de no reconocer ello lo que lleva a cosas tan extrañas como exigir ser perdonado sin pedir perdón, o exigir que otros primero pidan perdón. La persona que realmente siente el dolor y el daño causado no hace esas cosas, simplemente pide perdón. Patricio Aylwin, que apoyó y promovió el golpe, cuando presentó a los chilenos el Informe Rettig se quebró, lloró y pidió perdón. Eso es lo que hace alguien que no ha perdido su norte moral.

Uno puede vivir muchos años, y quienes no lo han experimentado debieran agradecer su suerte, sin pasar por crisis históricas graves. En ellas se prueba quien uno es. Hay quienes, finalmente, hacen lo que hay que hacer -por ejemplo, crear, apoyar y ser parte de algo como la Vicaría de la Solidaridad-; y hay quienes que de hecho hacen lo que no hay que hacer, y eligen no escuchar, no preocuparse, minimizar y negar.

Antes de finalizar, no estará de más hacer notar algo sobre la actualidad: La violencia no ha dejado de estar presente en Chile. En las tierras mapuche ahora ella existe. Puede que su intensidad sea menor, aunque no experimentándola mi juicio al respecto no tiene mucho valor y habría que reflexionar en que para quienes la sufren la violencia es siempre intensa, ni los asesinados dejan de estar menos asesinados porque los haya en menor cantidad. No estará de más darse cuenta que en muchos debates sobre estos temas se repiten tal cual argumentos y exigencias que se daban en la dictadura, y quien recuerde las intervenciones en las poblaciones urbanas deberá notar las similitudes con las intervenciones en las comunidades mapuches.

Y entonces, ¿cuál es la relación que uno tiene con la violencia y la crisis que a uno le toca enfrentar hoy?

## EL CRECIMIENTO DEL PGB PER CAPITA EN PPP EN CHILE. 1980-2012

6 Noviembre 2013

Para algo que sirvan las organizaciones del capitalismo internacional. Usando la base de datos del Banco Mundial se pueden hacer varias cosas. Una de las más sencillas es simplemente analizar el crecimiento del PGB per cápita.

Esto porque circulan varias cifras, pero en muchos casos no se toma la mayor atención a cosas básicas, como por ejemplo en usar va-

lores reales en vez de nominales (que suele producir problemas mayúsculos). Pensemos en la repetida afirmación del desarrollo como equivalente a 20.000 dólares que olvida especificar dólares de que año (la idea esa ya fue dicha a principios de este siglo, y claro 20.000 dólares del 2.000 no son iguales a los del 2.013). Y además está el asunto de usar la estimación transformando al valor del cambio del dólar o usando el método PPP.

En el análisis realizado el indicador es el siguiente: GDP per capita, PPP (constant 2005 international \$). Hemos usado la serie entre 1980 y 2012 porque ese indicador sólo está disponible desde ese año, pero de todas formas son 32 años de análisis. Serán de utilidad<sup>9</sup>

¿Y qué se puede decir?

(1) Chile ha crecido desde 5.639 dólares el año 1980 a 15.836 el 2012, que es un crecimiento de 181 %, o sea en 32 años ha casi triplicado el per cápita.

(2) Sucede que, en comparación con otros países de América Latina, ha mejorado su posición comparativa: En 1980 tenía un ingreso inferior a Argentina, Uruguay, Brasil, México, Perú y algo superior a Colombia. El 2012 el ingreso era superior a todos ellos (Argentina al menos hasta el 2007 que es cuando la serie se interrumpe en los datos del Banco Mundial).

(3) Y sucede que se ha acercado a los países desarrollados. El año 1980 representaba el 27 % del ingreso de Alemania o el 22 % de Estados Unidos, y el año 2012 representaba un 46 % del ingreso alemán y un 37 % del ingreso norteamericano. Con todo, no alcanza los ingresos que esos países tenían el año 1980 (que era de 20.861 en el caso de Alemania y 25.510 en Estados Unidos).

(4) ¿Y pensando en la comparación con Portugal que tan común ha sido entre algunos. Cuando la comparación se hacía a principios del siglo, bueno Portugal tenía 20.000 dólares de ingreso, que todavía no alcanzamos. Si podemos decir que Chile tiene ahora un ingreso superior al de Portugal en 1980 -que era de 12.208.

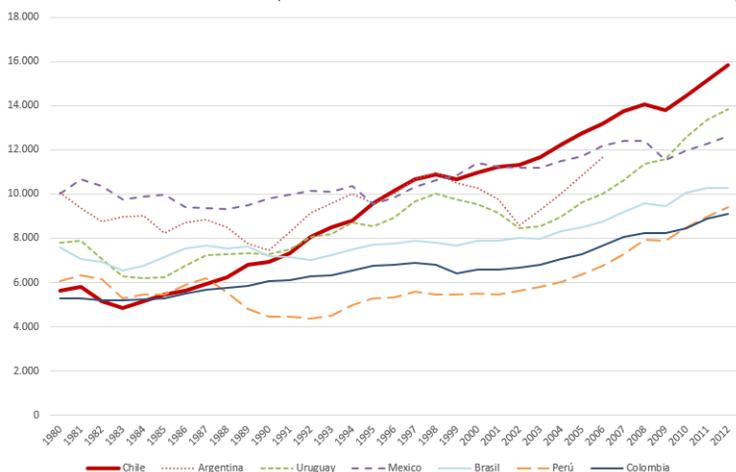
Esto se puede observar en el gráfico 4

Por lo tanto, ¿ha crecido Chile? Si, y no se puede negar que el crecimiento ha sido alto, y que se ha acercado al ingreso de un país desarrollado -aun estando todavía lejano. De ahí no faltará, es cosa de recordar algunos discursos en la actual coyuntura, quien concluya que las cosas funcionan y que se está en el buen camino. Pero no

---

<sup>9</sup> Los datos obtenidos del Banco Mundial están en el archivo Excel disponible en [http://www.meditacionessociologicas.cl/wp-content/uploads/2013/11/datos\\_banco\\_mundial\\_PIB\\_per\\_capita\\_PPP.xls](http://www.meditacionessociologicas.cl/wp-content/uploads/2013/11/datos_banco_mundial_PIB_per_capita_PPP.xls)

Figura 4: Evolución PGB per cápita en varios países de América Latina. 1980-2012 (PPP, dólar internacional constante 2005)



olvidemos que los promedios en países de alta desigualdad esconden muchas realidades. No es tan sólo que estemos a 5.000 dólares del ingreso de un alemán promedio del año 1980 sino que dada la distribución del ingreso el porcentaje de la población a la cual le falta bastante más que esa cifra para llegar a su equivalente alemán (percentil a percentil) no deja de ser importante. En otras palabras, incluso cuando llegáramos a ese ingreso un segmento significativo de la población tendría un ingreso inferior.

En ese sentido, me interesaría que el lector se fijara en otra línea del gráfico: Uruguay tiene un ingreso promedio inferior, pero la distancia no es tan alta, de hecho ha tenido en la última década un mayor crecimiento que Chile, y al mismo tiempo tiene una desigualdad bastante menor que Chile. Lo cual lleva a la pregunta de si comparamos percentil a percentil de la distribución de ingresos, ¿cuántos chilenos viven peor que un uruguayo equivalente? Los datos directos para ello no existen pero uno puede hacer una aproximación: Sabemos el ingreso medio (los datos del Banco Mundial que ya vimos) y conocemos la distribución del ingreso por decil (a través de la CEPAL), eso nos permite estimar el ingreso de cada decil. Y eso nos da, para el año 2011, la tabla 7:

Tabla 7: Ingreso per capita por decil de Ingreso para el año 2011, Chile y Uruguay (con dólares internacionales del año 2005, PPP)

Decil	Chile	Uruguay	Diferencia
1	2.421	2.936	-515
2	4.236	4.804	-568
3	5.446	6.138	-692
4	6.657	7.740	-1.083
5	8.170	9.074	-904
6	9.683	10.942	-1.260
7	12.103	13.078	-974
8	15.734	16.280	-546
9	22.996	21.351	1.645
10	63.845	40.834	23.011

Esto es sólo un ejercicio porque asume que los deciles son de igual tamaño en población, pero de hecho son deciles de hogares no de personas. Y los hogares de menores ingresos tienden a tener algo más de personas, por lo cual el promedio de ingreso es probablemente más bajo que el anotado en la tabla para los deciles menores. Y dado que el tamaño del hogar en Chile y en Uruguay no es el mismo eso también afecta un poco la comparación. Pero sirve como una primera aproximación.

Y nos muestra lo que ya indicábamos, y que un reportaje de Ciper había señalado con anterioridad: que siendo el crecimiento muy alto, eso no quiere decir que la mayoría de los chilenos tenga mayores ingresos que en otros países de América Latina. El 80% de la población tendría mayores ingresos en Uruguay, pero de hecho las diferencias no son muy sustanciales para el 90% de la población: Todo el crecimiento y el mayor per cápita solo lleva al final a que el 10% de la población tenga mayores ingresos que su equivalente uruguayo. Y no olvidemos que, de hecho, Uruguay ha crecido más que Chile desde el 2003 en adelante.

## EL CRECIMIENTO Y LA CLASE MEDIA

8 Noviembre 2013

Los datos de la entrada anterior sobre crecimiento en Chile pueden servir para complementar y reforzar una observación que había hecho anteriormente sobre la autoidentificación de Clase Media: Que el crecimiento del país había implicado un aumento del estándar de vida que se traducía en que alguien de deciles bajos de ingreso tuviera el mismo estándar que alguien de deciles bastante más altos en décadas pasadas. Y que la única forma de poder describirse a sí mismo es pensando que se es de clase media (porque vive como vivía antes la clase media, el parámetro de comparación).

Los datos de la entrada anterior refuerzan esa impresión. Los datos esenciales son los siguientes:

- En 1980 el ingreso promedio (medido en dólares internacionales de 2005 en PPP) era de 5.639 y en 2012 era de 15.836
- El ejercicio de distribución por deciles indicaba que en 2011 que el decil 8 tenía 15.734. O sea que el decil 8 tiene el ingreso promedio
- Asumiendo que en 1980 tenía una distribución del ingreso no muy distinta que el 2012, uno podría pensar que lo anterior también ocurría en 1980. O sea que el decil 8 tenía el ingreso promedio de la época (5.639)
- De acuerdo al mismo ejercicio, el decil 3 tiene un ingreso de 5.446 dólares el año 2011.

Estas estimaciones no son muy precisas, pero a grandes rasgos no debieran estar muy equivocadas. Y si están correctas, entonces en esos 30 años las personas que actualmente están en el decil 3 tienen el ingreso que en 1980 tenía el decil 8. Y es eso lo que impele al decil 3 -por muy vulnerable y frágil que sea- a pensarse como clase media. Más aún si consideramos el cambio tecnológico que ocurrió en el intertanto (y que hace posible más bienes a igual ingreso).

Por otro lado, es otra forma de plantear el cambio que implicó ese crecimiento decir que el D de hoy vive como vivía el C2 de cuanto tus padres tenían tu misma edad (asumiendo alrededor de 30 años como distancia entre padres e hijos).

## VOTO VOLUNTARIO Y EVOLUCIÓN DE RESULTADOS ELECTORALES 17 Diciembre 2013

### 1. Introducción

Una de las posibles consecuencias que se han discutido sobre el hecho de tener elección con voto voluntario es el sesgo socioeconómico: Que comunas con menor nivel socioeconómico tenían más abstención<sup>10</sup>. Lo que a su vez fue negado por otros o relativizado por otros<sup>11</sup>. En todo esto me ha llamado poderosamente la atención que no exista mayor preocupación por los posibles sesgos estrictamente políticos del voto voluntario.

Aquí uno puede comparar con la atrición en encuestas (equivalente al hecho de abstenerse en una votación). De acuerdo con la más clásica de las distinciones hay tres procesos básicos de atrición: Uno es que sea completamente al azar (que es equivalente a proponer que la abstención es pareja para todos los segmentos). Otra es que esté asociada a otra dimensión pero no a lo que queremos medir. Digamos, quiero medir ingresos pero los hombres contestan menos que las mujeres. Ahora como el hecho del sesgo no está asociado a ingresos, entonces los hombres que contestan tienen los mismos ingresos que quienes no contestan. Esto es equivalente a suponer que el sesgo es sólo de nivel socioeconómico, pero dentro del mismo nivel socioeconómico quienes votan son iguales a quienes no votan. Es la hipótesis de quienes mantienen que si hubiera existido voto obligatorio (y luego mayores tasas de participación en comunas populares donde Bachelet ganó en primera vuelta por grandes mayorías) no hubiera existido segunda vuelta: Esos votos 'perdidos' se hubieran comportado igual que los que fueron a votar.

La hipótesis más compleja es el tercer tipo de atrición: Cuando el proceso que produce atrición está asociado a la variable que quiero medir. Me interesa conocer ingresos pero un grupo de ingresos tiene menor disposición a participar. Esto es equivalente al hecho que el sesgo electoral está asociado a posiciones políticas. Es la hipótesis que intentaremos explorar aquí.

Explorar porque con datos agregados sacar conclusiones sobre personas tiene el riesgo de la falacia ecológica. Pero de todas formas sirve como primer ejercicio. Ahora, como ya existe la idea que

10 Como argumentan Contreras y Morales en <http://ciperchile.cl/2013/11/22/precisiones-sobre-el-sesgo-de-clase-con-voto-voluntario/>

11 Así Valenzuela en <http://voces.latercera.com/2013/12/13/sebastian-valenzuela/voto-voluntario-sesgo-de-clase-o-de-datos/>

hay un sesgo socioeconómico, entonces la idea es observar ambas dimensiones.

## 2. Los datos

Para ello se creó una base de datos con las 34 comunas del Gran Santiago<sup>12</sup>. ¿Por qué? Porque el Gran Santiago está segregado socioeconómicamente, por lo cual una comuna de altos ingresos está compuesta en buena parte por personas de altos ingresos; y una comuna de bajos ingresos está compuesta a su vez por personas de bajos ingresos. En comunas mixtas, como lo es buena parte del resto del país (donde en la misma comuna conviven personas de altos y bajos ingresos), las diferencias por ingresos entre comunas dividen menos entre personas de altos y bajos ingresos. Es una forma, pequeña, de limitar el riesgo de falacia ecológica.

Dado que nos interesa ver que sucede socioeconómicamente entonces necesitamos una variable para ello. Se eligió como variable el ingreso autónomo del hogar promedio por comuna tal como aparece en la CASEN 2011. Pensé en ocupar nivel de pobreza, como se hace en otros análisis, pero revisando los datos, y recordando las limitaciones de la CASEN para estimaciones en poblaciones pequeñas, los datos de ingreso daban resultados más 'sensatos' (por ejemplo, por nivel de pobreza Lo Barnechea no queda en las comunas de altos ingresos)<sup>13</sup>.

¿Y comportamiento electoral? Para medir el impacto político supongo que es adecuado observar como ha evolucionado la votación de la Concertación y la Nueva Mayoría y compararlo con la derecha. Para ello, y para comparar igual con igual, se extrajo del sitio del SERVEL los datos de las elecciones de 2a vuelta de 1999, 2005, 2009 y 2013. Y en cada elección se generó un dato para el candidato de la derecha y otro para el candidato de la Concertación.

Luego, se procedió a establecer las diferencias: La diferencia entre la votación 2013 y 2009 y, dado que 2009 no es quizás la mejor base de comparación, también la diferencia entre la votación 2013 y el promedio de la votación 2000-2009. Como esta operación se realizó para la Concertación-NM y para la Derecha es posible establecer el porcentaje de disminución de cada coalición por cada comuna.

¿Por qué no usar el dato de abstención? Primero porque entre medio está el cambio de padrón que para una comparación entre elec-

12 Dicha base disponible en [http://www.meditacionessociologicas.cl/wp-content/uploads/2013/12/Base\\_datos\\_elecciones.xlsx](http://www.meditacionessociologicas.cl/wp-content/uploads/2013/12/Base_datos_elecciones.xlsx)

13 Para esta edición resulta adecuado recordar que la CASEN no permite estimaciones comunales, lo cual refuerza que se está sólo ante un ejercicio preliminar

ciones hace algo inviable -al menos para un ejercicio rápido- llegar y comparar niveles de abstención.

### 3. Los resultados

Lo primero es lo que ya es relativamente conocido: La disminución es mucho más fuerte en la derecha y esto aplica tanto en relación al 2009 como al promedio 2000-2009. Los promedios de todas las comunas en la tabla 8.

Tabla 8: Evolución de Votación de Coaliciones Políticas)

Coalición	2009 - 2013	Media 2000s - 2013
Concertación NM	0,7 %	-10,8 %
Derecha	-37,9 %	-35,5 %

Así que, en primera instancia, podemos decir que el voto voluntario afecta a una posición más que a otra.

Pero más relevante, y más interesante, es observar la relación con el nivel socioeconómico. Al fin y al cabo, si sabemos que las comunas de mayores ingresos tienen menor abstención y son al mismo tiempo las que votan más por la derecha, hay al parecer un fenómeno interesante que explorar.

Dado que esto es un ejercicio rápido, simplemente colocaremos los  $r^2$  (y el signo) de la relación entre el Ingreso CASEN 2011 y las variaciones de la votación a nivel comunal por coalición. Primero presentamos el dato para todas las comunas en la tabla 9

Tabla 9:  $r^2$  Ingreso CASEN 2011 sobre variación de votación a nivel comunal (todas comunas Gran Santiago)

Coalición	2013 - 2009	Signo	Media 2000s - 2013	Signo
Concertación NM	7,7 %	-	1,3 %	-
Derecha	72,6 %	+	56,1 %	+

Como podemos observar en el caso de la Concertación-NM no hay mayor relación: El porcentaje de variación no cambia mayormente de acuerdo al nivel de ingreso de la comuna. El poco impacto que existe es negativo: a mayor ingreso disminuye la votación

En el caso de la Derecha la relación es bastante fuerte (56,1 %  $r^2$  entre ingreso y variación 2000-2009 contra 2013). Y la relación es positiva: En las comunas de menores ingresos es donde la votación más disminuye

Pero sucede que Vitacura tiene un ingreso tanto mayor que el resto que para una regresión lineal tiene sentido hacer las mismas comparaciones sin Vitacura<sup>14</sup>.

En la siguiente tabla se puede observar que, incluso eliminando el caso outlier, las conclusiones son las mismas. De hecho, lo único que pasa es que con la Concertación-NM la relación es inexistente, mientras que en el caso de la Derecha se mantiene, como lo muestra la tabla 10

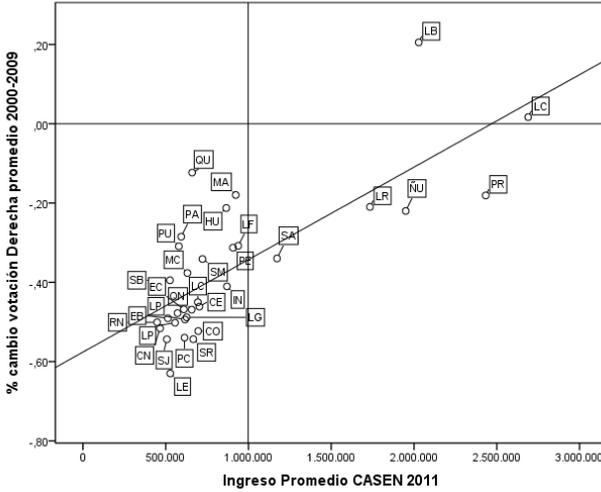
Tabla 10:  $r^2$  Ingreso CASEN 2011 sobre variación de votación a nivel comunal (comunas Gran Santiago sin Vitacura)

Coalición	2013 - 2009	Signo	Media 2000s - 2013	Signo
Concertación NM	2,5 %	-	0,2 %	-
Derecha	76,7 %	+	57,0 %	+

Quizás la situación de la derecha quede más clara en el gráfico 5, en que elegimos el análisis sin Vitacura y comparando diferencia votación 2013 con promedio 2000-2009. La disminución de la votación es claramente más fuerte en comunas de más bajos ingresos, y es en las comunas de altos ingresos se pudo observar una variación positiva (Las Condes y Lo Barnechea en las comunas que quedaron en el análisis) o de menor magnitud.

<sup>14</sup> En general no tiene mucho sentido eliminar para un análisis de la relación entre Nivel Socioeconómico y Votación las comunas de mayores ingresos: Porque si las eliminamos, eliminamos buena parte de las personas de mayores ingresos; y dada la concentración de ingresos es allí donde se producen las mayores diferencias. Eliminar las comunas de mayores ingresos es eliminar el segmento donde se produce el efecto. Pero en este caso hacer un análisis sin Vitacura puede tener sentido.

Figura 5: Variación votación derecha (2013 con promedio 2000-2009) e Ingresos CASEN, Comunas Gran Santiago sin Vitacura



El análisis de regresión tiene diversas ventajas, pero también desventajas. Una de ellas es proponer una relación lineal cuando no siempre quizás esa resulte adecuada. Para simplificar la vida, se presenta la tabla 11 que muestra las variaciones de las votaciones por niveles de ingreso de las comunas por grupos (por quintiles de comunas)

Como se puede observar en la tabla correspondiente, en las comunas de menores ingresos la caída de la derecha es de mayor magnitud (el efecto también se produce si se hace la comparación sólo con 2009 pero es de menor magnitud). Mientras que en la Concertación-NM es relativamente más parejo.

En otras palabras, no sólo parece existir un sesgo político en los cambios producidos por el voto voluntario, sino que ese sesgo parece tener alguna relación con el nivel socioeconómico: No fueron los pobres en general los que dejaron de votar, sino en particular los pobres de derecha.

En otras palabras, si esas personas hubieran ido a votar no es Bachelet quien hubiera recibido esos votos. Quién fue a votar parece ser distinto de quién no fue a votar.

Tabla 11: Variación de votación 2013 con promedio 2000-2009 a nivel comunal por Quintil de Ingresos de Comunas del Gran Santiago

Quintil	Comunas	% var NM	% var Derecha
Quintil 5	VI, LC, PR, LB, NU, LR	-13,4 %	-6,0 %
Quintil 4	SA, LF, MA, PE, IN, HU, SM	-5,4 %	-30,1 %
Quintil 3	CE, CO, LC, SR, QU, QN, MC	-12,7 %	-42,1 %
Quintil 2	LG, LP, PC, EC, PA, PU, RE	-10,3 %	-43,7 %
Quintil 1	LP, LE, SB, EB, SJ, CR, RE	-12,8 %	-51,1 %

#### 4. Pequeña Discusión

El ejercicio es burdo y todo pero creo que ilustra que tiene sentido explorar otros sesgos más allá del socioeconómico. No deja de ser razonable que existan sesgos políticos como efecto del voto voluntario. Esto porque la derecha y la izquierda tienen relaciones distintas con la política.

La izquierda es, finalmente, propolítica, cree que es una actividad valiosa y que, en el mejor de los casos, puede llegar a ser noble. Es una posición que cree como solución de los problemas en la construcción pública colectiva, cree que a través de la política es como se puede mejorar la vida.

La derecha, por otro lado, es antipolítica, sospecha de ella y de lo que en ella se puede hacer, y la buena sociedad es donde hay menos gobierno y actividad colectiva. En el mejor de los casos, la política puede no hacer todos los males que puede hacer, y la labor del político de derecha es la necesaria, pero ingrata, tarea de evitarlos. Mientras menos política, mejor.

En esas condiciones no es raro que el votante de derecha vote menos cuando es voluntario hacerlo. Y menos extraño es que el votante popular de derecha (la persona que reúne las dos condiciones que hacen rehuir de la política, el menor nivel socioeconómico y su posición política) sea la persona que menos vota. Para un votante cuya visión de la política bien se puede ejemplificar con el refrán de 'pa-

ra qué votar si mañana igual tengo que ir a trabajar' aprovechar la oportunidad de no votar es lo que tiene más sentido.

El análisis anterior es, por cierto, válido para estas elecciones. Una vez que los actores políticos internalicen estrategias adecuadas para relacionarse con el voto voluntario otras cosas sucederán. Pero al menos en estas elecciones el votante que no fue representado fue el voto popular de derecha; el de la UDI popular si se quiere buscar una imagen específica.

PLEBEYOS Y PATRICIOS. A PROPÓSITO DE LA OBRA DE  
GABRIEL SALAZAR  
17 Febrero 2014

En el ya lejano 1984 Gabriel Salazar publicaba *Labradores, Peones y Proletarios* (2000), su examen de la experiencia de las clases populares chilenas a lo largo del siglo XIX; y el año 2009 publica *Mercederes, empresarios y capitalistas* (2009), que es su análisis de las elites (el patriciado que, por alguna razón, parece ser la forma en que los historiadores se refieren a ella ahora -Jocelyn-Holt hace lo mismo). Aunque probablemente vaya en contra de la lógica salazariana, procederemos primero a comentar el texto sobre los patricios y luego el de los plebeyos. Si las elites son elites, finalmente, es porque efectivamente han podido dominar y dirigir un conjunto social dado.

Una idea central del texto es que la elite chilena ha sido, fundamentalmente, un patriciado comercial. En ese sentido, el comercio, no la hacienda, ha sido el núcleo a partir del cual se ha construido la sociedad chilena: «el patriciado no reconocía la hacienda como la célula madre de la sociedad chilena, sino el comercio» (MEC, p 562)

Un elemento que Salazar enfatiza continuamente a partir de lo anterior es que estamos ante una elite que no se genera en el proceso productivo, sino en su dominio del proceso de circulación. Y que buena parte de las fallas de esa elite, al menos miradas desde el barómetro de conducir al país al desarrollo económico que es su objetivo histórico durante las últimas décadas, se deben a esa separación del proceso productivo. Su análisis de la situación de la moneda o del crédito (de toda la defensa del bimetalismo en contra de la expansión del papel moneda o del banco, que en última forma se podían pensar como formas de expandir la economía monetaria interna) se basa en la idea en que a través de esos mecanismos se defendía una situación monopolista que le permitía acumular. La contraposición entre la defensa del patriciado del metalismo externo y del uso interno de la ficha (en una economía que internamente tenía un problema de baja existencia de metálico precisamente porque se exportaba

el metal) es una muestra de ello. En última instancia, la acumulación se basaba en obtener créditos baratos para realizar prestamos con alto interés (MEC, p 526-527).

Que la elite no era productora se muestra en una discusión que Salazar cita realizada en el Parlamento Inglés. Una comisión investiga la situación de Chile y entrevista a un empresario inglés que trabajaba en Chile, y entre medio de la discusión el comisionado pregunta: «Pero ¿cómo separa usted al productor chileno de los chilenos?» (MEC, p 783). Esta separación de los 'productores' de los 'chilenos', que asombra al interlocutor británico para quien ello no tiene el menor sentido, pero claro, ese interlocutor habla desde una elite industrial, es una muestra cabal del carácter de esa elite.

El hecho que sea entonces responsabilidad de la elite la falta de desarrollo hace que algunas críticas realizadas a Salazar<sup>15</sup> sobre que esta obra sólo sería una nueva declaración de dependentismo ('la culpa sería de los malvados extranjeros y del sistema mundial') sean infundadas, o por decir lo mínimo sumamente parciales. De hecho, Salazar suele ser bastante más positivo en torno a la influencia de productores extranjeros que sobre la elite nacional (el tema no es la influencia externa, sino la diferencia elite productiva y no productiva). Un historiador finalmente defensor de la elite no puede observar que el libro es una impugnación de la labor de ese grupo. El caso es que la acción de la elite la que evita el desarrollo: «En suma la orientación mercantil del patriciado mercantil frenó la modernización estructural de Chile» (MEC, p 590; refiriéndose al atraso en la aparición de un sistema bancario, la aparición de legislación social y la consolidación de un empresariado industrial)

¿Quiénes han sido los representantes de la producción entonces? Pues los plebeyos. En el libro mencionado uno de sus capítulos es sobre la represión de la iniciativa plebeya por parte de los patricios. Y en cierta medida el examen de las formas en que el sujeto popular ha intentado rehuir los caminos que le ofrece el patriciado es uno de los ejes centrales del texto inicial; el ya mencionado *Labradores, Peones y Proletarios*.

El examen de la campesinización en Chile es una muestra de ello: Del intento de los sujetos populares de producir de forma autónoma y a partir de sus propias capacidades, de constituirse alejados de la dominación de la elite. Es por ese continuo intento de no quedar bajo el dominio del patriciado, que Salazar critica también la idea de la centralidad de la hacienda (y del inquilinaje como sujeto dominado

15 Léase Jocelyn-Holt en [http://www.cepchile.cl/dms/archivo\\_4780\\_2904/rev121\\_AJocelynHolt.pdf](http://www.cepchile.cl/dms/archivo_4780_2904/rev121_AJocelynHolt.pdf)

en la hacienda): nunca fue tan común como lo piensa el relato usual. El despliegue y expansión de este esfuerzo se encuentran entre los elementos que Salazar más enfatiza; como también su decadencia histórica: Un proyecto que no puede, finalmente, construir un sujeto autónomo. Pero, como el mismo Salazar enfatiza, una parte importante de este cierre es debido a las limitaciones de la economía que fueron instauradas por la elite (i.e no por una limitación del propio sujeto popular). Al mismo tiempo, nos muestra como el sujeto popular, frente a esa situación, sigue insistiendo en buscar caminos autónomos que le permitan instaurarse de manera separada a las elites. Una resistencia continuada, que se manifiesta por ejemplo en la lealtad del consumidor popular a los productos de esa economía popular; y es finalmente el término de esa lealtad la que produce su caída.

Lo que Salazar muestra en esos dos textos, en el conjunto de ambos, es el infanticidio, si se quiere, de una economía y de un sujeto productivo. La oposición de los sujetos populares productivos y en búsqueda de autonomía contra una elite puramente mercantil que evita el despliegue del proceso productivo anterior es una de las constantes del pensamiento de Salazar. Lo cual, de hecho, hace a Salazar algo más bien disruptivo en relación a ciertas ideas circulantes en nuestras ciencias sociales y en nuestra sociedad: Es el sujeto popular donde hay empresarialidad, no en la elite; el sujeto popular ha buscado su propia autonomía, no transformarse en proletarios asalariados. En última instancia, podría decirse que para Salazar el bajo pueblo es más 'capitalista' que la elite mercantil.

No deja de ser un conjunto de tesis relevantes sobre nuestra sociedad. Y uno bien puede recordar que lo anterior se puede decir de un buen número de trabajos de historiadores (en la otra orilla está el *Ensayo* de Góngora por ejemplo, para nombrar sólo uno de los más conocidos). Para un sociólogo menester es recordar que no tenemos muchos textos de ese nivel; que tengan tesis relevantes y que al mismo tiempo representan un trabajo de investigación de calidad. Lo último, en todo caso, sólo nos muestra lo que no sería necesario mostrar: La superioridad evidente e incontrovertible de la historia sobre cualquier otra disciplina en el estudio de Chile.

## LA REBELIÓN DE 1598. UN OLVIDO EN LA MEMORIA DE CHILE

6 Junio 2014

El evento más trascendental de la historia de los territorios que ahora son Chile que es menos conocido en la memoria común es la rebelión de 1598. La Batalla de Curalaba, donde muere el gobernador García Oñez de Loyola el 21 de diciembre de ese año, es el momento inicial de una rebelión que termina entre 1599 y 1604 con la destrucción de todos los asentamientos españoles al sur del Bío-Bío (con la excepción de Chiloé): Santa Cruz, Valdivia, La Imperial, Villarrica, Osorno, Angol y Cañete. Y entre medio tanto Chillán como Concepción sufrieron ataques importantes. No sólo eso sino que además los españoles no vuelven después al sur del Bío-Bío. En particular, no vuelven a asentarse en esa zona. Si bien los gobernadores durante el siglo XVII hacen múltiples campañas al sur del río, y de hecho hay algunos intentos (Fuerte de Boroa por ejemplo) y el Fuerte de Arauco sí se estabiliza como presencia al sur, en general la frontera queda instalada en dicho río.

Esto es crucial porque eso sólo emerge como resultado de esa rebelión. Las rebeliones anteriores no tuvieron ese efecto. Después de la rebelión de Lautaro, que además es geográficamente más extensa, recordemos que Lautaro muere en el río Mataquito, los españoles vuelven a la zona en cuestión. Las campañas y batallas de García Hurtado de Mendoza representa, finalmente, una reconquista de la zona. Y todos los alzamientos posteriores no hacen que los españoles abandonen la zona.

Luego, es la rebelión de 1598 la que establece una de las características esenciales de la historia posterior: La existencia de una frontera, de un ejército permanente, y con el Real Situado incluso del impulso a la economía monetaria, y el cambio de eje geográfico del dominio español a la zona del norte del Bío-Bío. Eso desde el punto de vista 'español'.

Desde el punto de vista mapuche es más sencillo: representa la constitución de un espacio mapuche libre e independiente. Para decirlo de otra forma y exagerando algo, desde el punto de vista mapuche la rebelión de 1598 y Curalaba son el equivalente del Cruce de los Andes, de Chacabuco y de Maipú para la sociedad chilena: el momento en que ganan su independencia (i.e no hay autoridades españolas en la zona luego de la rebelión, no hay encomenderos ni pago de tributos). Por cierto esto no implica olvidar que los españoles siguieron realizando juegos de dominación en la zona (esclavizando

mapuches y llevándolos a la zona donde ejercían la colonización), recordemos que campañas militares seguían operando, pero el caso es que no era un espacio de dominio español directo: Al operar al sur del Bío-Bío operaban fuera de su espacio, estaban en expedición.

Ahora, ¿quién se acuerda entre los chilenos, no entraré a discutir cómo se recuerda entre mapuches, que es otra pregunta, de esa rebelión? ¿Por qué Pelantaro, el líder de la rebelión y vencedor de Curalaba no es conocido, mientras que Lautaro sí es reconocido?

Mi impresión es que Lautaro es 'apropriable' por el discurso chileno que tiende a incorporar al mapuche como parte de la misma nación. Recordemos la idea de la raza chilena de Palacios donde el chileno es hijo del español y del mapuche. Lautaro, líder de una rebelión que no separa los espacios de la colonización y del mapuche, puede ser usado en ese discurso. El chileno puede sentirse descendiente de Lautaro (y recordemos los usos de su nombre en la independencia, como parte de la misma lucha contra el español).

Pero no con Pelantaro. El éxito de Pelantaro consiste en separar los espacios, en dejar una zona de dominación española separada de la zona mapuche. Y lo que nos dice eso es que, entonces, Chile se forma al norte del Bío-Bío, no al sur. Producto de la rebelión de 1598 es que se crea el espacio donde se generará el Chile tradicional, la zona donde se genera y crea la sociedad chilena, digamos el territorio entre Copiapó y Concepción (zona donde, por cierto, hay presencia indígena; pero donde no hay mapuches independientes). Por lo tanto, nos recuerda que cuando el ejército chileno, en ocasiones, hace nacer su linaje en el ejército permanente creado tras la rebelión está siendo exacto: Porque es heredero de esas tradiciones y de esos tercios, no de los que se oponían a esos tercios. Santiago o Concepción son ciudades que los mapuches intentaron destruir y quemar. Llamar zona de dominación española a la zona del norte del Bío-Bío es engañoso: es la zona chilena.

En otras palabras, la rebelión de 1598 y Pelantaro lo que muestran es la diferencia entre chilenos y mapuches, que en otras palabras Pelantaro no es parte del 'pueblo chileno', y que Chile es heredero de quienes lucharon contra Pelantaro. Santiago fue fundado en 1541 mientras que Temuco lo fue en 1881, y esos siglos de diferencia son producto de esa rebelión. Siglos que implican sociedades y grupos distintos. Luego, para el relato unificador no es una figura muy grata.

## CULTIVAR NUESTRO JARDÍN. LA REACCIÓN DE LOS CHILENOS AL 'MODELO'

16 Octubre 2014

En estricto rigor, la tesis que se desarrolla en esta entrada tiene, creo, cierto carácter histórico: el diagnóstico sobre las visiones existentes en Chile sobre el modelo económico se aplican mejor hasta la primera década de este siglo. Además es necesario plantear que el tipo de evidencia que está detrás de ella es más bien de reflexión sobre varios estudios (cualitativos y cuantitativos) y corresponde más bien a hipótesis de trabajo, para usar ese eufemismo, que a ideas manifiestamente bien pensadas y fundamentadas. Dichas estas precauciones procedamos a la idea central.

Si uno examina lo que ha sido el debate sobre la sociedad chilena en los últimos años, en particular sobre la profundidad de las críticas al 'modelo', 'sistema', observaremos que resulta relativamente común la impresión que se había dado una transformación cultural en Chile donde éste había sido aceptado o se estaba en camino de aceptarlo. Y entonces algunos plantearán que esta aceptación se encuentra ahora en tela de juicio o que, por el contrario, no está en tela de juicio, y el modelo sigue siendo aceptado. La intención de esta entrada es más bien discutir esa posición, y ubicarse más bien de parte de quienes han dudado de la aceptación del *homo neoliberal* (por ejemplo Araujo y Martuccelli 2012) en la sociedad chilena.

Estimo que detrás de la idea de la aceptación del modelo aparecen varias confusiones que cabe diferenciar. O al menos se puede plantear como hipótesis que se confunden con aceptación cosas que empíricamente resultan (o al menos resultaban) distintas, y que nos permiten dudar de esa presunta aceptación de la lógica cultural del así llamado modelo económico.

La primera son reduccionismos en torno a cómo se leen las reacciones y posiciones de las personas. Así, si las personas valoran la competencia, o aceptan ciertos niveles de desigualdad, entonces se sigue que aceptan en general el modelo chileno (identificando así, simplificadoamente, a éste con el capitalismo o el mercado a secas) o incluso se plantea que oponerse al modelo es oponerse al capitalismo (o a la iniciativa privada o al consumo etc.). Para entender la realidad de las opiniones de los chilenos hay que salir de observaciones monolíticas. Hay diversos datos que muestran aceptación de algunos elementos de una postura pro-mercado, que enfatizan el esfuerzo individual, pero esto no obsta para que tengan una fuerte demanda por una mayor participación, desde formas de regulación

a temas sobre la propiedad, del Estado en la vida social. Y esto sin contar que, de hecho, algunos aspectos de aceptación de las ideas del modelo pueden traducirse en una crítica y molestia incluso más acerba del modelo en su aplicación real, que no está a la altura de su promesa: Que precisamente porque la competencia es algo positivo es que el modelo chileno real es criticable porque no es competitivo (lo mismo con la idea del mérito).

Una segunda confusión es en torno a la naturaleza de la 'aceptación'. En otras palabras, es relevante no confundir naturalización del modelo (i.e 'así es el mundo') con una aceptación de la situación (i.e 'que bueno que así sea el mundo'). Es claro que procesos de naturalización del modelo han ocurrido en la sociedad chilena, como ha sido un argumento ya tradicional del PNUD en varios Informes de Desarrollo Humano, y que en diversos espacios se difundió la idea que no había otra forma posible de hacer las cosas, o que era la única forma que funcionaba (toda alternativa termina necesariamente en un desastre aún mayor). De ahí a concluir que eso es además positivo hay un paso, y esto fue algo que al parecer una parte no menor de la población se resistió a dar.

Una tercera confusión dice relación con la confusión entre resignación con aceptación. Dado que no hay alternativa a la realidad actual, entonces no queda más que realizar conductas adaptativas. 'Es lo que hay' para usar una expresión común en nuestra sociedad. Pero de lo anterior no se sigue que esos comportamientos ni esas elecciones sean 'buenas' elecciones desde el punto de vista de quienes lo realizan. Pero dado que entre medio hay que vivir, se toman las decisiones más prácticas al interior de ese estado de cosas, pero ellas son vividas no como buenas decisiones, sino de forma crítica. Así sucede en muchos casos con decisiones sobre educación de los hijos (quienes quieren educación pública, gratuita y de calidad pero que envían a sus hijos a colegios privados de alto costo); o con quienes critican el consumismo pero se integran en esas acciones. Ello puede ser leído como simple hipocresía, pero detrás de ello hay una adaptación a una realidad que se evalúa negativa pero que se juzga difícil de cambiar, y ello tiene una significación bien distinta.

Si esta lectura es correcta, entonces podemos concluir que frente al modelo los Chilenos nunca fueron unos panglossianos, que creían que vivían en el mejor de los mundos posibles. Lo que sí se puede plantear es que, al igual que el protagonista homónimo del *Cándido* de Voltaire, frente a los problemas del mundo, concluyeron que lo mejor era retirarse a cultivar su jardín. Pero ese retiro, que no cambiaba activamente el mundo, nunca fue una aceptación de éste.



---

## MEDITACIONES HISTÓRICAS

---

### DE LAS REPÚBLICAS OLIGÁRQUICAS

*2 Noviembre 2005*

Una de las cosas particulares de la modernidad es que el tipo de gobierno más común es el republicano. Ahora, por otro lado, los gobiernos republicanos son cosas raras previo a la modernidad. Pero no tan sólo eso, el tipo de gobierno republicano más común en la época moderna temprana ya casi no existe. O para decirlo de manera más clara: no existe.

Mientras que casi cualquier república previo a las décadas finales del siglo XVIII era oligárquica -Venecia, la república de las Provincias Unidas-, ahora sería difícil encontrar alguna<sup>1</sup>. Lo que hace, difícil que nosotros entendamos dos cosas: Primero, su estructura y funcionamiento y segundo, las ideologías que las fundamentaban.

En primer lugar, una república oligárquica no es, tan sólo, una donde el derecho a voto este restringido sólo a algunos pero que, aparte de eso, funciona como una república moderna con sufragio universal. El punto es, precisamente, que es la mecánica de votoelección la que no siempre opera en esas repúblicas. En Venecia todos los nobles (y nobles eran aquellos registrados en un documento específico que a su vez eran hijos de nobles venecianos) participaban en el Concejo. En la república de las Provincias Unidas -de naturaleza federal- la estructura es mucho más compleja, pero básicamente son los regentes los que detentan el poder político. Y los regentes son un grupo autogenerado (las listas son producidas por ellos, que es la razón por la que todas las crisis políticas de las Provincias Unidas implican revisar las listas, y expulsar o incluir familias, ver Israel 1998). Y pensando incluso en repúblicas oligárquicas antiguas,

---

1 En la entrada original no dejé algo en claro que ahora me parece necesario: Oligárquica no se refiere a la dominación de un grupo social sino a una característica institucional, que estamos ante repúblicas que no están basadas en sufragio universal

el Senado Romano no era elegido, los miembros del Senado eran quienes habían cumplido con ciertos puestos y contaban con cierta renta. Y la permanencia era por vida. Lo que es una lástima es que en muchas historias modernas todos estos procedimientos son pasados muy por lo alto para dedicarse a la descripción del grupo social oligárquico. Lo cual está muy bien, pero vuelve más complejo el examen de una forma republicana que ya no existe y que, en realidad, no estaba basada para nada en nuestras formas de operación.

Y el segundo tema es ideológico. La ideología republicana, y la defensa de la libertad pública, clásicamente no es para nada democrática. En otras palabras, la democracia no es una ampliación sencilla del ideal republicano que incluye a toda la población. La ideología republicana rechaza el gobierno de la mayoría, lo que desea es el gobierno de los muchos en contra del gobierno de uno, pero no el gobierno de todos. El gobierno republicano oligárquico clásico (pensemos en Venecia y en las Provincias Unidas) funciona por comisión, rechazando un director ejecutivo.

En general, en todas las repúblicas oligárquicas la irrupción popular ha sido casi siempre 'cesarista': en defensa de una figura fuerte (y en esos términos, anti-republicanas). Así, hasta el desarrollo de las ideologías ilustradas en el siglo XVIII, una revuelta popular en las Provincias Unidas implicaba al mismo tiempo una defensa del poder de las milicias urbanas (la base institucional de una participación más amplia) y una defensa del poder del estatúder (de la dinastía de Orange). El principio republicano del gobierno de muchos no del gobierno de uno -para usar la expresión ciceroniana- era el rechazado. Por cierto, las democracias actuales, que en parte han terminado siendo una elección regular de un Cesar siguen en algo el mismo patrón.

Lo cual nos lleva a nuestra idea general, he ahí una forma de gobierno que ha desaparecido completamente. En un mundo de repúblicas, la república clásica no existe en parte alguna.

#### ACERCA DE UNA TESIS SOBRE CIUDADES-ESTADO

*15 Marzo 2006*

A estas alturas no me acuerdo donde leí la tesis, pero la idea básicamente es que un régimen de ciudades-estado nunca desemboca en una situación en que una ciudad-estado alcanza una dominación sobre las otras. Cuando un sistema de ciudades-estado finaliza, lo que sucede es que esas ciudades son incorporadas por un Estado externo y más fuerte (lo sucedido en Grecia y en las comunas italianas en el renacimiento) o que el sistema se desmorona (con los Mayas).

Ahora, ¿qué hacemos con los romanos? ¿Qué es lo que permitió a los romanos pasar de una ciudad estado a dominar todo un territorio? Porque claramente el final de una estructura de ciudades-estado en Italia es que una de estas ciudades-estado fue capaz de asumir todo el territorio. ¿Cuál fue la diferencia?<sup>2</sup>

Uno podría decir que la diferencia fue que los romanos al expandir los derechos ciudadanos a los habitantes de las otras ciudades fue capaz de lograr lo que otras ciudades no lograron (al unificar los intereses). Pero no creo que ese sea el caso.

Vamos a comparar la situación con otra ciudad-estado que estuvo cerca de unificar un territorio lleno de ciudades-estado, pero que no pudo lograrlo al final. Venecia. Ahora, Venecia ciertamente no expandió su ciudadanía, y los derechos políticos siempre fueron más restringidos que en la Roma republicana. Y, específicamente, el tema de ser descendiente de venecianos siempre fue crucial.

Ahora, uno podría decir, 'ah, pero ve, otra ciudad que no expandió su base ciudadana y no pudo unificar el territorio'. Pero esto olvida que actores fueron los que impidieron ese desarrollo. No otras ciudades-estado sino estados territoriales mayores (básicamente, la intervención francesa, digamos la Liga de Cambrai). Si toda la oposición que hubiera tenido Venecia a su expansión hubiera sido de ciudades-estado (como lo fue la romana, que se enfrentó a otro tipo de estados, como Cartago, una vez bastante avanzado el proceso), entonces probablemente hubiera logrado la unificación.

Y esto me lleva al punto que creo es más crucial. Porque los venecianos, al igual que los romanos, pero en contraposición con lo que por ejemplo las polis griegas hacían cuando se expandían, permitían un alto grado de autonomía local. Durante mucho tiempo en Roma, por ejemplo, las ciudades aliadas no solo elegían sus propios magistrados sino que decidían su propia constitución. En ese sentido, la élite local mantenía en buena parte el control de los recursos locales (por cierto, no totalmente). Algo parecido se puede decir en el caso veneciano, donde de hecho, no resulta tan raro que las clases populares tuvieran mejores derechos que en la misma Venecia.

Entonces para estos grupos locales la incorporación dentro del estado mayor (dentro de esta ciudad-estado que está unificando el territorio) implicaba, a cambio de una pérdida pequeña en el control

---

2 A años de estas reflexiones ahora las compejizaría con otra consideración. La Italia de esos tiempos no sólo tenía ciudades-estado sino también organizaciones políticas de otro cuño. Al conquistar estas últimas Roma se transformó no sólo en una ciudad-estado sino también, en cierta forma, en un estado territorial -lo cual constituyó una ventaja en su competencia con otras ciudades-estado del área.

de recursos locales, la incorporación a un estado que manejaba una red de recursos mayor<sup>3</sup>. En ese sentido, representa una ampliación de las oportunidades. No deja de ser interesante que en la Guerra de los Aliados (siglo I AC), las ciudades que se rebelan contra Roma no se están rebelando contra las exacciones del poder central, se están rebelando contra un poder central que no les entrega a ellos una parte sustancial de los recursos conseguidos a través de la expansión del Mediterráneo. No estaban reclamando por la pérdida de su poder local, sino por la repartición injusta del botín. Y, en ese sentido, sigue nuestro argumento: El 'contrato' de incorporación implicaba el poder acceder a ese botín, era eso lo que hacía la pérdida de autonomía total más que razonable.

Por tanto, las limitaciones de las ciudades-estado para expandirse y unificar territorios no tienen que ver con la expansión de la ciudadanía (que en el caso romano, difícil era de ejercer fuera de Roma), sino con una negociación de prerrogativas que, manteniendo en alto grado la autonomía local permitía el acceso a una red de recursos más amplia. En ese sentido, para la élite de una ciudad pequeña en Italia no resultaba tan mal negocio: Seguían siendo los señores de la ciudad, y los privilegios que acompañaban a lo anterior, pero ahora podían disfrutar de los recursos que la pertenencia al Estado Romano permitía.

## SOBRE LAS ORGANIZACIONES MILITARES

*2 Junio 2006*

Para un sociólogo (que manera más impersonal de decir 'para mí') hay dos características que debieran resultar interesantes sobre las organizaciones militares:

- Primero, que son las únicas organizaciones diseñadas, pensadas y estructuradas para sobrevivir, y seguir actuando sin problemas, con continuas 'reducciones' y 'rotaciones' de personal (El usar estas frases eufemísticas tiene una razón de ser, reducción y rotación es lo que otras organizaciones tienen de equivalentes a las bajas). Un buen día una unidad cualquier puede recibir un 15 % de bajas y todavía ser considerada en condiciones de realizar sus tareas. Y esto no como algo excepcional sino como parte de la operación cotidiana de la organización.

---

3 Al editar para publicación esta entrada me encontré con otros textos que enfatizan lo mismo para el caso romano, ver Bancalari Molina (2007)

- Segundo, la forma en que se divide internamente. Todas las organizaciones se dividen internamente. Lo que diferencia a las organizaciones militares es el grado de estandarización. En un ejército de gran tamaño, todas las divisiones del mismo tipo (por ejemplo, de infantería) tienen la misma estructura. Y así hacia abajo (todos los batallones tienen el mismo número de compañías, todas las compañías el mismo número de pelotones, todos los pelotones el mismo número de escuadras y las escuadras se componen de X soldados). Este carácter estandarizado y homogéneo de las sub-divisiones<sup>4</sup>, digamos el carácter segmentado de ellas para usar el viejo término, diferencia claramente a las organizaciones militares. En un banco no todas las sucursales tienen el mismo número de personal (y ni siquiera las mismas funciones, habrá algunas con más funciones que otras) o el mismo número de cajas o etc.

Ahora, ambas características son antiguas. Que los ejércitos están diseñados para soportar bajas y seguir funcionando con ellas es parte de lo que los define. La estandarización de las sub-unidades es también negocio antiguo. Al fin y al cabo, conocemos bien la organización del ejército romano, que seguía las mismas líneas (una legión son tantas cohortes, una cohorte se organiza de este modo etc.) Aunque el grado de estandarización ha variado enormemente, la tendencia a estandarizar las sub-unidades se mantiene.

Uno podría decir, si uno es evolucionista a la Durkheim, que el carácter segmentado se debe al hecho que las organizaciones militares son de hecho antiguas, de las primeras partes de la vida social que se ha organizado, y que por tanto mantiene características arcaicas de organización. Pero eso necesitaría que uno fuera evolucionista a la Durkheim.

Prefiero pensar que las dos características que he mencionado -la segmentación y el diseño 'a prueba de bajas'- están relacionadas y se explican entre sí. Ahora, ¿cómo lo hacen específicamente? Todavía no he pensado el argumento, pero ahí se verá.

---

4 Por cierto, en todo ejército hay un nivel en que la sub-división deja de ser estandarizada.

## DE POR QUÉ LA RACIONALIDAD ES UN CRITERIO INÚTIL SOBRE LA MODERNIDAD

9 Septiembre 2006

For every year documented in the text, the exact number of animals is given according to the age categories listed above [menores a un 1 año, 1 año, 2 años, 3 años, adultos]. The calculation of the expected deliverie of dairy products for each basis on the basis of the number of animals in the preceding year is then recorded: for each adult cow 5 sila of 2 dairy fat and 7 1/2 sila of cheese was to be delivered

The annual reproduction of cattle was fixed as a rule at an average rate of one newborn calf for every two adult cows. The gender distribution of the calves was also theoretical: the text exhibits a strict adherence to the sequence male-female, and so on. For years in which adult cows were registered in odd numbers, calving success was recorded by dividing this number by two and rounding the result to the next lower number (Nissen, Damerow, y Englund, 1993, p 100)

Ahora, no voy a plantear que este tipo de documento era muy común para la época. El libro citado hace mención que representa una rareza. Pero raro o no, representa algo que ya era posible en el tercer milenio AC. Y es un ejercicio extremo de tendencias existentes en el tiempo de la III dinastía de Ur, época a la que corresponde el texto (aproximadamente 2.100 AC)

Y ¿cuáles son esas tendencias? Si uno se fija en el texto, notará que la única diferencia con un ejercicio moderno es la falta de instrumental matemático. El ejercicio teórico de calcular la evolución futura del ganado no puede usar los elementos que nosotros usaríamos, no está disponible la estadística necesaria. De hecho, algunas de las características se entienden mejor por esa falta (el hecho que la 'producción' de terneros es anormalmente baja, que compensa los supuestos irreales del ejercicio).

Pero si uno obvia la falta de instrumental, lo que tenemos es un ejercicio teórico para planificar el manejo del ganado (en particular, que cantidades se puede esperar que hay que entregar de los productos derivados del ganado vacuno en cuestión). Y es, con todas sus limitaciones, un ejercicio sistemático, usando reglas claras y precisas. En otras palabras, es un ejercicio de racionalidad, de cálculo, sin las herramientas modernas.

En lo que concierne a los aspectos sociales, el ejercicio se nos muestra como claramente una muestra de una burocracia racionalizante: La idea de planificación de los productos, el cálculo basado en reglas, un intento de establecer una meta teórica con la cual compararse, el hecho que un funcionario de la organización tenga como parte de sus tareas la de desarrollar un ejercicio sin aplicación práctica inmediata (i.e no es una tablilla de distribución de recursos, sino parte de una planificación de mediano y largo plazo). La organización que está detrás de ello aparece como plenamente racionalizada. Su única deficiencia es un aspecto técnico, no uno social.

Y como ello ocurre en el tercer milenio AC nos plantea que la racionalización como tal no es muy útil para pensar la modernidad. Al fin y al cabo, no hay que olvidar que cuando los europeos se modernizaron, su sociedad pasada era una muy atrasada en los términos contemporáneos de otras sociedades civilizadas. En otras palabras, pasaron (a riesgo de repetir leyendas negras sobre el pobre medioevo) de la barbarie a la modernidad sin pasar por la civilización. Y por tanto, en el 'relato' típico sociológico se observan como parte de la modernidad cosas que toda sociedad civilizada ha conocido por mucho tiempo.

## REVOLUCIÓN INDUSTRIAL, CRECIMIENTO ECONÓMICO Y MODERNIDAD

*21 Mayo 2007*

En un paper reciente que resume lo que ha quedado más o menos en limpio sobre la revolución industrial (de parte de historiadores) Hans-Joachim Voth dice que:

A radical discontinuity separates thousands of years of by and large stagnant living standards from the industrial era. Increasingly in the last few years, models have attempted to capture these long-run dynamics to try to explain how the world changed from a state where growth was fleeting and limited to one where it has become permanent and decisive (Voth, 2003, p 221)

Ahora, ¿puede decirse que eso fue lo que ocurrió con la revolución industrial? ¿Qué en eso consiste la economía moderna? (algo parecido le he leído a De Vries, la modernidad económica como la superación del estado 'malthusiano', donde la economía está profundamente limitada por la demografía por ejemplo).

Porque, por otra parte, uno podría pensar que más bien que un cambio de un estado de crecimiento limitado a uno de crecimiento permanente, el paso a la modernidad es un cambio a un *plateau* distinto (y superior). Al fin y al cabo, en la anterior revolución económica (Neolítico), también se vivió un período de crecimiento económico (de mayor producción) y de expansión demográfica y todas esas cosas. Pero eso no continuó indefinidamente.

¿Por qué el actual crecimiento debiera ser indefinido, entonces? Del mismo modo que el Neolítico fue una revolución de largo aliento, los cambios de la revolución industrial (o de la modernidad si se quiere) también lo son. Pensar en revoluciones en términos de décadas en vez de siglos es sólo porque no pensamos en el largo plazo. Pero dado que el otro cambio equivalente también se desarrolló en el largo plazo (en siglos y milenios, no en décadas), bien pudiera ser también una perspectiva a tomar ahora.

En ese sentido, no que el cambio a la modernidad ya ocurrió (y que ahora vivimos en el estado tras ese cambio) sino que vivimos (todavía) en la mitad de esa transformación.

El lector atento de este blog, si tal especie existiera, notará que usualmente prefiero usar el argumento contrario. Que ya estamos plenamente en la modernidad, que es lo que dije para Chile. Pero bueno, eso es lo agradable de escribir blogs, todavía uno no está obligado a la consistencia plena y puede explorar caminos mutuamente contradictorios.

## MUNDO PRIVADO Y PÚBLICO EN LA ANTIGUA GRECIA 25 Mayo 2007

En realidad, todo se hace para poder volver a citar a Demóstenes.

Conocida es la distinción entre la libertad de los antiguos y de los modernos, que le debemos a Constant: en la antigüedad la libertad es centralmente un tema público, político, mientras que entre los modernos es un asunto privado, de lo que se hace fuera de la esfera pública. Fustel de Coulanges también decía algo similar<sup>5</sup>.

Y uno puede encontrar fácilmente evidencia de dicha posición. Por ejemplo, Polibio cuando se refiere a Flaminio y su declaración de la libertad de los griegos dice: «Indeed, every factor combined to produce this crowning moment, when by a single proclamation

5 Revisando esta entrada para edición resolví que el texto original era incluso menos claro que lo habitual, por lo cual procedí a una mayor edición de esta entrada. Creo que las ideas no están cambiadas, pero no sabría decir que quien yo era el 2007 estaría de acuerdo con ello

all the Greeks inhabiting both Asia and Europe became free, with neither garrison nor tribute to burden them, but enjoying their own laws» (Polibio, 1979, p 517). O, por ejemplo, con Demóstenes: «Pero Tesalia, ¿en qué situación se encuentra? ¿No les ha arrebatado a los tesalios sus constituciones y comunidades ciudadanas y establecido tetrarquías, con el fin de que no sólo sean esclavos por ciudades, sino hasta por naciones» (Demóstenes, 1998, Tercera Filípica, 26). Tucídides se encuentra lleno de citas en que el tema de la libertad de la ciudad es lo central; al final, no hay que olvidar que para que los Espartanos pudieran decir que eran los campeones de la libertad de los griegos contra Atenas, la libertad defendida es la libertad de la ciudad para gobernarse a sí misma.

Ahora, la posición mencionada también tiene sus problemas. Hansen (2000) defiende una idea diferente: Dada la profunda separación entre lo público y lo privado, entre el mundo de la polis y el mundo del *oikos*<sup>6</sup>, entonces los griegos también tenían claro que la libertad era distinta en el ámbito privado que público y conocían la idea de libertad privada. Hansen nos hace ver que el discurso fúnebre de Pericles hace ese punto bastante explícito (como parte del elogio de la ciudad).

Entonces, ¿en qué quedamos? Ahora, en general, en las citas que hemos mencionado de la libertad de los antiguos se puede notar que son todas citas sobre eventos políticos, y en particular sobre eventos de 'relaciones exteriores'. Dado que la política para los griegos era, en buena parte, sobre como relacionarse con otras polis; entonces en la discusión pública la libertad relevante va a ser la libertad de la polis

En otras palabras, precisamente la forma en que se entiende la libertad 'privada' hace que la discusión pública sobre libertad sea predominantemente sobre aspectos puramente políticos. Cohen (1992) hace ver que hay muy poca regulación y discusión en Atenas sobre, central para la supervivencia de la ciudad, la importación de trigo. En otras palabras, buena parte de los temas de nuestras discusiones públicas están ausentes de lo público griego. Hansen plantea que, de hecho, somos nosotros los que diferenciamos menos y tratamos públicamente asuntos entre privados (i.e nosotros usualmente regulamos esos asuntos).

Si lo anterior es correcto, entonces la diferencia central entre la libertad de los antiguos y la de los modernos es más bien la natu-

6 Que el mundo de la polis estaba separado del mundo privado es también algo que recalca Cohen (1992). Hansen hace ver que los tribunales populares en Atenas se dedicaban en buena parte a juicios políticos

raleza de la diferencia entre público y privado, que al parecer era mucho más clara en el caso griego<sup>7</sup>.

## BAUMAN Y EL CONSUMO

26 Noviembre 2007

Cada día entiendo menos la sociología. Recientemente Zygmunt Bauman publicó *Vida de Consumo* (2007) (el título en inglés es mejor en todo caso, *Consuming Life*) y en realidad, para ser uno de los sociólogos más conocidos de la actualidad, el nivel no es tan alto.

Porque buena parte del texto es la discusión del sentido común sobre el consumo (y los males del consumismo) sólo que dicha con un lenguaje mucho más alambicado. Pero apenarse porque en la moderna vida de consumo las personas tienen relaciones de desecho, y se ven unas a otras como bienes de consumo, es decir (en complicado) lo que todas las viejas de la esquina dicen (en simple). Para criticar que estamos obligados a consumir para mantener las apariencias de pertenecer a esta sociedad, nuevamente no es más que decir en complejo el sentido común más ramplón sobre el consumo.

Veamos un ejemplo, que muestra en concreto como es todo el texto. Bauman nos plantea que hemos llegado a tales niveles (si no usa la palabra depravación es porque los sociólogos nos cuidamos de usar ciertas palabras, pero en realidad eso es lo que piensa) que materializamos nuestras relaciones sociales, nuestras relaciones familiares. «Los políticos que claman por la resucitación de los agonizantes valores familiares, y que lo hacen con seriedad, deberían empezar a pensar concienzudamente en las raíces consumistas causantes del deterioro simultáneo de la solidaridad social en los lugares de trabajo y del impulso de cuidar y compartir en el contexto de la familia» (página 165). O unas páginas más atrás: «Arlie Russell Hochschild resume el daño colateral fundamental causado en el curso de la invasión consumista en una expresión tan incisiva como sucinta: la materialización del amor» (página 163). Cualquier reportaje en cualquier revista mediocre puede decir frases como esa. No negaré que Bauman es ingenioso al escribir, pero con ingeniosidades no se crea conocimiento.

Ahora, el tema es que ¿tiene sentido lo anterior? La idea que el consumismo moderno materializa el amor, y por ello por ejemplo

7 Otra diferencia, pero que ameritaría otra entrada, es que la libertad -sea pública o privada- en los griegos sigue siendo una libertad de una 'comunidad', no tanto un aspecto individual (la libertad privada es la libertad del oikos de no ser gobernado, no la libertad individual de sus miembros).

las ideas de un Miller del consumo, la compra, como expresión de relaciones de amor no funciona, o al menos sólo funciona para mostrar el desastre que es el consumismo actual, parece ser interesante. Pero tiene el problema de ser falsa.

Siempre materializamos el amor. Como siempre materializamos todo. Porque los seres humanos (y cualquier curso de Arqueología 101 lo debiera dejar en claro) vivimos entre objetos y cualquier cosa que hacemos las hacemos con objetos. No es que, y para ello volvamos a Miller (1995, p 20-22), por un lado están las cosas y por otro lado las relaciones humanas, y que cuando las mezclamos perdemos la autenticidad / profundidad / pureza de las relaciones. Hemos expresado nuestras identidades culturales, nuestros afectos, nuestros modos de vida a través de objetos, los 'materializamos'. Eso es lo que hacemos.

Ahora, uno podría decir, bueno 'lo central no es tanto que materializamos el amor sino que en el consumismo moderno mercantilizamos el amor'. Al fin y al cabo, es cierto que regalos (por ejemplo) se intercambian en todas partes, que suelen ser, en todas partes, parte de las relaciones sociales. Pero que todo eso pase por la compra, he ahí algo que sería típicamente moderno. Sea, pero que estamos en un mundo de mercancías es algo que sabemos desde el siglo XIX, y de hecho es consustancial al capitalismo. Así que es común tanto a la sociedad de productores como a la de consumidores, no sirve para identificar a esta última.

Es en relación al tema de identificar una nueva sociedad de consumidores, de identificar los cambios recientes como un cambio de tipo de sociedad de productores a consumidores, donde las tesis más interesantes de Bauman ocurren. Pero siguen sin convencer mucho, al menos a mí.

Una idea, que de hecho ya repite en otros textos, es que lo que nos transforma en sociedad de consumidores es que el deber social central es el de consumir. Y por ello, entonces somos una sociedad diferente. Suena bien, pero ¿por qué el deber central ya no es el de producir cuando la participación en el mundo monetario, tan central para el consumo, sigue estando mediado por la participación en el mundo del trabajo?

La otra idea, el 'secreto mejor guardado de la sociedad de consumo', es la idea que en la sociedad de consumo las personas se transforman en bienes de consumo. Para ser participantes de verdad en la sociedad, tenemos que transformarnos nosotros en bienes de consumo (y por tanto en seres que se pueden comprar, usar, desechar). La distinción entre personas que eligen y bienes elegidos nos dice Bau-

man se borra (página 25). La idea es poderosa, aunque uno podría discutir si es tan secreta.

Pero creo que la idea nos muestra que, finalmente, la sociedad de consumidores no es tan distinta de la anterior. Al fin y al cabo, en la sociedad de productores ya teníamos (en tanto fuerza de trabajo) que transformarnos en mercancías. Puede que la transformación sea más completa aún, en vez de requerir una cierta cantidad de tiempo (dejando el resto 'libre'), en la sociedad actual se pediría esa transformación en mercancía, en bien de consumo, siempre.

Bauman hace notar que, en el paradigma ya tradicional del sentido común sobre el futuro que es Silicon Valley, se habla de lastre cero: El trabajador perfecto es aquel cuya vida fuera del trabajo no le pone ninguna demanda adicional (o sea, no tiene familia, no tiene otros intereses) y puede siempre tomar una tarea extra, ser re-asignado etc. Pero este cambio, ¿no tiene que ver con el mundo de la producción finalmente?

En otras palabras, son las modificaciones del mundo de la producción, que progresivamente se vuelven más exigentes, las que producen los cambios en el consumo del cual habla Bauman. Al fin y al cabo, desde el consumo, las personas con lastre tienen grandes ventajas: Las relaciones permanentes son mejores productoras de compras, y el hito central del mundo del consumo es Navidad, donde los regalos son típicamente familiares. La vida de relaciones líquidas no es demandada por el consumo, sino por la producción<sup>8</sup>.

Alguien puede decir que es por el consumo: porque la demanda de producción flexible viene dada por los cambios en el consumo, de la velocidad de los cambios de la demanda y de la continua exigencia de comprar. Esa exigencia uno bien pudiera decir proviene de otra parte.

Wallerstein cuando define el sistema-mundial contemporáneo hace ver que una de sus premisas es el crecimiento. La exigencia básica de toda empresa, de todo proceso de producción, es la de crecer. Y esa exigencia se podía satisfacer en la modernidad clásica de los '50 sin la idea de cambiar perpetuamente de bienes, sin la exigencia de desechar lo antiguo que Bauman enfatiza es característica de la nueva sociedad: Digamos, cuando todavía quedan familias sin auto-

---

8 Algo que muestra perfectamente que Bauman se mueve en el sentido común es su idea que en la sociedad moderna la familia se rompe y todo se reemplaza por amor líquido. Bauman está siempre pensando en las relaciones de pareja. Pero centrar la vida de familia en las relaciones de pareja, en vez de por ejemplo las relaciones de padres y madres con sus hijos, que no han perdido permanencia, es parte del sentido común de las sociedades en las que escribe Bauman.

móviles se puede crecer vendiendo a más familias, y cambiando los bienes sólo con lógica de reemplazo. Ahora bien, cuando todos tienen automóviles, sólo se puede crecer si se instaura la idea que hay que cambiar regularmente de automóvil: que lo antiguo tiene que desecharse por el sólo hecho de ser viejo. Esa dinámica sólo se explica por esa demanda inicial, permanente del sistema, no algo que haya aparecido en las últimas décadas, de crecimiento en la producción.

En otras palabras, las dinámicas de consumo que describe Bauman no son tanto una nueva sociedad, sino la forma específica con la que se cumplen ciertas demandas tradicionales en una sociedad (que ya sea que queramos llamar moderna o capitalista) tiene al menos 200 años, si no ya casi 500. Pero claro, para decir eso, habría que quitar algo de ultra nuevo a lo que vivimos en la actualidad, habría que darse cuenta que la 'nueva' sociedad de consumidores es heredera directa, y no una contradicción de, la 'vieja' sociedad de productores.

Pero a los sociólogos nos encanta decir que el cambio que se vive ahora es el mayor cambio que se ha experimentado en ocasión alguna; que esta transformación es profundamente revolucionaria y diferente. De algún modo, la sociología no pasa de ser, en muchas ocasiones, más que el ropaje que toma el sentido común cuando el sentido común quiere ser grandilocuente.

Con lo que volvemos al punto de partida: Cada día entiendo menos. ¿De eso se trataba a final de cuentas la sociología?

## CONSUMO Y CRECIMIENTO PRE-INDUSTRIAL

*20 Octubre 2008*

Todo partió con la siguiente cita (sobre comunidades rurales en la Italia de inicios del Imperio en Roma)

This conspicuous consumption stimulated market production. The installation of mosaic floors and painted walls cost money. Arretine ceramics, lamps, glass, and even utilitarian pots were purchased goods. These were added to the cost of rent, animals, farm labor and equipment. Considerable amounts of cash or cash equivalents had to be raised by the sale of farm products (Dyson, 1992, p 141)

Que me acordó del argumento de De Vries sobre la revolución industrial en la Europa de la Modernidad Temprana: que el desarrollo de

diversos productos adquiribles en el mercado, hace que las familias aumenten su producción, y en particular pasen de la producción de sustento a la producción para el mercado. Esto hace que las familias, por eso lo de industriosa, aumenten su *input*, y De Vries enfatiza como eso implicaba la incorporación de la mujer y de los hijos a la producción.

Hay una cierta hipótesis sobre la importancia del consumo para la revolución industrial, que la revolución industrial fue acompañada (o hecha posible) por una revolución del consumo. Y que, bueno, era parte de las deficiencias y las limitaciones de los estudiosos no darse cuenta de la importancia del consumo. Otra muestra más de sesgo productivista.

Pero sí los ejemplos anteriores son correctos, entonces efectivamente el consumo no habría sido importante para la revolución industrial. Porque lo que nos dirían es que el consumo puede ser de hecho un aliciente para el crecimiento pero de ahí no se obtiene la conclusión buscada. En ambos casos, el consumo produciría crecimiento y mayor producción, el deseo por obtener bienes de consumo sería motivación suficiente, pero en ninguno de esos casos se obtuvo como resultado la revolución industrial.

En ese sentido, podemos observar que en ambos casos, y en las explicaciones de la importancia del consumo para la revolución industrial, se suele dar gran importancia a consumos suntuarios. Pero la revolución industrial fue sobre consumos básicos. La distinción entre suntuario y básico es socialmente construida, pero el caso es que los consumos de la revolución industrial fueron en categorías que esa misma sociedad pensaba como básico. Y la característica central de un consumo básico es que el aumento de su consumo no resulta extraño ni requiere explicación. En otras palabras, el deseo por tener mejores camisas no parece ser tan central como la capacidad de producir muchas camisas. Cuando se habla de 'las sirenas del consumo' -la frase la tomo de Hans-Joaquim Voth (2001)- para hablar de la importancia del consumo en la revolución industrial, se asume que los procesos relevantes ocurrieron en el nivel del consumo, en el nivel de generación de deseos por productos. Pero el tipo de productos de la revolución industrial no tiene su parte 'interesante' en esos deseos (que la propia sociedad da por sentados).

En otras palabras, la revolución industrial sigue estando al parecer en el mundo de la producción. Cuando requeriéramos consumo sería para explicar otros crecimientos. En particular, el crecimiento pre-industrial. Una cosa que tienen en común los dos casos citados al inicio de esta nota es que el consumo es el aliciente para que gran-

jeros y agricultores salgan de la producción de subsistencia hacia el mercado. Es para romper con la autarquía, y generar una economía monetaria, que el consumo aparece como útil. De hecho otras teorías (por ejemplo, sobre el papel de impuestos en dinero) también se centran en el hecho de cómo quebrar con la autarquía de las unidades agrarias para formar una economía monetarizada. En otras palabras, el consumo sería relevante para explicar el crecimiento antes de la industrialización.

TODO LO QUE NOS DIJERON SOBRE LA MODERNIDAD  
ESTABA EQUIVOCADO. DEL PROYECTO MODERNO  
*5 Junio 2009*

La idea de proyecto moderno en sociología está asociada a la idea que la modernidad tiene que ver con la libertad (Wagner, si mal no me equivoco, las relaciona íntimamente), o con la racionalidad (para que acordarse de Weber). Y así en general pensamos que se refiere el proyecto moderno.

Pero, no estará de más recordar que el lema más moderno de todos era sobre 'libertad, igualdad y fraternidad'.

Que por un lado no dice nada sobre la racionalidad. Lo que tiene sentido si pensamos que la razón era un medio más que un fin (un medio para lograr la adultez, para abandonar la infancia, una cosa sumamente importante si se quiere, y la única forma para lograr ese fin, pero un medio), y que el ilustrado siglo XVIII es un siglo altamente sentimental. La idea de la modernidad como fría razón no era parte del proyecto, sino de cómo quienes rechazaron el proyecto (el romanticismo conservador) veía a la modernidad.

Que por otro lado nos recuerda que la imagen de la buena sociedad de los ilustrados no era algo solamente relacionado con la libertad, por más que la libertad fuera esencial. La igualdad era algo central también, libertad sin igualdad no resulta posible. Y esto ni siquiera en los sentidos 'socialistas' de que nada sirve la libertad si no se tiene que comer, sino en el sentido básico que con desigualdades en los derechos no resulta posible la libertad (si ciertas personas tienen privilegios exclusivos...). Pero en última instancia, lo de la igualdad es conocido. Y bien podríamos hablar de la modernidad como dialéctica entre libertad e igualdad. Pero además el lema, y el otro sobre la búsqueda de la felicidad, nos envían a otra cosa.

¿Por qué olvidamos la fraternidad? Que era parte del proyecto al fin y al cabo. Veamos primero el olvido intelectualmente y, finalmente, veamos el olvido socialmente (como algo que le paso a la sociedad no sólo a los que hablan sobre ella).

Intelectualmente olvidar la fraternidad implica olvidar que la modernidad tiene una visión específica sobre cómo son las buenas relaciones primarias. No es casual que, entre todas las opciones de relaciones familiares importantes, sea la fraternidad la elegida: La relación de hermanos es en principio no jerárquica y está alejada del mundo de los órdenes. Lo que nos plantea es que pueden existir relaciones cercanas, 'cálidas', permanentes y toda la imaginería que tenemos sobre las relaciones primarias que son coherentes con los otros ideales de la modernidad. En otras palabras, que las relaciones primarias básicas no son solo algo de las comunidades tradicionales.

Ahora, resulta obligatorio olvidar eso si uno se basa en una distinción entre comunidad y sociedad. En que toda lo primario de las relaciones se ubica en la comunidad, y la sociedad (lo moderno) tiene sólo relaciones secundarias, impersonales, racionalizadas, endebles etc. La búsqueda de la comunidad tradicional, y con ella la autoridad que hay en ella, es una forma no tan sólo de rechazar la modernidad, sino olvidar que la modernidad tenía su propio modelo de relaciones primarias.

Lo que nos envía al segundo tema: El olvido social. Porque no es solamente un problema intelectual el olvido de la fraternidad, también es algo que influencia en general a la sociedad. En principio, las razones para olvidar la fraternidad parecen obvias. ¿Son las sociedades modernas más libres? No parece difícil pensar en ellas de esa forma. ¿Ha aumentado la igualdad? Con todas las desigualdades existentes, al menos los privilegios legales han disminuido. Pero, ¿la fraternidad? ¿No es una característica, acaso, de las sociedades modernas que todas las relaciones se resquebrajan? Puede que la modernidad haya tenido en su proyecto una visión de como funcionan las relaciones primarias, pero el desarrollo real de la modernidad ha implicado que ningún desarrollo de la fraternidad ha existido.

Y sin embargo... Por una parte, aunque en las 'sociedades tradicionales' se estuviera pleno de relaciones primarias, difícil sería plantear que ellas eran particularmente fraternas. Por otro lado, buena parte del debilitamiento de relaciones primarias (por ejemplo, padres con hijos) se ha dado en relaciones que precisamente no estaban basadas en el signo de la fraternidad. Y podemos pensar que la fraternidad como ideal se ha extendido a esferas donde bien se puede plantear que no tiene demasiado sentido (la ya mencionada relación padres e hijos). Bien pudiera ser la menos desarrollada de los ideales iniciales, pero bien podría estudiarse cuanto efectivamente se ha modificado.

En cualquier caso, la reducción del proyecto moderno a la racionalidad, no deja de ser una forma de distorsionarlo. Hemos usado, finalmente, el relato sobre la modernidad de sus adversarios. No estaría de más pensar que quizás no sea la forma más adecuada de pensarla.

## FORMACIONES SOCIALES, ESTRUCTURA MILITAR E IDEOLOGÍA. UNA COMPARACIÓN EN EL MEDIO ORIENTE ANTIGUO

*28 Febrero 2012*

Aunque mirados desde la distancia pudiera parecer siempre igual, mera sucesión de dinastía tras dinastía; si se observa con más detención es posible observar cambios importantes en la historia del Medio Oriente Antiguo. Uno puede comparar dos períodos (no tan lejanos entre sí, al menos en los parámetros de esa historia, que cubre alrededor de 3 milenios) de esa historia y encuentra diferencias interesantes. Uno puede comparar lo que actualmente se denomina Bronce Medio (alrededor del 1750 AC), y en particular el período paleobabilonio, la época del Hammurabi con el período del Bronce Tardío (1500-1200 AC), de los 'estados territoriales' en la terminología que copio de van de Mieroop (2006) y encuentra diferencias de interés. Aunque hay un hiato entre ambos períodos, un período de poca documentación, corresponden a dos etapas relativamente secuenciales.

Ahora, en el primer período, ¿qué es lo que encontramos? Se puede observar una ideología y una práctica estatal que incluyó una justicia entendida de una forma muy específica: los gobernantes de cuando en cuando emiten edictos de condonación de deudas. No de todas las deudas, dado que las puramente comerciales quedan fuera de ellos, sino de aquellas que dicen relación con la situación de los pequeños propietarios de tierras, que se endeudaban y perdían sus tierras (el ejemplo más connotado es el Edicto de Ammisaduqa, siglo XVII AC, ver Pritchard 2011, p 183-187). Evitar la desaparición de ese estamento libre es parte de las preocupaciones del Estado. El hecho que estos edictos se repitieran es una marca que no eran completamente efectivos, pero sí nos da una indicación de las prioridades. De hecho uno puede hacer notar que el destinatario de los mensajes estatales es muchas veces la 'población general', o al menos no están destinados sólo a la élite dirigente. La introducción del famoso Código de Hammurabi indica que está pensado para que el babilonio lea la estela y ella le muestra (explique) su caso y así pueda defenderse.

La ideología (que se muestra de algún modo en la práctica) es la de un rey como protector.

Cuando uno pasa al segundo período la situación es distinta. La práctica de la condonación de deudas es abandonada, y de hecho podemos observar que el Estado mismo se hace partícipe de las prácticas de entregar préstamos a los pequeños propietarios que termina con la pérdida de tierra por parte de ellos (y que pasan al Estado). Uno puede observar que en los diversos tratados que las potencias de la época firmaban con reyezuelos de menor importancia se enfatiza el hecho de devolver a los fugitivos. O sea, quienes intentan huir de malas condiciones han de ser devueltos. La preocupación por la población libre desaparece, y el Estado aparece directamente interesado en el control y dominio sobre una población servil. De hecho, en general uno puede observar que las comunicaciones entre los Estados se orientan centralmente a la élite dirigente (y a otros Estados).

Creo que parte importante de esta diferencia se debe a un cambio en la tecnología militar. Entre ambos períodos, y probablemente en la época intermedia 'oscura' se introduce el carro tirado por caballos como el arma decisiva. Los ejércitos anteriores son ejércitos de infantería, masas de infantes peleando. En otras palabras, el arma central son las masas, y por lo tanto, finalmente, eso incluye los pequeños propietarios. En esa situación, preocuparse (y aparecer preocupado) de esos grupos es relevante: su lealtad y apoyo es necesario, finalmente, en la competencia militar entre los estados. Pero en el Bronce Tardío no necesitó ese apoyo: la aristocracia de quienes combaten en los carros es el grupo decisivo en esa competencia, y por lo tanto es el apoyo de ese grupo el que se convierte en relevante. Dado lo anterior, no es extraño que entre ambos períodos ocurra un cambio en las preocupaciones del Estado.

En última instancia, la estructura del poder militar es relevante para un Estado. De él ha dependido, en buena parte de la historia, su sobrevivencia.

## UNA NOTA SOBRE EL CONCEPTO DE MODERNIDAD

*12 Abril 2012*

La modernidad es siempre uno de los conceptos cruciales de la sociología. Se puede plantear que la disciplina nace en el intento de explicar los cambios sociales que hemos venido en denominar modernidad, y que la sociología como disciplina es la ciencia social que intenta entender la modernidad (Giddens, 1977). Una preocupación por la modernidad y por su desarrollo también se puede observar en

varias de las síntesis teóricas más recientes: En el análisis de Habermas sobre la colonización del mundo de la vida desde los sistemas (Habermas, 2010) o en la discusión luhmanniana sobre la sociedad de sistemas diferenciados (Luhmann, 2007), claramente estamos ante perspectivas que intentan dar cuenta de la modernidad. De hecho, podemos plantear que una característica importante de la teoría social en los últimos años ha sido un movimiento desde las síntesis teóricas generales a una preocupación por el cambio social contemporáneo (Joas y Knöbl, 2009, p 463). En todo caso, es claro que en las ideas de Beck sobre sociedad del riesgo (Beck, 1990) o de Bauman sobre la transformación a una sociedad líquida (Bauman, 1999), estamos ante una preocupación por elaborar un diagnóstico sociológico de las sociedades contemporáneas.

La modernidad ha sido también parte relevante de la discusión en la sociología latinoamericana, y en particular en la chilena. Los conceptos de Morandé (1984) sobre una identidad no moderna, o al menos no en torno a una modernidad ilustrada; y la respuesta de Larraín sobre la relevancia de la modernidad para la identidad en nuestras sociedades (Larraín, 2001) son una muestra de la presencia de la modernidad en el debate sociológico. De hecho, perspectivas que en primera instancia podrían no estar asociadas a una discusión de la modernidad, como la perspectiva de la matriz sociopolítica (Garretón, Cavarozzi, Cleaves, Gereffly, y Hartlyn, 2004), también están imbricadas en esta discusión. Una idea central en esta perspectiva es la idea de proyecto, y actores con proyectos se puede plantear es parte constitutiva de lo que es la sociedad moderna. Finalmente, está discusión también está asociada a las transformaciones del estado-nación (Garretón, 2000), que es una de las instituciones claves de la modernidad.

Es interesante a este respecto una característica que se repite varias veces en las discusiones de la modernidad, una además que en el debate local ha tenido una importancia incluso mayor: La modernidad entendida en términos culturales y subjetivos. En una discusión de la modernidad bajo la capacidad de auto-creación de los actores, claramente estos aspectos son los centrales para entender la modernidad. La discusión de Habermas (1989) sobre el proyecto de la modernidad no es un estudio solamente filosófico. Los análisis de Taylor (2006) sobre los imaginarios de la modernidad también pueden entenderse como parte de esta visión de la modernidad. Los estudios de Inglehart (1997) sobre valores se entienden, finalmente, en torno a una concepción de la modernidad en que esta dimensión es crucial. Wagner (1997) ha sido uno de los representantes actuales

más claros de esta postura: La modernidad para él se centra en términos del proyecto de la modernidad –y en particular, la creación de sujetos libres y autónomos-, y la dialéctica entre libertad y disciplina organiza las etapas de la modernidad que diferencia: liberal restringida, estructurada y liberal ampliada. Como ya mencionamos, la discusión de Morandé (1984) o Larraín (2001) es explícitamente una discusión de la modernidad en términos culturales. En última instancia, muchos sociólogos suscribirían la siguiente declaración de Wagner:

Hace más de dos siglos se registró en el nivel histórico y sociológico un cambio radical en los discursos sobre los hombres y las sociedades. Esta ruptura discursiva estableció las ideas modernas como significados imaginarios para los individuos y las sociedades e instituyó así nuevos tipos de temas y de conflictos sociales y políticos (Wagner, 1997, p 30).

Ahora, claramente esa no es la única forma de referirse a la modernidad. Hay otras dimensiones y otros procesos sobre los cuales también se puede discutir sobre modernidad. Uno de los argumentos más claros de por qué los aspectos discursivos debieran tener prioridad en un análisis de la modernidad lo entrega el mismo Wagner. En primer lugar, el cambio es más radical –más revolucionario y más rápido- en lo que concierne a las ideas que en lo que concierne a las estructuras. En segundo lugar, los cambios más estructurales no fueron experimentados por las personas hasta mucho tiempo más tarde: por ejemplo, los medios de comunicación de masas no entraron en la experiencia cotidiana de las personas hasta muy desarrollado el siglo XIX o incluso principios del XX (dado que dependen de procesos de larga duración como la escolaridad).

Ninguno de esos argumentos parece muy crucial. Aunque los cambios estructurales pueden ser muy lentos no dejan de ser ‘revolucionarios’ en sus efectos. Y no hay que olvidar que los cambios discursivos también lo fueron: la aparición de nuevos discursos modernos puede haber sido una ruptura radical (aunque ello también pudiera discutirse), pero los discursos tradicionales no desaparecieron abruptamente. Y en relación al segundo es crucial reconocer que una estructura puede afectar la vida cotidiana de las personas sin necesariamente estar presente en su experiencia: el desarrollo de los mercados mundiales puede afectar comunidades relativamente aisladas; y la industrialización produce efectos en sociedades que no

la experimentan. La guerra industrial, y no hay que olvidar la importancia del conflicto militar como una de las dimensiones de la modernidad (Giddens, 1985), es uno de los casos más claros: las armas modernas y sus municiones requieren de procesos industriales, aun cuando sean usadas en contextos 'no modernos'. En última instancia, en sociedades que experimentaron la conscripción y la escolarización masiva –ambos cambios asociados a la modernidad– no se puede decir que la experiencia no haya afectado a las personas comunes y corrientes. Como bien lo plantea Hobsbawm, si uno exige que para que un cambio estructural sea revolucionario sea un cambio que afecte de manera simultánea a todos los sectores de la sociedad, entonces prácticamente uno ha planteado que esos cambios son imposibles (Hobsbawm, 1997, p 117): El crecimiento en la Revolución Industrial fue modesto, y las industrias con cambios radicales ocultadas en el agregado por aquellas que seguían siendo más tradicionales, pero esto no obsta para observar que eran los sectores que estaban sufriendo cambios fundamentales los que estaban produciendo efectos de gran importancia. Fernand Braudel iniciaba su obra sobre *Vida Material, Economía y Capitalismo* (1981), con una visita imaginaria a Voltaire. Su principal intención es mostrarnos que si bien al discutir con Voltaire nos encontraríamos un mundo muy familiar; al pasar a la vida cotidiana y a los bienes materiales, nos encontraríamos con un mundo muy extraño. O para usar otro ejemplo, cuando De Vries y Van der Woude defienden la idea que la economía de la República de las Provincias Unidas era ya una economía moderna son estos los aspectos que enfatizan por ejemplo en relación a la población:

In a Europe where population change still revolved around some combination of land, food prices, mortality crisis, and peasant norms, the relevant factors in the Republic had become: jobs, urbanization, migration, marriage age, a modern experience (de Vries y van der Woude, 1997, p 689)

Algunos de los factores son culturales, pero no todos lo son.

Estas son transformaciones cruciales que diferencian nuestro mundo del mundo pre-moderno, y no son transformaciones capturadas en esta centralidad de la discusión sobre la cultura. Y parece que una discusión que no diera cuenta de ellas está abandonando algunos aspectos centrales de la experiencia de la modernidad. Por cierto que la discusión discursiva y subjetiva en torno a la modernidad se refiere a procesos muy reales en relación a ella: Existe tal cosa como

el proyecto moderno, y hay tal cosa como la aparición de sociedades donde aparecen sujetos, y sujetos históricos en particular. Estos representan cambios cruciales para entender las sociedades contemporáneas y no pueden ser olvidadas. Pero no son los únicos.

Hay otras dos dimensiones que también sufren transformaciones que parecen ser relevantes en torno a la discusión de la modernidad. Al menos son coetáneas con la ruptura discursiva y subjetiva mencionada anteriormente: una dimensión institucional y una dimensión 'material'.

En relación a la primera, se puede decir que las sociedades modernas son sociedades en las que ocurren cambios como los siguientes: experimentan una alta urbanización, son afectadas en su vida cotidiana (aun cuando ellas no participen activamente) por la industrialización, son sociedades con medios de comunicación (que permiten desacoplar la participación en actividades sociales de la información sobre ellas), son sociedades donde amplios espacios de la vida social operan a través de organizaciones, y sociedades donde el trabajo asalariado se transforma en una de las bases de la organización del trabajo, donde la vida económica se organiza en torno a 'firmas' y 'compañías', sociedades que se ven afectadas por el desarrollo de la ciencia (y en particular, de esa mezcla de matemática y empiria que caracteriza a las ciencias naturales desde el siglo XVII en adelante).

Y estos corresponden a cambios que también son rupturas radicales. En lo que se refiere a la urbanización, no existen sociedades con niveles de urbanización cercanos al 80 % en sociedades pre-modernas. El hecho que recientemente el nivel de urbanización global haya superado al 50 % representa un nivel de urbanización más alto que el de casi cualquier sociedad premoderna. Los medios de comunicación como tales son prácticamente una invención de la modernidad: el periódico, y todos sus descendientes, aparecen en estas sociedades (Thompson, 1998). Es interesante el hecho que no se puede simplemente decir que los medios impresos son una consecuencia de la imprenta: China y Japón, que conocieron la imprenta, y que conocieron una industria editorial relativamente masiva (Matsunosuke, 1997), no conocieron los medios de comunicación. La organización como forma social no es un invento de la modernidad, las primeras organizaciones aparecen con el desarrollo de las primeras sociedades complejas, pero el hecho que gran parte de la vida social se experimente a través de organizaciones, que gran parte de los 'problemas sociales' se resuelvan institucionalmente a través de organizaciones sí se puede plantear es una característica de las sociedades modernas (Coleman, 1990). Y de hecho, la corporación como estruc-

tura organizativa con la creación de una estructura divisional, con la creación de directorios etc. sí se puede plantear fue una creación de la modernidad (Ekelund y Tollison, 1997; Pomeranz, 2000), creadas por los requerimientos del comercio colonial, la compañía holandesa (VOC) con sus propietarios accionistas, sus directores (los Heeren XVII) y su dirección general (su CEO si se quiere) en Batavia tiene varias similitudes con sus descendientes contemporáneos (Adams, 1996). Estas transformaciones a su vez han tenido profundas influencias y han estado muy imbricadas entre sí. La formación de los mercados modernos –donde el mercado ya no se refiere a un espacio concreto donde se realizan transacciones económicas, sino a un espacio abstracto- requiere de las comunicaciones ‘modernas’: sin ellas no sería posible disociar el lugar del mercado. De hecho, en la ‘modernidad temprana’ esa ligazón era crucial: la función de un Amsterdam como entrépot del comercio mundial se basaba en la cercanía física entre todos los lugares centrales que organizaban el mercado, desde la Bolsa hasta los lugares de almacenamiento, que era lo que permitía la existencia de un mercado coordinado (de Vries y van der Woude, 1997). Del mismo modo, uno podría pensar que la relación de la ciencia con los medios ha sido crucial en el desarrollo de la ciencia como institución: los resultados científicos se diseminan a través de esa institución que es la revista científica –que es un tipo de medio finalmente. Es la publicidad de la ciencia, recordemos las concepciones de Merton al respecto, una parte esencial de lo que constituye la organización social de ella; y los pasos del secreto a la comunicación por carta a la revista científica son pasos cruciales.

Los cambios que hemos mencionado son todos ellos cambios institucionales, referidos a las formas que tiene la vida social. Y estos cambios operan a través de distintos contextos de cultura y de sentido: el hecho de vivir en contextos urbanos y con una presencia constante de medios es algo que caracteriza a casi todas las sociedades actuales, independiente de si en sus aspectos discursivos o culturales se pueda discutir si son modernos. En relación a sus pautas culturales se puede discutir si Chile o Latinoamérica sean modernas, pero en relación a los aspectos recién discutidos sencillamente no se puede. En todos esos aspectos, se asemejan más a los Estados Unidos o Francia de lo que se podrían asemejar a una sociedad del siglo XIV.

En este sentido, esta dimensión institucional puede entenderse como una forma de ‘tecnología social’ de la modernidad. Pensada de esa forma, la modernidad es equivalente, en cierto sentido, a la formación de las primeras sociedades complejas, en las que el nacimiento del Estado, la escritura y las ciudades también implicaron un

cambio en la formas básicas de organización social (Maisels, 2001). En cierto sentido, si uno recuerda el análisis de Marvin Harris, estas sociedades rompieron con aquellas en las que el lenguaje del parentesco era el organizador básico de la vida social (Harris, 1979). Y en ese caso también estábamos ante un cambio que cruzaba a través de diversos contextos culturales, y que se resiste a ser explicado solamente a través de los discursos y de los sujetos.

En relación a la segunda dimensión, que hemos denominado 'material' podemos establecer algo similar a lo dicho anteriormente. Bajo estas perspectiva, las sociedades modernas son sociedades donde se experimentan aumentos gigantescos en el uso energético por parte de la sociedad, con aumentos de la productividad de gran escala (Voth, 2001), en que el aumento de la población es también notable, y donde el aumento de la calidad de vida, medida en indicadores físicos tales como la esperanza de vida y la estatura media de las personas, ha sido también de una gran envergadura. En última instancia estamos hablando de sociedades en las que, por vez primera, la mayoría de la población no trabaja directamente en la consecución de alimentos (en cierto sentido, esto no es sólo una novedad en las sociedades humanas, sino en la vida biológica general). Este es un cambio que, por decirlo de alguna forma, futuros arqueólogos y futuros paleontólogos podrían descubrir: es uno que está en nuestros 'huesos' (tanto en lo que se refiere al número de ellos, pensemos en cuantos dientes se pierden a lo largo de la vida, como a sus características como la estatura). Cuando pensamos en los efectos ecológicos de la sociedad moderna estamos pensando en estas dimensiones. Aquí la diferencia no es que las sociedades premodernas no sufrieran catástrofes ecológicas producidas por ellas mismas, dado que sí lo experimentaban y producían (Diamond, 2005); sino nuevamente en su escala; ninguna otra sociedad había tenido la capacidad para afectar la concentración de elementos en la atmósfera en este nivel<sup>9</sup>. El ejemplo de sociedades premodernas que produjeron catástrofes ecológicas también servirá para criticar a quienes sostengan que son atributos de los discursos y conceptos modernos los que producirían problemas ecológicos, y que eso no ocurría en sociedades premodernas más adaptadas y más cercanas a la naturaleza. Eso sólo ocurre, si se quiere, en el discurso del 'buen salvaje', pero ese es un discurso típicamente moderno.

---

<sup>9</sup> Al revisar para esta edición recordé a este respecto la discusión reciente del Antropoceno como período geológico. Ella puede quizás exagerar el punto, pero el hecho que ya se pueda plantear con algo de sentido no deja de ser indicativo

Nuevamente nos encontramos aquí con un cambio fundamental. En relación a este cambio aquí la modernidad es equivalente al neolítico: también un cambio básico en la materialidad de la vida social. El paso a un régimen productor de alimentos (a la agricultura y la ganadería) desde un régimen recolector también produjo cambios centrales en la demografía de las sociedades y en el uso de recursos. Es interesante hacer notar que no necesariamente este cambio implicó un cambio en la tecnología social, sociedades basadas en pequeños grupos podían vivir en ambos regímenes, por lo que la relación entre cambios de esta dimensión y cambios en la dimensión institucional no necesariamente están asociados. En todo caso, lo que es claro es que tampoco son estos cambios que tengan una relación necesaria con la dimensión discursiva y subjetiva. El aumento de la población y el aumento de la esperanza de vida han ocurrido en contextos culturales muy distintos.

Las dimensiones anteriores también son aspectos de la modernidad, y una discusión de la modernidad que no las aborde es necesariamente una discusión incompleta. Por cierto, ninguna discusión requiere abordar todas las dimensiones de un tema, y probablemente abordar todas las dimensiones sea una expectativa irrazonable; pero es relevante de todas formas tener conciencia de que dimensiones no se abordan.

Quizás se puede decir que son transformaciones que ocurren al mismo tiempo que los cambios del proyecto de la modernidad, más que insistir que sean parte del mismo proceso. Son cambios que claramente se desarrollan en los siglos XIX y XX, y que tienen sus raíces en la 'modernidad temprana' (los siglos XV al XVIII). Es interesante plantearse la pregunta de si esta ocurrencia contemporánea implica una asociación necesaria de estas dimensiones o si fue una situación contingente que llevo a tres cambios no conectados a ocurrir en el mismo momento. No es imposible que estas transformaciones se dieran conjuntamente debido a una serie de circunstancias históricas específicas y no a una necesidad de los procesos como tales (que tendrían como requisitos la ocurrencia mutua de ellos).

Podemos observar entonces lo siguiente. Estos cambios inicialmente ocurrieron en Europa (Hobsbawm, 1997). La asociación entre la modernidad y una cultura, y toda la discusión en torno a ello, se debe a esa circunstancia. Si la modernidad, como hemos visto, supera las características específicas de una cultura, entonces esa asociación no es necesaria: culturas distintas pueden tener instituciones modernas. Pero quizás se podría argumentar que para que las instituciones y la materialidad moderna emergieran, independiente de

su expansión posterior, fue necesario la existencia de una cultura y subjetividad particular. En ese sentido, uno puede entender una tesis 'weberiana' sobre la modernidad (i.e su relación con un proceso de racionalización, que sería culturalmente específico al Occidente) como una tesis específicamente histórica, pero no estructural. Por cierto que es discutible si fueron características culturales las que diferencian a Occidente, otras hipótesis se han desarrollado al respecto; y, por ejemplo, recientemente la idea que lo crucial para el desarrollo de las formaciones sociales actuales fue el hecho que no surgiera en Occidente una formación imperial ha adquirido cierta relevancia (Giddens, 1985; Wallerstein, 2004). Sin embargo, esta discusión nos muestra la importancia que puede tener el distinguir y tomar en cuenta todas las dimensiones del cambio moderno que hemos analizado.

En cualquier caso, no hay que olvidar algunas de las razones del énfasis en los aspectos subjetivos y de proyecto. No es tan sólo que esos hayan sido también cambios que ocurrieron en la modernidad, sino que son cambios que tienen implicancias de suma relevancia. En particular, nos referimos a su impacto para entender el tema de la política: Porque las dimensiones discursivas de la modernidad, en tanto auto-creación de los actores, son dimensiones que afectan el funcionamiento de la política y que dicen relación directa con ella. Pero las otras dimensiones que hemos mencionado, la institucional y la material, si bien pueden ser (y regularmente lo son) afectados por la política, no son creados en ella y por ella. Los cambios que permiten que en una sociedad sólo pocos se dediquen a la producción de alimentos, o que permiten el desarrollo de medios de comunicación, pueden ser promovidos o detenidos por la política, pero no son creados a través de procesos políticos. En última instancia, regímenes políticos de diverso tipo y con diversos objetivos y propuestas han existido en el siglo XX y XXI y el proceso de urbanización se dio a través de estos distintos proyectos: incluso aunque existieron proyectos anti-urbanos (pensemos en Pol Pot) el hecho que estas sociedades están asociadas a la urbanización emergió incluso a pesar de ellos. En otras palabras, si uno quiere enfatizar y entender los aspectos políticos de la modernidad es la dimensión cultural la central. Pero en otras dimensiones la política juega y opera sobre ellas, pero no se entienden primariamente a través de la política o de la cultura.

La discusión sobre la modernidad, como hemos visto, es finalmente una discusión histórica. Y la comparación histórica es, por ende, siempre crucial. Para entender lo que es específico de las sociedades modernas, es necesario comparar con otras sociedades. Pense-

mos en la antigüedad clásica. Se puede argumentar, Castoriadis en cierto sentido lo hace (Castoriadis, 1975), que la idea de sujetos autónomos –que se crean a sí mismos- es parte de la civilización griega clásica, y por lo tanto un atributo que no diferenciaría a las sociedades de los últimos siglos. Al fin y al cabo, sabemos que la discusión sobre la buena constitución –o sea, sobre la forma en que debemos organizarnos- era parte de la discusión política y filosófica de esas sociedades. Si asociamos la modernidad a sociedades con mercados desarrollados –donde la gente adquiere los bienes que consume comprándolos- uno puede mencionar que mercados desarrollados, llegando al nivel de algunos bienes básicos, eran conocidos en el imperio romano y que sabemos que existían ‘marcas’, o al menos, una versión muy básica de ellas, por ejemplo en torno a la alfarería (Duncan-Jones, 1990; Ward-Perkins, 2005). La asociación entre secularización y modernidad no sólo muestra sus límites con la discusión de casos contemporáneos como la experiencia de Estados Unidos: Uno puede encontrar sociedades premodernas relativamente seculares. La sociedad tradicional china basada alrededor de un pensamiento confuciano que no es sobrenatural, o la situación de las élites de antigüedad clásica donde la religión tenía una presencia relativamente menor, también nos muestran que la secularización y la modernidad no necesariamente van de la mano. Incluso más allá de lo anterior, podemos plantear que algunos de los cambios de las sociedades contemporáneas, que incluyen crisis de las instituciones de la modernidad clásica (Beck y Lau, 2005), en varias circunstancias implican un renacimiento de formas institucionales que habían ocurrido en otros contextos previos. Por ejemplo, no deja de ser interesante que para ilustrar la estructura de los ejércitos medievales un autor haga la siguiente comparación:

The situation of medieval states varied between that of the United Nations and NATO in the late twentieth century. The UN has no operational forces of its own but has to rely on voluntary efforts from its member to enforce decisions, while NATO as an organization controls part of the armed forces of its members but has to rely on a broad political agreement if they are to be used operationally under NATO control (Glete, 2002, p 12).

La creación de una familia donde la mayoría de sus miembros trabaja, y donde una parte relevante de las ‘tareas domésticas’ se consigue en el mercado en vez de ser producidas en el hogar no es un desarrollo de las sociedades contemporáneas, es un desarrollo de la

modernidad temprana y precede al invento moderno del hogar del 'ganador de pan y de la ama de casa' (de Vries, 2008).

Estos ejemplos también nos hacen ver otro de los problemas clásicos de la sociología para entender la modernidad: Al reducir todas las sociedades no modernas al molde limitado de la 'sociedad tradicional' no se puede observar la diversidad y especificidad de esas otras formaciones sociales, que es lo que a su vez permitiría una comprensión más adecuada de la modernidad. El par tradicional-moderno, heredero del *Gemeinschaft - Gessellschaft* de Tönnies, siempre ha resultado insuficiente para entender ya sea la sociedad 'tradicional' o la sociedad 'moderna'.

### EMPIRISMO, CIENCIA Y CARÁCTER COLECTIVO. EL PENSAMIENTO EMPÍRICO EN CHINA

30 Julio 2012

Es bastante sabido, y no estoy haciendo nada más que repetir un lugar común, que la ciencia es una empresa colectiva ('sobre hombres de gigantes'). Lo importante de recalcar aquí, y también es algo ya remarcado por Popper, es que el carácter colectivo implica que la ciencia no depende de las actitudes y prácticas del científico particular, sino de las instituciones de ese proyecto colectivo.

Recordé esas disquisiciones al leer una discusión que hace Mark Elvin en *The Retreat of the Elephants* -que es un muy buen estudio de la historia ambiental de China- sobre un texto de 1.608 de Xie Zhaozhe como representante de un pensamiento proto-científico. Y ahí está la preocupación empírica, una concepción sobre experimentos o sobre covariaciones entre variables comparable a Bacon (y con el mismo carácter desordenado y misceláneo de sus preocupaciones). Al mismo tiempo está la observación de dragones, pero Newton creía en la alquimia al fin y al cabo. Y por cierto una cosa es que después de la investigación nos parezca claro que los dragones no existen y que la alquimia no sirve, pero al principio del estudio de la naturaleza esas cosas no son claras.

Entonces, no hay muchas diferencias en torno a la actitud o pensamiento como tal. La diferencia, lo que permitió el desarrollo de una ciencia de manera sistemática, fueron los temas institucionales.

Y ahora las citas:

The 'fact' was a complex European cultural invention that crystallized in the seventeenth century. It was not known in premodern China. By a 'fact' in this sense, I mean a publicly recorded and accessible statement about

an observable aspect of the world, set in the context of a systematic evaluation of the evidence that yields an approximate probability of its being true, and subject to a continuing public scrutiny and re-evaluation, with the results and the evidence being publicly recorded and accessible. China came quite close; what was mainly lacking was the continuity of public scrutiny and the circulation of the results. In other words, the feedback process (...)

Something less obvious but equally important was also almost missing. This was the program, a plan of collective systematic work. (...) Although there were intermittent collaboration and occasional communications, the Chinese, in science, seem to have been loners in comparison with the Europeans. Xie, like Wang Chong and Shen Gua in earlier times, seems never to have proposed any systematic and cumulative way, for himself or others, of setting out to learn more of the truth about something scientific in the future (Elvin, 2004, p 388-389)

En resumen, la diferencia está en el proceso que enfatizó en Europa la comunicación entre científicos -de forma de establecer hechos públicos y de ir construyendo sobre la labor de otros. Y por lo tanto, solamente reforzamos el punto inicial: la ciencia es un proyecto colectivo, social.

(Lo cual de hecho nos debiera permitir superar la antinomia entre estudios 'externos' o 'internos' en relación a la sociología de la ciencia. El carácter social de la ciencia no es algo externo, es algo interno, casi consustancial, a la empresa).

## LINEA DEL TIEMPO COMPARADA GLOBAL (3000 BC-2000 DC) *20 Agosto 2012*

Cómo está anunciado en algún post, y de hecho hay un texto en la sección de escritos de ya hace 10 años, tengo la intención de escribir una Historia de las Sociedades. Ahora bien, y estas son las cosas que son fáciles de olvidar como un sociólogo, la historia requiere cronología y para poder ordenar una Historia de las Sociedades se requiere una línea del tiempo. Y si quieres escribir una Historia de las Sociedades que cubra el globo entero, bueno requieres una línea del tiempo comparada (ver figura 6)

Figura 6: Línea del Tiempo 3000 BC-2000 DC



Algunas explicaciones iniciales en torno a esas líneas: Primero, no están todos los territorios. ¿Y el Asia Central? ¿Y Japón? ¿Y el Asia Sudoriental? ¿América? ¿África?

Creo que las cuatro áreas identificadas en la línea del tiempo - Europa, Oriente Medio, India y China- corresponden a las áreas centrales del desarrollo histórico; y tienen sociedades 'históricas' de forma más o menos continua por 4 mil años que han estado en interacción desde hace un par de milenios. Son la 'corriente principal' si se quiere.

Los territorios no considerados no entran en ese núcleo (hasta 1500 se puede decir de América) o han sido relativamente periféricos (digamos, otras sociedades del 'lejano oriente' en relación a China). En una línea del tiempo más detallada debieran aparecer, pero dado que ésta es muy general, y sólo pretende presentar y comparar las tendencias centrales, todavía no aparecen.

Quizás la ausencia más relevante sea el Asia Central: el mundo de las estepas sí estuvo en contacto relativamente continuo con los núcleos mencionados, y en el momento de los Mongoles de hecho dominó a varios. Se puede decir que Asia Central adquiere importancia por sus relaciones con los núcleos más que por ella misma, pero creo que ese es un punto de vista 'núcleo-céntrico' si se quiere (Golden, 2011). Habrá que rectificar esa ausencia.

Segundo, sobre las diferencias de tonalidades, usadas para identificar, si se quiere, áreas de civilización.

- Por un lado tenemos a Europa (y en particular a las sociedades que tienen una herencia de la tradición greco-romana). La cultura minoica y micénica no están con esa tonalidad porque tengo la impresión, que puede estar muy equivocada, que en su estructura social más bien pertenecen al mundo de los estados burocráticos contemporáneos del Medio Oriente.
- Por otro lado tenemos a las civilizaciones del medio oriente antiguo, y por lo tanto se corta en la conquista islámica. Se puede decir que quizás esto no corresponda, al fin y al cabo, no estoy haciendo el mismo corte en el caso de Europa. Pero creo que el mundo islámico simplemente no reconoció ese pasado: la herencia greco-romana es mucho más clara que la de la civilización del medio oriente antiguo que fue sencillamente olvidada de forma mucho más completa.
- Por lo mismo, el mundo islámico tiene una tonalidad específica. Quizás debiera haber dejado a los mogoles en la India con

ese color, pero todavía no tengo tan claro como resolver el tema de las invasiones externas en ese caso.

- En la India, la tonalidad representa no sólo el país sino el subcontinente por entero.
- El área China también requiere una tonalidad propia para toda su historia<sup>10</sup>.

Tercero, sobre las fuentes de la periodización (y de los nombres). En algunos casos usé los libros y textos que tengo disponibles, en otros mi conocimiento general, y en otros derechamente Wikipedia. No deja de ser un ejercicio instructivo para darse cuenta que temas uno conoce más o menos bien y que otros no maneja casi nada.

- Europa: Entre el 200DC y c1750 DC me base en los períodos de Davies (1996). El período posterior use la nomenclatura de Hobsbawm (largo siglo XIX, corto siglo XX). Para antigüedad, conocimiento general. Sólo dos decisiones especiales: Una considerar al período entre el 200 AC y 200 DC como un sólo período: El cambio de República a Imperio es quizás menos central que el hecho que todo ese período se caracteriza por el dominio de un estado romano que es fuerte y en donde sus estructuras 'clásicas' son relevantes (distinto a lo que sucede luego de la crisis del siglo III y el Dominado). La otra asumir la idea que ha circulado en los últimos años de la Antigüedad Tardía: el período desde el 250 hasta al 600 como un mismo período caracterizado por las mismas tendencias.
- Medio Oriente: Para el Medio Oriente Antiguo, una mezcla de van de Mieroop (2006) y Liverani (1991). Por ejemplo, ambos llaman al período de los asirios y persas la era de los imperios. La única decisión aquí fue llamar al período tras la crisis del fin de la Edad del Bronce (1200) y la aparición del Imperio Asirio (alrededor del 950) como Edad del Hierro temprano. No quise ponerlo como parte del período de Imperios precisamente porque se caracteriza por una alta fragmentación. El período entre Alejandro Magno y la conquista árabe lo dividí por las dinastías. El período islámico no tengo tan claro como dividirlo, y usé un poco Wikipedia. Eso sí en el caso de los Otomanos decidí dividirlo de acuerdo a Inalcik (1994). Los nombres no son los suyos, pero la división de períodos está basada en él.

<sup>10</sup> En la entrada original del blog, donde las tonalidades eran colores, a China le correspondía el celeste

- India. Aquí, habrá que reconocerlo, se usó más bien Wikipedia. Al menos hasta los Mogoles (a partir del cual mi conocimiento general mejora bastante). Llamar al período colonial como Raj Británico lo tomé de Bose y Jalal (1998).
- China. La división en dinastías es la tradicional, mi fuente fue Tanner (2010). Sólo agregué en el caso de los Song la idea de la revolución económica medieval que se menciona en este texto y en otros que he leído (por ejemplo, Elvin 2004)

La línea del tiempo me permite, entonces, empezar a pensar en el tema de las periodizaciones generales (las que usaría en el texto general de la Historia de las Sociedades). Se puede plantear que no tiene sentido usar una periodización común antes de la globalización (a lo más temprano cerca del 1500), pero la formación y desarrollo de contactos entre los núcleos ya permite algunas cosas. No está de más recordar que ya desde los inicios tenemos contactos entre el Medio Oriente e India; o que la historia de las sociedades europeas no se entiende sin sus contactos permanentes con el mundo del Medio Oriente; o que China a partir de los Han se tiene ciertos niveles de contacto con otros núcleos, lo que se expanden en períodos subsiguientes (por ejemplo, con la expansión del Budhismo). Esos elementos permiten establecer algunos hitos y procesos útiles para una periodización general. Pero eso sería materia de otro post.

Como dije, esta es una línea del tiempo muy general -una primera vista-, y luego la idea es desarrollar una línea más específica (donde, por ejemplo, aparezcan todas las zonas que fueron pasadas por alto aquí).

## BURAWOY SOBRE MOVIMIENTOS SOCIALES Y LA CONTRA-MERCANTILIZACIÓN

24 Julio 2013

Ayer 23 de Julio fui a una conferencia en la Facultad de Ciencias Sociales de la U. de Chile en la que Michael Burawoy habló de 'Facing an Unequal World'. Bien interesante. Así que ahora procedemos a resumir lo que más me pareció relevante de la conferencia y hacer algunos comentarios.

La idea fundamental es que lo que permite entender los movimientos sociales de los últimos años es el contexto del avance del neoliberalismo en el mundo. Y ello se entiende mejor si se lo analiza a partir de de las ideas clásicas de Polanyi en *La Gran Transformación*. Polanyi hablando del proceso de mercantilización en el siglo XIX

propone que, en última instancia, el avance del mercado produce un contra-movimiento. El mercado autorregulado no es sustentable: termina amenazando la continuación de la sociedad y por ello la sociedad procede a regularlo. Por lo tanto, *los movimientos sociales han de entenderse en general como formas de contra-mercantilizar.*

Lo que hace Burawoy es plantear que uno tiene que complejizar esta idea básica. Lo fundamental es que lo que Polanyi había visto como un sólo movimiento -que habría probado de una vez por todas que el mercado autorregulado no funciona- en realidad son más bien tres olas distintas. Y cada una de estas olas no es solamente una repetición de un movimiento hacia y desde la mercantilización sino que tiene características distintas. Para ello Burawoy recupera la idea de Polanyi de una mercancía ficticia: un bien que si se mercantiliza por completo ve amenazado su valor de uso (y deja de funcionar). Además varían los actores involucrados en el contra-movimiento.

En un esquema:

Tabla 12: Esquema de Olas de Movilización

Ola	Cronología	Mercancía Ficticia	Actor	Teoría
1a Ola	1795-1914	Trabajo	Comunidad Local	Espontaneidad
2a Ola	1914-1974	Dinero (+T)	Estado Nacional	Emancipación
3a Ola	1974-	Naturaleza (+D +T)	Sociedad Global	Protección

Uno puede observar, entonces, como los movimientos sociales de los últimos años se ubican como formas de protegerse frente al mercado en relación a estas mercancías ficticias: Frente a la mercantilización de la naturaleza, y en particular del acceso a la tierra (y como muchos son excluidos de ella), frente a la mercantilización total del dinero, expresado en el capital financiero sin límites y en disputas sobre endeudamiento, y frente a la mercantilización del trabajo, expresado en la ola actual como precarización.

Parte de las conclusiones de Burawoy se detuvieron en la relación con el Estado de los movimientos sociales actuales. En parte enfatizó que existe una desconfianza hacia el Estado, visto éste como algo coludido con el capital; y que existe en general una emergente, pero todavía no establecida, visión de una democracia participati-

va. Además ¿cuál es el actor encargado del contra-movimiento de esta tercera ola? Porque el Estado habría sido el actor de la segunda, pero ya no correspondería a una ola que ocurre a un nivel global. De hecho, en ese sentido, Burawoy enfatizó la posibilidad que no existiera un contra-movimiento en esta tercera ola. La sociedad no funcionaría como un sistema auto-regulado con mecanismos de retro-alimentación que garanticen la existencia de correcciones.

Hasta aquí Burawoy. Ahora los comentarios

1. Lo primero es en relación al carácter de esos contramovimientos. Recordemos, Wallerstein *dixit*, que el capitalismo es una máquina que se basa en el crecimiento. Ahora, en cada ola lo que ha pasado es que la mercancía ficticia en cuestión es una cuya reproducción y uso se encontraría amenazado, pero es para la reproducción y el crecimiento del capitalismo. Pensemos en el caso del trabajo: Los resguardos al trabajador lo que permiten es que los trabajadores se reproduzcan y además promueven su productividad (i.e a través de educación por ejemplo). Las crisis financieras terminan afectando la posibilidad del uso como medio del intercambio y del funcionamiento de los mecanismos de crédito, que son cruciales para el crecimiento. En ese sentido, podemos explicar porque se han dado estas olas: En cada situación el capitalismo se enfrenta a una crisis de un recurso que se mercantiliza por su expansión pero que su pura mercantilización puede afectar el crecimiento posterior del capitalismo. Por decirlo de alguna forma, las razones del contra-movimiento no son puramente anti-capitalistas o productos de movimientos sociales que se enfrentan a la mercantilización.

2. Con lo que pasamos al segundo tema que es el carácter del Estado. Una cosa importante de recordar es que el Estado ha sido un actor crucial en cada ola de mercantilización: Una de las cosas que Polanyi enfatizaba es que mercantilizar a la sociedad requiere de una fuerte intervención estatal. Y al mismo tiempo ha sido un actor crucial para cada contra-movimiento. Puede que el actor que genera el contra-movimiento no sea el Estado, como por ejemplo en la primera ola, pero es el Estado el que ejecuta las medidas que lo permiten. En este sentido, y pensando en el primer punto, usando el marco del propio Burawoy, el Estado sí parece funcionar como el comité ejecutivo de la burguesía, al menos de cuando en cuando, y es allí donde se juegan los procesos de 'corrección'.

Más en general, de alguna forma, nos hemos olvidado que los Estados tienen poder -al fin y al cabo, siguen manteniendo control de medios de violencia- y que hay una razón por la cual, siguiendo el razonamiento de Burawoy, los Estados son cooptados: porque su

cooptación es relevante porque efectivamente manejan recursos <sup>11</sup>. Pensar el Estado como un agente sin poder ha sido uno de los trucos más ingeniosos de la ideología de la mercantilización.

## EL COMERCIO GLOBAL ENTRE LOS SIGLOS XVI AL XVIII

13 Septiembre 2013

Una imagen común de la situación del comercio global en la modernidad temprana es relativamente sencilla: Los europeos deseaban productos del Oriente y no teniendo ningún producto propio que ofrecer que fuera atractivo en esas zonas, sólo les quedaba intercambiarlos por metales. Otra afirmación, que ha adquirido fuerza en los últimos decenios, nos plantea que la imagen de una Europa dominante, o más adelantada sobre sus competidores asiáticos en esos mismos siglos no es tal: Los europeos no desplazaron en el comercio a sus competidores en India, por ejemplo, y en muchos casos dependían de los comerciantes locales. Se introdujeron en esas redes de comercio pero bajo ningún punto de vista se podría decir que dominaron, o que tuvieran una tecnología comercial superior a su competencia asiática.

Ambas afirmaciones, si bien parten de observaciones empíricas correctas, extraen conclusiones que no lo son.

Como Braudel (1981) ya había mencionado en su *Vida Material, Economía y Capitalismo*, originalmente publicado en 1979, y ha sido refrendado posteriormente por autores como Pomeranz (2000), la primera afirmación olvida un hecho esencial: la demanda china por metal. La economía del Imperio Chino en la época estaba entrando en una fase importante de comercialización, para lo cual requería metales -plata en particular- que esa misma economía no producía. Lo que olvida, entonces, la primera imagen es que los metales eran también una mercancía, no sólo un medio de pago. Los europeos probablemente hubieran preferido, en particular dadas sus creencias mercantilistas, vender otros bienes, pero sí vendían un bien. En algún sentido, como el mismo Pomeranz lo ha destacado, la idea tradicional pone a las sociedades asiáticas como un sujeto pasivo en relación a este comercio, como si sus necesidades y dinámicas propias no fueran relevantes.

En relación a la segunda afirmación, lo que ésta tiende a olvidar es la existencia de una profunda asimetría en el proceso: Es cierto que

11 Después de escribir esta entrada leí *El Estado en el centro de la Mundialización* de Osorio (2014) que hace el mismo punto

los europeos no dominaron, pero los europeos son el único actor que operaba a escala global. Para decirlo de otra forma, hay comerciantes holandeses en prácticamente todos los puertos, pero no hay comerciantes chinos o indios en Amsterdam o Sevilla. No es casual que los conflictos europeos, y sólo los conflictos europeos, terminen siendo conflictos globales: Los conflictos de las Provincias Unidas con España (y con Portugal) no fueron luchados solamente en Europa, o incluso sólo sumando las colonias americanas. Y la Guerra de los Siete Años bien puede pensarse como la primera guerra global. Es el hecho de operar a una escala global, y generar las estructuras organizativas que lo permitían, lo que diferencia y si se quiere constituye una de las ventajas de Europa. No hay equivalente entre los comerciantes asiáticos de la estructura de la VOC -la compañía holandesa de las indias orientales- ni de su práctica de usar el comercio intra-asiático como forma de financiar su operación europea.

En última instancia, no hay que olvidar que en esos años es cuando se generan los primeros flujos globales de comercio -la plata extraída de América que termina finalmente en China-. En la dinámica de esos flujos no se puede decir que Europa fuera el único actor relevante, como ya vimos las dinámicas internas de China tenían mucho que decir. Pero es crucial entender que la conformación de esos flujos globales fue producida por actores europeos, y que las operaciones de ese flujo eran realizadas en buena parte a través de esos actores. La Europa del siglo XVII no era claramente mucho más rica o poderosa que China, en particular si comparamos (como debemos) todo el continente europeo con todo el Imperio Chino, y el movimiento hacia la modernidad debe explicarse a la luz de la economía global; lo cual no debe cegarnos tampoco al hecho que la máquina de ese movimiento estuviera en Europa.

## UN CUENTO DE DOS IMPERIOS. LOS COMENTARIOS REALES DEL INCA GARCILASO

11 Abril 2014

Hijo de un conquistador español y de una princesa inca, el Inca Garcilaso de la Vega publicó en Lisboa en 1609 los *Comentarios Reales de los Incas* (1991). Como incorporar el pasado incaico en el sistema colonial español era, por tanto, tarea que su propia biografía le hacía imprescindible. Más aún si, como es claro en el texto indicado, y en su vida, es orgullo lo que siente por sus dos ascendencias; y ello además porque esa doble ascendencia, hijo de conquistador y nobleza de los pueblos conquistados, no siendo muy extraña en los tiempos inmediatamente posteriores a la Conquista española, fue resistida

por la Corona, y luego su defensa, que era una defensa de él mismo, muy relevante.

Lo crucial para comprender los Comentarios Reales es que el Inca Garcilaso no está haciendo una defensa general del pasado 'indio', sino una específica del pasado 'inca'. En otras palabras, está mostrando el valor de un Imperio (el Inca) frente a representantes de otro Imperio (el Español).

De alguna forma, la estrategia general es mostrar que el Imperio Inca representa una buena forma de Imperio, en lo cual subyacen algunas críticas al modo español. Hay varias modalidades de mostrar lo anterior: Los Incas sólo piden sometimiento pero mantienen a la élite anterior, incluso en caso de revuelta. Los Incas mantienen las costumbres de los pueblos que someten, sólo cambiando lo que afectaba directamente a su dominación. Los Incas buscaban la expansión de forma no violenta, intentando la reducción sólo por llamados e incluso (esto lo repite en más de una ocasión) alimentando a las mujeres y niños de los asentamientos que sitiaban. Los Incas incluso cuando se enfrentaban con resistencia intentaban ganarse a la población.

Dijóles que mirasen que más andaba el Inca por hacerles bien, como lo habían hecho todos sus pasados con todos los demás indios que habían reducido a su imperio, que no por señorearlos ni por provecho que de ellos podía esperar. Advirtiesen que no les quitaba nada de sus tierras y posesiones, antes se las aumentaban con nuevas acequias y otros beneficios. Y que a los curacas los dejaban con el mismo señorío que antes se tenían. Que no querían más de que adorasen al sol y quitasen las inhumanidades que tuviesen (Libro 8, Capítulo 1)

Y hablando de cómo los Incas trataban a quienes se rebelaban:

Y a lo último les dijo que rindiesen las gracias al sol, que mandaba a sus hijos tratasen con misericordia y clemencia a los indios. Que por esta razón el príncipe les perdonaba las vidas y les hacía nueva merced de sus estados y a todos los demás curacas que con ellos se habían rebelado, aunque merecían cruel muerte. Y que de allí en adelante fuesen buenos vasallos si no querían que el sol les castigase con mandar a la tierra que se los tragase vivos.

Los curacas, con mucha humildad, rindieron las gracias de la merced que les hacía y prometieron ser leales criados (Libro 5, Capítulo 19)

Desde esa perspectiva, la obra se podría leer como una crítica al Imperio Español, que no alcanza la excelsa conducta de los Incas, y una defensa de la cultura indígena. Esto sería correcto si olvidamos algo que muchas veces nosotros olvidamos ahora pero que el Inca Garcilaso tenía claro: los Incas fueron un imperio y lo construyeron subyugando otros pueblos.

Y así la resistencia es siempre vista negativamente. Lo que correspondía antes era que los otros pueblos indígenas cayeran bajo el gobierno de los más civilizados Incas. La distinción entre los (superiores) Incas y los (inferiores) otros indígenas es constante en el texto. Con los Incas se supera la primera idolatría y se la cambia por una segunda idolatría, que al menos era ya superior en relación a la vida natural y que era casi un monoteísmo (pura adoración al sol). Digamos, casi una preparación para la vida cristiana. La siguiente cita (y, por ejemplo, el título del capítulo 2 del Libro 2: *'Rastrearon los Incas al verdadero Dios, nuestro Señor'*) debiera ser señal suficiente:

Asimismo dijimos que les enseñaron [a los otros indios] la ley natural y les dieron leyes y preceptos para la vida moral en provecho común de todos ellos, para que no se ofendiesen en sus honras y haciendas. [...] Por otra parte, los desengañaba de la bajeza y vileza de sus muchos dioses, diciéndoles qué esperanzas podían tener de cosas tan viles para ser socorridos en sus necesidades o qué mercedes habían recibido de aquellos animales como las recibían cada día de su padre el sol ( Libro 2, Capítulo 1)

El rechazo a toda resistencia es clara. La resistencia es casi siempre asunto de jóvenes que no saben lo que es adecuado, en contra de los sabios de mayor edad que sí saben, y que sí aceptan la dominación incaica. Un ejemplo de esta dinámica se puede ver a partir del capítulo 17 del Libro 4: los mozos defienden no 'negar sus dioses naturales y adorar al ajeno, repudiar sus leyes y costumbres y sujetarse a las del Inca'. En el capítulo siguiente los viejos dicen: «los más ancianos y más considerados dijeron que mirasen que, por la vecindad que con los vasallos del Inca tenían, sabían (años había) que sus leyes eran buenas y su gobierno muy suave. Que a los vasallos trataban como a sus propios hijos y no como a súbditos» y así subsiguientemente. En cualquier caso, en esta oposición es el Inca,

que es no-violento y magnánimo, el que ocupa la posición superior, mientras que el querer resistir no es en sí mismo valorado:

Este recado envió el Inca muchas veces a los indios, los cuales estuvieron siempre pertinaces diciendo que ellos tenían buena manera de vivir, que no la querían mejorar. Y que tenían sus dioses y que uno de ellos era aquel cerro, que los tenía amparados y los había de favorecer. Que los Incas se fuesen en paz y enseñasen a otros lo que quisiesen, que ellos no lo querían aprender.

El Inca, que no llevaba ánimo de darles batalla sino vencerlos con halagos -o con el hambre, si de otra forma no pudiese- repartió su ejército en cuatro partes y cercó el cerro ( Libro 3, Capítulo 2)

Más aún, el Inca Garcilaso identifica el (antiguo) Imperio Inca y el (nuevo) Imperio Español. En su relato de la resistencia mapuche es clara esa identificación. Luego de contar los problemas de los Incas en esa expansión procede inmediatamente a contar los problemas de los Españoles. De hecho, une en el mismo capítulo (20 del Libro 7, *'Batalla cruel entre los Incas y otras diversas naciones. Y el primer español que descubrió a Chile'*) eventos de incas y de españoles. Así, de forma absolutamente continua se enlazan los dos imperios en su común lucha contra los mapuches, cuya resistencia es tratada de forma negativa: Así al citar una relación nos dice «que, habiendo dicho el levantamiento de los indios y las desvergüenzas y maldades que habían hecho» (Libro 7, Capítulo 21)

La superioridad del imperio es el tema subyacente, y la defensa del pasado Incaico es para defender una forma imperial y para mostrarles a los españoles que los incas (la nobleza incaica, que son los únicos reales incas) están al nivel de los españoles, y jugaron su papel. Al mismo tiempo, aparece implícitamente defendido (no explícito, porque en esa cultura no era necesario hacerlo) la idea de Imperio: Es adecuado y bueno imponer la propia voluntad 'civilizadora' a los otros, que no tienen derecho a resistirse a ello. Eso hicieron los Incas, eso hacen los españoles.

A nosotros, la lectura del texto debiera servirnos, al menos, para recordar que la distinción Español (Occidental) / Indio es una distinción occidental, que pensar todo lo indígena como lo mismo es inexacto. Los mapuches, no olvidemos, resistieron igualmente a los Incas y a los Españoles, en ambos casos lo vivieron como invasión de un otro externo. Y los pueblos conquistados por los Incas no dejaban de estar conquistados y no dejaban de, como suele mencionar-

lo Garcilaso, reclamar que no veían porque debieran abandonar sus costumbres y dirigentes por un gobierno imperial, por dioses y leyes ajenos, no propios.

Es quizás uno de los triunfos más permanentes de la dominación Española el haber unido a todos los pueblos autóctonos como parte del mismo grupo, escondiendo sus diferencias. Eso es, quizás, una de las formas más claras de etnocentrismo, una que incluso mantiene quienes suponen ser sus críticos.

## ALGUNAS NOTAS SOBRE LA CONCEPCIÓN DEL PODER POLÍTICO EN EL MEDIOEVO

*24 Mayo 2014*

El pensamiento medieval, como el de cualquier época, si se lo examina con alguna atención se nos muestra como un pensamiento complejo. En relación al tema del poder político hay al menos tres elementos que son importantes para mostrar dicha complejidad: La concepción dual de la autoridad, la concepción organicista de la comunidad, y la concepción unitaria de la relación entre ley y justicia.

### **La Concepción Dual de la Autoridad**

Entre los innumerables aspectos que caracterizan al período está su concepción de la autoridad: la división entre poder espiritual y temporal. Ella es básica en la configuración social de la época, y era desconocida en la Antigüedad. La autoridad dual termina haciendo la pregunta por la obediencia al poder político una pregunta práctica, dada la posibilidad de conflicto entre ambas esferas.

Aquellos enfrentamientos entre titanes pusieron a prueba los cimientos sobre los que cada uno de ellos se asentaba. Los papas recurrían a los concilios para juzgar a los reyes, y los reyes a consejos y parlamentos para censurar y juzgar a los papas (Black, 1966, p 68)

Dar al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios estableció dos autoridades en principio diferenciadas en sus ámbitos de aplicación, pero durante todo el período se discutió que era del César y que era de Dios. Más aún, dado que el cristianismo temprano fue, en parte, un movimiento de rechazo a la ley (por ejemplo, el cristiano no podía obedecer las órdenes de un magistrado en torno a adorar al Emperador o a los dioses) las preguntas a la obediencia y de validez de la ley adquirieron un cariz muy distinto en esta época.

### **La Concepción Orgánica de la Comunidad Política**

Para entender algunas de las ramificaciones de esta autoridad dual resulta también importante recordar que un elemento central del pensamiento medieval, que será influyente durante mucho tiempo, es la idea de cuerpo político. La analogía de la comunidad con un organismo biológico es una característica fundamental del Medioevo. Y si bien hay antecedentes anteriores (en la República de Platón por ejemplo) de hecho no era tan central en el pensamiento clásico: La *polis* es una comunidad de ciudadanos más que un todo orgánico, y si bien la idea de concordia entre las clases en Roma hizo en diversas ocasiones alusión a la idea de sociedad como cuerpo, la frase SPQR (*Senatus Populus Que Romanus*, el Senado y el Pueblo de Roma) no es de esa índole. En otras palabras, si bien la idea es pre-existente, adquiere centralidad sólo en el Medioevo.

El clásico estudio de Kantorowicz (2012, original de 1957) sobre los dos cuerpos del rey ilustra las complejidades a que lleva esa concepción: El problema central es que el rey como ser humano físico muere, pero al mismo tiempo el rey es la cabeza del cuerpo político, y éste no muere con el rey. Dentro del pensamiento organicista la forma de resolver eso es la de crear la noción de un segundo cuerpo del rey, uno más simbólico, que es permanente, al igual que el cuerpo político de toda la comunidad. Éste es un desarrollo que ocurre en el medioevo sólo porque en él, y no antes, la idea de comunidad política entendida como cuerpo resulta central.

### **La Ley y la Justicia**

El pensamiento medieval tiene también otros elementos que muestran su complejidad. El punto de partida es la idea que la ley es equivalente a justicia: *lex e ius* se observan como surgiendo del mismo tronco. Ahora bien eso implica en el Medioevo la idea de derecho y de ley natural. Porque la justicia es algo que deriva, finalmente, del orden divino, y por lo tanto de la naturaleza. La ley no es algo que es creado por los seres humanos: las leyes específicas pueden concretizar, y adaptarse a situaciones locales, y el derecho medieval en buena parte es un conjunto de fueros específicos (Black, 1966, p 53)-, pero todo ello se basa en el derecho natural. Luego, la ley escrita es inferior a la ley natural, e incluso bien puede serlo a la costumbre, que se puede pensar precisamente como la adaptación a condiciones específicas de los principios de la ley natural (y que la costumbre puede desautorizar la ley escrita es algo defendido por Tomás de Aquino en la Suma Teológica, ver Black 1966, p 55). Más aún, en general, la ley es superior al Rey: la ley hace al Rey (porque es sólo

de acuerdo a la ley que se establece la sucesión real por ejemplo). De hecho, la diferencia específica de la monarquía, que la diferencia de la tiranía, es el hecho que la monarquía es un régimen legal en el cual el rey está sujeto a sus propias leyes.

Luego, la ley es el elemento superior. Es necesario que la ley sea el elemento vinculante, porque ella se fundamenta finalmente en el orden divino (y no por nada posteriormente en ambientes seculares la Ciencia hable de leyes naturales, pensando la Naturaleza como regida por leyes, del mismo modo que la Sociedad lo es).

### **Combinando los Elementos**

Los tres elementos anteriores pueden sintetizar, y distinguir, el pensamiento medieval sobre el poder político. Al mismo tiempo su combinación nos presenta las complejidades de ese pensamiento.

Pensemos en la relación del organicismo con la autoridad dual: Ahora bien, si la comunidad es un cuerpo entonces la autoridad está en su 'cabeza'. Las personas han de obedecer a su cabeza, del mismo modo que el cuerpo obedece y sigue a la voluntad de sus funciones superiores. El modelo orgánico, entonces, da razones claras para fundamentar el tema de la obediencia a la autoridad.

El problema es que el cuerpo político tiene dos pretendientes a ser la 'cabeza': el rey o la Iglesia. Pero el modelo sólo hace sentido si hay una sola cabeza. Y por lo tanto, una reacción común del pensamiento medieval frente al hecho de la autoridad dual fue intentar eliminar el dualismo e intentar reintroducir una cierta unidad (i.e dejar una clara cabeza al respecto).

Al mismo tiempo, la obediencia a la ley (que se fundamenta en el orden divino) y la obediencia a la autoridad (a la cabeza del cuerpo político) bien pueden quedar como asuntos distintos. ¿Qué se hace cuando la autoridad establece órdenes injustas? ¿Qué pasa cuando las distintas autoridades dan órdenes distintas?

Una de las formas, es la solución de Marsilio de Padua en el *Defensor Pacis* (2005) es el recurso a la comunidad, un recurso bastante natural en un pensamiento muy centrado en ella; pero al mismo tiempo -como casi siempre lo son las elaboraciones que llevan al límite los razonamientos comunes- bastante radical y en su caso particular herética: Es el conjunto de la comunidad la que puede decidir estos asuntos. Así discutiendo sobre la excomunión Marsilio nos dice:

To institute such a judge (viz. one whose task it would be to summon the accused and to examine, judge, absolve or condemn him to be defamed or cut off from the fellowship of the faithful in this way) belongs rather to the

body of the faithful in the community in which a person must be judged with a judgement of this kind; or to its superior; or to a general council (Defensor Pacis, Discurso 2, capítulo 6, número 12)

Pero sin llegar a ese extremo, la idea que el Concilio, o más bien -en particular para asuntos seculares- la reunión de los distintos Estados, es el lugar en que estos temas se pueden resolver era algo más extendida. En todo caso, no es algo que se resuelva individualmente.

En algún sentido, se puede plantear que la novedad del pensamiento político de la Era Moderna es precisamente el reemplazo de la autoridad dual por una única -y eso es el concepto de soberanía- y el abandono de un pensamiento orgánico -y el contrato social es una muestra de ello. Y con estos movimientos la unidad de *lex e ius* pasa a disolverse, o al menos, a entrar en discusión. Si todo ello es cierto, entonces el pensamiento político moderno nace con Hobbes, que es donde finalmente todas esas características aparecen en conjunto. Que no es sino otra forma de decir que la siguiente entrada debiera empezar con el pensador inglés.

## LA HERENCIA DE HOBBS

25 Mayo 2014

Aunque en su época fue fuertemente criticado, de hecho toda su obra fue parte del *Index librorum prohibitorum* de la Iglesia Católica, el *Leviatán* -publicado originalmente en 1651- de Hobbes es una obra fundacional del moderno pensamiento sobre la política y el Estado. En ella aparece una de las exposiciones más radicales de algunas de las ideas constituyentes del pensamiento de la modernidad temprana: La idea de pacto o contrato y la idea de soberanía.

Ninguna de estas ideas es original de Hobbes como tal. La idea de soberanía ya se encuentra en Jean Bodin en los *Seis Libros de la República* (1576), y allí también se encuentra la idea de un pacto como fundador del cuerpo político -pero en ese caso con un pacto que es entre familias. Pero como ya dijimos es la radicalidad y pureza de la presentación de estas ideas lo que le da su particular potencia.

La obra de Hobbes es una de las defensas más claras de la idea que existe un poder soberano, y que éste debe ser único; o sea, rechazo a toda autoridad dual o de límites a dicho soberano: es una autoridad suprema e incondicional. Contra la tradición anterior, y esto incluye tanto la clásica como la medieval, el soberano está por sobre la ley, dado que el soberano instituye la ley. Todos tenemos que obedecer la ley, menos el soberano. El poder soberano no puede ser dividido

ni enajenado, ni el súbdito puede rebelarse frente a él. Como plantea el inicio del capítulo XVIII:

Dícese que un Estado ha sido instituido cuando una multitud de hombres convienen y pactan, cada uno con cada uno, que a un cierto hombre o asamblea de hombres se le otorgará, por mayoría, el derecho de representar a la persona de todos (es decir, de ser su representante) (Hobbes, *Leviatán*, Cap. 18)

Hobbes plantea a la monarquía absoluta como el régimen que mejor encarna estas ideas, pero de hecho dice explícitamente que se aplican a repúblicas ('asamblea de hombres' en la cita anterior). Y la idea que el poder no puede ser enajenado la ilustra Hobbes poniendo como ejemplo un caso republicano en el mismo capítulo:

En efecto, ningún hombre es tan necio que afirme, por ejemplo, que el pueblo de Roma hizo un pacto con los romanos para sustentar la soberanía a base de tales o cuales condiciones, que al incumplirse permitieran a los romanos deponer legalmente al pueblo romano (Hobbes, *Leviatán*, Cap. 18)

Ahora bien ¿desde dónde surge este poder soberano? Es a través del contrato que él se genera. Para entender como ese contrato es posible se requiere entrar en la idea de estado de naturaleza y de ley natural y de constitución del cuerpo político que hay en Hobbes.

En cierto sentido, Hobbes no rechaza la idea de ley natural (los capítulos XIV y XV del *Leviatán* se dedican a las leyes naturales) o de cuerpo político (el contrato genera un cuerpo político, y la idea de la sociedad como un cuerpo está ilustrada en la portada de la primera edición) pero las cambia tan profundamente que quedan irreconocibles. En primer lugar, al revés que toda la tradición, nuevamente tanto clásica como medieval, el estado de naturaleza, donde ocurren las leyes naturales, es un estado pre-social, en el sentido que se define porque no se ha constituido el cuerpo político. Es sólo a través del contrato que se crea el cuerpo político. En el pensamiento tradicional, precisamente la analogía orgánica es para mostrar que un estado a-social no es pensable, el cuerpo político siempre existe. Aquí el punto de inicio son individuos que crean la sociedad y el cuerpo político es una creación deliberada de las personas, no algo que está ya dado en la naturaleza. Hobbes es una de las primeras manifestaciones de un pensamiento radicalmente individualista de la vida social, el origen de una tradición que todavía está con nosotros.

En segundo lugar, las leyes naturales no son, como lo eran en el Medioevo, las leyes justas que emanan de Dios. La idea de ley natural tiene una raíz radicalmente diferente:

DERECHO DE NATURALEZA, lo que los escritores llaman comúnmente *jus naturale*, es la libertad que cada hombre tiene de usar su propio poder como quiera, para la conservación de su propia naturaleza, es decir, de su propia vida; y por consiguiente, para hacer todo aquello que su propio juicio y razón considere como los medios más aptos para lograr ese fin (Hobbes, *Leviatán*, Cap. 14)

La imagen tradicional de lo que Hobbes plantea como estado de naturaleza es la idea de la lucha de todos contra todos que está en una de las frases más inolvidables de la obra, *la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, embrutecida y breve* (Hobbes, *Leviatán*, Cap. 13). Pero no sólo hay eso en el estado de naturaleza. Ello porque Hobbes ha de establecer en el estado de naturaleza la posibilidad de un contrato vinculante que obligue a quienes son contratados. Porque si ello no sucediera, entonces ¿cómo sería posible crear el Leviatán?

La vida en el estado de naturaleza hace necesario crear el estado civil, la vida social, pero las condiciones de su creación han de estar en ese mismo estado de naturaleza. La posibilidad de ceder derechos es la segunda ley de naturaleza en Hobbes, y la idea que los contratos obligan -y la fundamentación de ello- el hilo conductor del capítulo XIII de la obra; y diferenciar las condiciones bajo las cuales los pactos son válidos o inválidos en el estado de naturaleza uno de los elementos que ahí son discutidos. Así inicia el capítulo XIV indicando, como consecuencia de toda la discusión anterior, que:

De esta ley de naturaleza, según la cual estamos obligados a transferir a otros aquellos derechos que, retenidos, perturban la paz de la humanidad, se deduce una tercera ley, a saber: Que los hombres cumplan los pactos que han celebrado. Sin ello, los pactos son vanos, y no contienen sino palabras vacías, y subsistiendo el derecho de todos los hombres a todas las cosas, seguimos hallándonos en situación de guerra (Hobbes, *Leviatán*, Cap. 14)

Luego, los pactos son posibles en el estado de naturaleza, en dicho estado las ventajas de realizar un pacto de cesión de derechos al soberano (y de cesión completa de derechos de forma indisoluble e incondicional) son plenas y manifiestas, y por ende necesarias, porque la primera ley de naturaleza es actuar de acuerdo a mi conveniencia.

El Estado que Hobbes defiende, el estado de soberanía absoluta, entonces aparece como resultado de lo que los seres humanos crean en el estado de naturaleza.

La presentación de la argumentación del Leviatán que hace Hobbes parece de una lógica de hierro. No sería posible escapar de esas conclusiones. Pero de hecho sí resulta posible extraer otras conclusiones a partir del esquema general de estado de naturaleza / estado civil y de constitución de la soberanía. En cierto sentido, la tradición contractualista posterior se puede pensar como un esfuerzo de usar el esquema hobbesiano (y las ideas de contrato, de soberanía) sin pasar a las conclusiones de Hobbes.

## LOS DEFENSORES DE LA ÉTICA PROTESTANTE

24 Septiembre 2014

El año 2013 el Fondo de Cultura Económica publicó un texto al cual no queda más que otorgarle la cualidad de monumental: *Max Weber y la guerra académica de los cien años* de Francisco Gil Villegas (2013). 1.424 páginas en las cuales se comenta e identifican una multitud de textos en torno a la polémica que generó el texto sobre la ética protestante (EP). El hecho que una tesis de carácter empírico, aunque ya veremos que eso es parte de la discusión, sea capaz de generar una discusión de un siglo no deja de ser muy llamativo. Son los textos teóricos, en general, los que tienden a esa longevidad crítica más que las investigaciones. El hecho que la EP lo haya logrado es ya una gran fortaleza.

Al mismo tiempo el carácter inabarcable del debate no deja de sorprender. Gil Villegas insiste, en sus conclusiones, en que esta investigación muestra que no es cierto que no se pueda cubrir toda la discusión. Pero, y con toda la gigantesca revisión que el texto implica, el hecho es que no queda cubierto todo el espacio. Quedan fuera, entre los que yo conozco, textos como la crítica de James Coleman a la EP en términos de lógica de explicación (1990), y varios usos de la tesis como modelo -del cual se recogen algunos en el libro de Gil Villegas- como el de Hirschman sobre *Las Pasiones y los Intereses* (2014) o el de Campbell sobre *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism* (1987). Pero además Gil Villegas menciona que, por ejemplo, existe un largo campo de estudios usando a Weber en Japón, pero de ello no aparece mucho en el estudio. Dentro del español, es México, España y algo menos Argentina donde aparecen textos reseñados, lo que muestra su mayor relevancia, pero uno asume que la discusión ha operado en otros lugares. Si bien es posible aceptar que todos los

tipos de argumento en contra y a favor están en la investigación, el caso es que la exhaustividad resulta imposible.

La investigación realizada por Gil Villegas nos permite a su vez observar algunas características de la polémica. El elemento central que nos interesa aquí desarrollar son las reacciones de los defensores de la tesis frente a sus críticas.

### **La primera defensa: De la tesis fuerte a la tesis debilitada**

Una de las tendencias permanentes en la discusión es la facilidad con la que tanto críticos como defensores leen la tesis como una directa en la cual la reforma protestante causa el capitalismo moderno. Gil Villegas usualmente le achaca esta interpretación simple a los críticos, pero su propio texto tiene múltiples defensores que hacen la misma lectura. Esto no deja de ser notable porque, de hecho, las frases finales de la EP son un llamado a evitar toda lectura unilateral sobre el desarrollo de los fenómenos del mundo social. En todo caso, es un hecho que existe una lectura fuerte, dura de la tesis que es muy común.

Ahora bien, presentados frente a lecturas críticas que siguen esa línea, una de las variantes más importantes es la de presentar diversas matizaciones, que debilitan esa tesis:

- Primero, que no es una tesis sobre la relación entre la ética protestante y el capitalismo, sino sobre la ética protestante y el espíritu del capitalismo moderno, que es algo más específico.
- Segundo, que no es una tesis que plantee que existe solo una causa del capitalismo, sino que éste tiene múltiples causas, una de las cuales es el espíritu del capitalismo
- Tercero, que no es una tesis que plantee una causalidad fuerte, sino que se basa en la noción de afinidades electivas -que es algo mucho más flexible
- Cuarto, que no es una tesis universal del surgimiento del capitalismo, sino una históricamente situada, válida para la Europa de los siglos XVII-XVIII pero no en otros contextos.
- Quinto, que metodológicamente se basa en los recursos de la sociología comprensiva y de los tipos ideales, que se resisten a una visión empirista.

En conjunto, todas estas afirmaciones transforman la tesis de una dura (la EP produce el capitalismo) en una bastante más limitada

(es una tesis de cómo se relaciona la EP, en un contexto histórico específico, y a través de un tipo ideal, con un aspecto que fue una de múltiples causas del capitalismo moderno). Esta operación puede ser correcta como lectura de Weber y como interpretación de la realidad histórica, pero esta doble lectura nos explica en parte la popularidad de la tesis: Una tesis fuerte, de gran interés, provocativa pero que en la discusión se transforma en una tesis mucho más matizada y débil. La discusión sobre la acción racional también muestra este movimiento entre grandes declaraciones simplistas -pero que son las que generan interés en la teoría- y defensas que limitan la tesis.

En el límite estos movimientos inmunizan la tesis de toda evaluación empírica:

Al introducir el modelo heurístico del dogma calvinista, Weber no tiene que defender que todos los individuos creían, de hecho, en él, o actuaban de acuerdo a él. Por el contrario, Weber introduce inmediatamente un segundo tipo ideal para captar una reacción probable a los dilemas planteados por la predestinación, una reacción que es 'comprensible' en los términos psicológicos del sentido común. Nótese que este segundo tipo ideal puede ser 'adecuado en el nivel de significado', incluso al margen de cualquier evidencia empírica sobre las acciones y creencias de los agentes históricos reales (Fritz Ringer, *Max Weber's Methodology* p 166-167, citado en Gil Villegas 2013, p 1029-1030).

La metodología de Weber evita que sea necesario revisar la empiria. No importa lo que pensarán los calvinistas y puritanos del siglo XVII en tanto parezca razonable todo esto bien. No hay necesidad de preguntarse si Weber interpretó bien los sermones puritanos (Baxter que es el que más cita) o a Franklin en relación al espíritu capitalista. Una cosa es que Weber mismo no haya sentido esa necesidad (y por ello procede a seguir investigando analizando la ética económica de otras religiones más que profundizar en lo que dijo de los puritanos), y otra cosa que los sucesores en el debate lo hagan. Aunque este límite es alcanzado por pocos, la tendencia a eliminar evidencias del debate ('estos datos no corresponden ni sirven para evaluar la tesis') es muy clara, y no siempre quienes plantean ello proceden a postular a su vez que datos serían de interés.

No todos los defensores caen en esta tendencia, y hay varios casos (Gordon Marshall buscando evidencia en Escocia de las actitudes

económicas de los empresarios calvinistas, la discusión en los '50 y '60 de historiadores ingleses -Tawney, Hill etc.-) que muestran como es posible usar estas puntualizaciones y al mismo tiempo defender empíricamente la tesis buscando nuevos datos.

**Una segunda defensa: De la empiria a la exégesis.**

Otra forma que ha tomado la defensa de la tesis de Weber, y esto en particular es muy fuerte en el debate alemán a partir de los '70 en los textos que reseña Gil Villegas, es la tendencia a declarar que la tesis de la EP no se entiende sino en el contexto general de la obra de Weber. La siguiente cita es ilustrativa de este parecer:

En otras palabras, una obra particular, como por ejemplo, la "Ética protestante", no puede ser entendida adecuada e *integralmente* si:

1. Las obras de Weber sobre las condiciones y efectos jurídicos, históricos, sociales, económicos y políticos del capitalismo moderno, escritas antes y después de 1904, no son incluidas;
2. Los conceptos metodológicos de Verstehen, Erklären y 'aplicación de los tipos ideales' no son conocidos
3. Las obras posteriores sobre 'La ética económica de las religiones mundiales' tampoco son conocidas
4. La (auto) comprensión que como científico tenía Weber de las tareas y posibilidades del trabajo científico, según se encuentran en sus postulados de la 'neutralidad valorativa' y la 'relación a valores', no se toman en cuenta como base de la interpretación (Dirk Käsler, Einführung in das Studium Max Webers, 1995, p 227-228, citado en Gil Villegas 2013, p 992).

Estas exigencias resultan muy razonables cuando se refieren a que entendamos bien que fue lo que quiso decir Weber, dado que sus conceptos no son siempre los actuales (en particular, en relación a su metodología); pero como recomendación general no deja de ser algo extraña. Porque, en principio, una tesis empírica específica debiera comprenderse en el propio texto que la presenta. Imaginemos que usamos esa exigencia para evaluar cualquier tesis empírica, y nos daremos cuenta de su imposibilidad. Una cosa es comprender que es lo que dice Weber cuando dice tipo ideal, otra cosa que para

poder evaluar una tesis sea necesario usar textos distintos de aquel donde ella se plantea. Al fin y al cabo, todas las matizaciones que, por ejemplo, se plantean en la primera forma de defensa aparecen en el mismo texto de la EP.

Pero, en última instancia, es una insistencia en leer con cuidado. Sin embargo, al igual que en la anterior, de esta forma también se deriva una forma extrema -que lo que hace es eliminar la importancia de cualquier evaluación empírica.

En este sentido, se confirmó de cierto modo [en el Seminario de Heidelberg del 2003] la orgullosa afirmación de Hennis, en 1987, con respecto a que ya nadie discute en Alemania la tesis weberiana sobre el protestantismo de manera aislada y fuera de contexto, o centrando la atención en la cuestión de la validez empírica de su nexo de causalidad (Gil Villegas, 2013, p 1157)

Por otro lado, el texto tampoco se reduce a una tesis histórica particular susceptible de confirmarse o refutarse mediante la verificación empírica tal y como se ha querido ver, especialmente en la sociología estadounidense, a lo largo de tantos años (Gil Villegas, 2013, p 1201, reseñando Martin Riesebrodt, 'Dimensions of the Protestant Ethic', en Swatos y Kaelber *Protestant Ethic turns* 100, 2005)

'Orgullosa' para hablar de declaraciones que plantean el desinterés en el aspecto empírico, el desdén hacia los intentos de contrastación empírica: La defensa del contexto pasa a ser, finalmente, un movimiento desde la discusión de la realidad a la exégesis de la lectura. Lo que interesa, más que comprender cuál es la relación entre la ética protestante y el mundo capitalista moderno, es comprender lo que dice Weber; y entonces debatir sobre cuáles son los principales intereses de la obra general de Weber. Esto en parte resulta necesario -simplemente para no adjudicar tesis a quienes no las han planteado- pero no deja de ser curioso, y en el límite improcedente: Una mala lectura puede ser más correcta empíricamente, y establecer que fue lo que dijo Weber no avanza nada en la comprensión de la realidad. Por cierto que, al igual que en la versión anterior, hay defensores que se desmarcan de esa visión, por ejemplo David Chalcraft critica el 2001 a Hennis precisamente por olvidar el carácter empírico de la tesis, (ver Gil Villegas, 2013, p 1113)

### **Los defectos de una defensa, y la importancia del debate.**

En ambas formas de la defensa existe un movimiento relevante (aunque no necesario) de disminuir el carácter empírico de la tesis y usar esas defensas como formas de inmunización. Pero, la tesis es -finalmente- una tesis empíricamente concreta e históricamente situada. Plantear frente a una tesis de ese tipo una defensa que (y Gil Villegas, lamentablemente, también cae en ello en sus conclusiones) la trata como si fueran las tablas de la ley, y los críticos unos impertinentes que deben ser tratados con arrogancia, es un error.

De hecho, los críticos, y esto pasa incluso en las respuestas de Weber a los iniciales, que son por cierto claramente despreciativas, han sido los que han obligado a mejorar y clarificar la tesis y a lograr una mejor fundamentación de nuestra comprensión del nacimiento del mundo moderno. Los mejores defensores han sido, al fin, los que han asumido la empiria de la tesis como un tema a desarrollar y que se han tomado en serio los problemas y posibles críticas a ella. En ese sentido, si la tesis ha resultado ser relevante ha sido también por el conocimiento que se ha generado a partir de ella; en ese proceso la crítica ha sido también parte fundamental.

## **MODOS DE COLONIZACIÓN. ALGUNAS NOTAS PRELIMINARES** *14 Octubre 2014*

La entrada no es sobre todas las formas posibles de colonización, sino simplemente comparar en líneas muy generales los modos usados por los Europeos en la modernidad temprana (en particular en América, pero no en exclusiva)

Una forma (modo 1) es la de 'expulsemos a los habitantes y nos haremos con el terreno', la así llamada colonia de poblamiento. En última instancia, usada por los Ingleses en territorios de clima templado (o sea, relativamente similares a Inglaterra), con habitantes originales relativamente débiles y definitivamente sin Estados organizados. En América, los franceses ocuparon ello en Quebec.

Otra alternativa (modo 2) es la de 'subyuguemos a los habitantes y nos convertimos en señores del territorio', que es el caso normal de los españoles. Aunque esa era su modo estándar, en particular fue más intenso en aquellas regiones en que existían poblaciones organizadas en Estados y con niveles altos de población. Lo último tiene su importancia porque el modo español exige que las poblaciones indígenas sigan existiendo: la idea es explotarlos, no eliminarlos. Luego,

tomando en cuenta la debacle poblacional de los pueblos indígenas tras 1492, sólo podía funcionar en poblaciones que incluso después de una fuerte disminución eran relativamente numerosas para sostener a una clase dominante de españoles.

Finalmente tenemos la modalidad (modo 3) de 'explotemos a los habitantes a través de comercio' que aunque no fue el único método usado por ellos, era relativamente común entre portugueses y holandeses. Ya sea porque los territorios resultaban imposibles de conquistar por la relativa fuerza de los habitantes (la situación típica en la India en el siglo XVI-XVII para todos los europeos) o por la orientación comercial en general de la economía colonizadora (por ejemplo los holandeses en América del Norte) o por las características del territorio (Bahía del Hudson o como los franceses operaron en el Misisipi si no me equivoco), se estimaba que la forma más lucrativa de relacionarse con esos territorios era a través del comercio.

Uno de los temas relevantes es que sólo los dos primeros resultaron, al menos en América, duraderos. Y eso se debe, en parte, a las dinámicas poblacionales. La colonia de poblamiento genera mayor población que la colonia de subyugación, y ambas claramente mayores poblaciones que la comercial. Lo cual implica, por ejemplo, que las colonias comerciales fueron más fácilmente tomadas por otros poderes (Nueva Holanda a manos de los ingleses en 1665 por ejemplo) mientras que eso no sucede en los dos primeros casos. Pensemos que, de hecho, la única colonia de poblamiento conquistada subsecuentemente fue Quebec, y todavía ella cuenta con una cultura francófona a más de 2 siglos de su conquista por el Reino Unido.

Veamos algunos datos y estimaciones de población. En la década de 1660-1670 la población en Nueva Inglaterra paso de 32.600 a 52.200 (Haines y Steckel, 2000, p 150), mientras que la población de Nueva Holanda para 1665, su conquista, se calcula en alrededor de 7.000-8.000 (Jacops, 2005, p 95, y esa estimación es relativamente alta, existiendo varias que la calculan en alrededor de la mitad). En el caso de las colonias españolas, podemos usar el ejemplo chileno que es una de las menos pobladas. Los datos para el territorio de Santiago, que sería más o menos equivalente a Nueva Inglaterra o Nueva Holanda<sup>12</sup> nos indican que para 1644 entre Choapa y el Maule alrededor de 3.000 vecinos, o sea españoles (De Ramón, 2007, p 79), pero a eso hay que sumar la población indígena y población negra. Al parecer, todo Chile tendría cerca 22.500 indios encomendados y 2.000

12 En rigor, el territorio entre el Choapa y el Maule es superior con crees a los anteriores, pero el territorio entre el Aconcagua y el Maule, que era el centro de dicho espacio es más semejante

esclavos negros (Zapater 1997, p 492 usando estimaciones contemporáneas de la Real Audiencia), pero si consideramos la mitad de esa población para el territorio de Santiago alcanzaríamos alrededor de 15.000 personas para ese territorio. La población de la potencia colonizadora es menor que en el caso de Nueva Holanda (aunque recordemos, estamos hablando de una colonia pobre dentro del Imperio Español y usando una estimación alta para Nueva Holanda), pero la población total de la colonia resulta claramente mayor.

¿Cuál es la importancia de todo esto? Que las potencias europeas disponían de un abanico de posibilidades cuando decidían dominar un territorio. Un abanico que dependía de factores asociados al territorio dominado (las características de su población) y de la sociedad dominadora (Nueva Holanda pasó del modo 3 al 2 al cambiar de potencia colonial). Y que esos modos tienen consecuencias relevantes para la historia posterior. Aquí nos hemos dedicado a mencionar sólo las demográficas -porque ellas claramente influyen historias posteriores.

De hecho, es posible mostrar que esas evoluciones demográficas afectan el comportamiento de los salarios y las economías (Allen, Murphy, y Schneider, 2012; Arroyo Abad, Davies, y van Zanden, 2012). Aunque los estudios citados tienen más bien conclusiones distintas en torno a la situación de las economías de las colonias españolas, apoyan la idea de esta entrada: Que esas estrategias de colonización fueron relevantes en producir situaciones históricas diferentes.

---

## MEDITACIONES FILOSÓFICAS

---

### DE LA BELLEZA Y LA ÉTICA

10 Febrero 2007

En alguna parte, me imagino que en el caso de los sociólogos mediante influencia de Max Weber, decidimos que la verdad, el bien y la belleza son cosas diferentes y que cada una va por su lado.

Pero creo que, en realidad, eso no corresponde a la experiencia de la belleza. En particular, el disociar la belleza del bien nos lleva a no darle importancia a la belleza.

Recordemos el célebre *dictum* de Adorno sobre la imposibilidad de escribir poesía después de Auschwitz. O pensemos en la tendencia a tomar la belleza como un análogo a la idea de Marx del opio del pueblo. En ambos casos, el tema es que los aspectos estéticos nos desvían de lo importante, y específicamente de los aspectos éticamente relevantes. La belleza nos adormecería en última instancia (y la única capacidad ética del arte sería la capacidad de sacudirnos en ese sentido).

A este respecto, quizás sería bueno decir que cuando estamos hablando de belleza, estamos hablando de belleza. No estamos hablando solamente (aunque tampoco estamos excluyendo) de lo que es agradable o placentero. La belleza va más allá de lo bonito, aunque tampoco habría que menospreciar el agrado.

Lo anterior tiene su importancia, porque creo vuelve algo más plausible la idea central que la belleza tiene importancia estética. Porque la belleza no es algo que haga aceptable el mundo, algo que sencillamente lo vuelva agradable; y nos haga ver como 'bueno' lo que éticamente no lo es. Cuando efectivamente se siente la belleza, la experiencia es, en verdad, intolerable. Porque nada en el mundo da la talla de lo que es propiamente bello.

Para decirlo en palabras algo burdas: No nos merecemos a Bach. El mundo que se nos ofrece en esa música (y el lector puede pensar

en cualquier música que le haya producido ese efecto) es incomparablemente mejor que el que nos toca vivir. Y esto no es solamente válido para, usando vieja terminología del siglo XVIII, lo que tiene que ver con lo sublime, sino también con lo simplemente placentero. Para abusar de imágenes que no son muy correctas, tampoco nos merecemos a Boccherini para el caso. Las cosas que son bellas no justifican el mundo, lo que hacen es mostrarnos lo que hay más allá de él.

En ese sentido, la belleza sí tiene una importancia puramente ética: la de mostrarnos un mundo más allá de las miserias del que vivimos. Y por el otro, por el hecho de que efectivamente la belleza existe, un mundo al que se puede aspirar, o por lo menos al que uno se puede acercar.

## HECHOS NATURALES, HECHOS SOCIALES Y LA SOCIOLOGÍA DE LA CIENCIA

*30 Noviembre 2011*

Los siguientes son hechos naturales: La tierra da vuelta alrededor del sol, hay seis tipos de quarks, la extinción del Pérmico fue la mayor de la historia de la vida en la tierra.

Los siguientes son hechos sociales: La creencia aceptada es que la tierra da vuelta alrededor del sol, la creencia aceptada es que hay seis tipos de quarks, la creencia aceptada es que la extinción del Pérmico fue la mayor de la historia de la vida en la tierra.

Si lo que me interesa son las preguntas en torno al primer párrafo (¿es cierto que la tierra da vuelta alrededor del sol? ¿cómo se explica?) entonces mi preocupación es en torno a las ciencias naturales, y son las herramientas de estas disciplinas las que debiera ocupar.

Si lo que me interesa son las preguntas en torno al segundo párrafo (¿es cierto que la creencia aceptada es que la tierra da vuelta alrededor del sol? ¿cómo se explica?) entonces mi preocupación es en torno a las ciencias sociales, y son las herramientas de estas disciplinas las que debiera ocupar.

Entonces, cuando la sociología de la ciencia del programa fuerte dice que la sociología debiera preocuparse del contenido de las ciencias, y que estas se explican por factores sociales; está efectivamente en lo cierto cuando se refiere al aspecto social: Cuáles son las creencias que tienen tales personas. Pero si quiere hablar del aspecto natural, entonces no tiene nada que decir: Porqué los métodos de las ciencias sociales no dicen nada sobre los fenómenos naturales como tal.

Es la pretensión que el hecho social reemplaza al hecho natural, que el hecho sobre las creencias sobre la naturaleza reemplaza el hecho sobre la naturaleza, donde se generan la mitad de los problemas de la sociología de la ciencia. Y se pasa del relativismo como algo metodológico a algo ontológico: En sociología de la religión decimos que la explicación del sociólogo es neutral en relación a la verdad de la religión, y por lo tanto no dice nada sobre la verdad de las religiones. Lo mismo para sociología de la ciencia: No dice nada sobre la verdad de la ciencia.

La sociología de la ciencia sólo puede llevar a conclusiones relativistas si yo pienso que la explicación de la sociología es la única relevante, o que es la explicación total y global. Pero dado que es una explicación de algunas cosas, y en particular del hecho social y no del hecho natural, esas conclusiones no son necesarias.

## MORALES INDIVIDUALES Y MORALES SOCIALES, ÉTICA DE LA VIRTUD Y ÉTICA DEL CONSENTIMIENTO

*10 Julio 2012*

Lo bonito de hacer distinciones es que uno las hace como quiere.

Es posible distinguir entre dos tipos de morales: Por un lado, podemos establecer las morales individuales, donde lo esencial para establecer lo bueno o malo, encomiable o criticable, de una acción tiene que ver con aspectos internos de la persona, por ejemplo sus intenciones o sus justificaciones. Son morales que funcionan con una persona sola, e incluso cuando se aplican en situaciones sociales lo que importa para la evaluación de la acción es solamente las actitudes del actor. Toda ética de la virtud es finalmente una moral individual: la persona sigue un criterio de acción personal, y lo central es ver como cada acción se relaciona con dicho canon. En cualquier caso, la ética es un criterio interno de acción que guía a cada individuo.

Por otro lado, podemos pensar en morales sociales, donde lo fundamental en torno a la moralidad de una acción es la reacción de otra persona. Aquí la moral es algo intrínsecamente social, y no cabe calificar moralmente las acciones de personas solitarias. Varios de los cambios en lo que se refiere a la moral en las sociedades contemporáneas se pueden interpretar en esta lógica. La creciente importancia del criterio de consentimiento (de dar consentimiento, de tener capacidad para dar consentimiento) para evaluar la moralidad de varias acciones es una muestra de ello. Porque una ética del consentimiento es una que hace depender el valor de la acción de la reacción del

otro: El pecado central aquí es no respetar y violentar el consentimiento del otro. La ética, entonces, tiene que ver con criterios para orientar las relaciones sociales.

¿Cuál es la posible relevancia de la anterior distinción? Un tema interesante es que aquellos que usan una de estas lógicas tiene problemas para entender la otra. Y en particular, pensando ahora en términos empíricos, uno puede sostener que la moral tradicional en Chile era una moral individual (una ética de la virtud), mientras que la moral moderna más liberal que está en despliegue es una moral social (y en particular, una ética del consentimiento). El caso de la moral sexual es posiblemente lo más claro al respecto. Por un lado, se pierde toda noción de virtud individual al respecto, y se piensa que en principio cualquier acción es válida mientras exista consentimiento, mientras que para la moral tradicional hay actos que *per se* son inmorales. Y por otro lado, aumenta el rechazo moral a las conductas que atentan contra una ética del consentimiento (pedofilia y violaciones en general).

Ahora, una moral social como la del consentimiento cuando es mirada desde la lógica de una moral individual es poco comprensible. Porque no tiene ningún criterio moral para lo que una moral individual es lo central, criterios en torno a definir las conductas del propio individuo de manera separada. Para una moral individual, una moral social aparece como amoralidad pura, como falta de límites. Lo anterior no es correcto, pero los criterios y límites existentes, que de hecho pueden funcionar tan absolutamente como se desee, operan en otra esfera.

Y por lo tanto, como forma de hacer visible los criterios morales de una ética social para personas que siguen morales individuales es que la distinción puede tener alguna relevancia.

## SPINOZA Y LA APOLOGÍA DE LA VIDA EN COMÚN

26 Octubre 2013

No es difícil encontrar en la *Ética* de Spinoza (2009) frases en las que crítica a los pensadores que miran en menos la experiencia de la vida en común:

Y, a decir verdad, la realidad es que de la común sociedad de los hombres surgen mucho más ventajas que perjuicios. Ríanse, pues, cuanto quieran de las cosas humanas los satíricos, detéstanlas los teólogos, y alaben los melancólicos, cuanto puedan, la vida inculta y agreste, y desprecien a los hombres y admiren a los brutos. Experimentarán, sin embargo, que con la ayuda mutua los hombres

pueden procurarse mucho más fácilmente las cosas que necesitan y que sólo uniendo sus fuerzas pueden evitar los peligros que por todas partes los acechan (Ecolio a Proposición 35, Cuarta Parte, Ética).

Una crítica similar a quienes en su análisis se dedican a vituperar la naturaleza humana realmente existente ocurre al inicio del *Tratado Político* (1986). Spinoza, entonces, aparece como un defensor de la potencia, de la virtud en ese sentido, de la vida en común. La proposición con la que finaliza la 4ª parte de la Ética: «El hombre que se guía por la razón es más libre en el Estado, donde vive según el común decreto, que en la soledad, donde sólo se obedece a sí mismo» (Prop 73), lo muestra incluso más claramente. Porque con ella la vida en común no es algo que sólo es positivo porque los seres humanos no pueden ser completamente racionales, una salvaguarda debido a nuestras debilidades, sino que lo es para lograr la plena libertad.

Al mismo tiempo, Spinoza nos plantea que sólo bajo la guía de la razón los hombres concuerdan entre sí, por lo que entre la mayoría de las personas así no sucede: «En cuanto que los hombres están sujetos a las pasiones no puede decirse que concuerden en naturaleza» (Prop 32 de la 4ª parte). Y no olvidemos las últimas palabras de la Ética: «Pero todo lo excelso es tan difícil como raro». La vida en común, entonces, está al mismo tiempo llena de problemas y peligros de forma tal que el hombre libre en la medida que puede declina los beneficios de los ignorantes (Prop 70 de la 4ª parte).

¿Cómo se combinan ambas cosas? Y recordemos que la solución no puede ser la de plantear un camino sólo para los 'sabios' porque eso es precisamente lo que Spinoza niega: no debe ser, precisamente, a través de la negación de la naturaleza humana que debemos encontrar una solución.

En esta entrada no entraremos a discutir lo que dice relación con la salida política a este problema -como debe concebirse y mejor realizarse el Estado-, sino lo abordaremos de forma más general (i.e. cómo ha de pensarse la vida en común)

Podemos pensar la solución del siguiente modo: La virtud de la vida en común, aquello que la vuelve útil y buena para los seres humanos, es algo que conocemos y actuamos todos, pero lo conocemos y actuamos de forma confusa y defectuosa (como pasiones más que como acciones). Más aún, nuestras creencias espontáneas sobre este particular no hacen más que hacernos permanecer en la confusión. Y al ser confusas entonces no podemos desarrollarlas y vivir en ellas

a plenitud. Pero es algo que ya tenemos y ya conocemos. Y si bien la tarea de eliminar la confusión es difícil; el avanzar en ella, y por lo tanto, generar una vida en común beneficiosa para los seres humanos en general, sí es posible. La teoría de Spinoza no está sólo pensada en términos de lo que algunos pueden lograr, sino también de lo que todos pueden acceder.

En estas discusiones hay un tema importante que nos muestra la distancia de nuestro sentido común con Spinoza. ¿Cómo puede suceder que seamos menos libres cuando hacemos lo que se nos viene en gana? Lo que a su vez está asociado a otro tema: ¿Cómo Spinoza deduce de definiciones utilitarias del bien (bien es lo que sabemos con certeza que nos es útil, como dice la 1ª definición de la 4ª parte), y de la idea que la virtud y poder son lo mismo (por virtud y potencia entiendo lo mismo, 8ª definición de la 4ª parte), por ejemplo la idea que la generosidad es una de las perfecciones y cosas buenas? Generosidad entendida como «el deseo por el que cada uno se esfuerza, en virtud del sólo dictamen de la razón, en ayudar a los demás hombres y unirlos a sí mismos por la amistad» (Escolio, Prop 59, 3ª parte).

Esto es algo que, en todo caso, no sucede sólo en Spinoza. David Hume en *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* también parte de definiciones del bien como utilidad y terminan también declarando que las principales virtudes son las de la convivencia. ¿Cómo entonces de la utilidad y de la fuerza emerge una ética de la convivencia? (digamos, ¿por qué no terminan siendo Bentham o Nietzsche?)

En Spinoza ello se puede comprender si observamos que entiende por libertad y sujeción: «Pues el hombre que está sometido a los afectos no se pertenece a sí mismo, sino a la fortuna, de cuya potestad depende de tal suerte que muy a menudo, aun viendo lo que le es mejor, se ve forzado a elegir lo peor» (Prólogo, 4ª parte). Si somos libres entonces actuamos en tanto es en nosotros que se genera la acción, no se requiere una causa externa; pero cuando hacemos 'lo que se nos viene en gana' y ello es causado parcialmente por algo externo (que genera esas ganas) entonces no somos libres. Y la forma en que adquirimos potencia para actuar y dejamos de estar sometidos a las pasiones es a través de la razón.

Aquí no estará de más recordar que para Spinoza los afectos no son pasiones. Hay para Spinoza afectos inherentemente positivos que nos llevan a aumentar nuestra potencia de acción: El afecto de la alegría es bueno (Prop 41, 4ª parte), la jovialidad es siempre buena

(Prop 42, 4ª parte). En la medida que los afectos aumentan la capacidad de acción son parte de una vida racional y virtuosa.

Es el hecho que ser libres es sujetar a las pasiones mediante la razón lo que nos lleva directamente a la convivencia. Quien es guiado por la razón reconoce los mismos intereses y bienes que los otros y así sucede que «el bien que apetece para sí todo aquel que persigue la virtud lo deseará también para todos los hombres, y tanto más cuanto más conocimiento tenga de Dios [Naturaleza]» (Prop 37ª). O como lo plantea en el escolio de la proposición anterior: «Que no de un accidente, sino de la misma naturaleza de la razón procede que el sumo bien del hombre sea común a todos».

Luego, si queremos aumentar nuestro poder y perseverar en nuestro ser, requerimos liberarnos de las pasiones que nos dominan y no nos permiten vivir en concordancia con los otros. Porque la concordia y buscar el bien de los otros es a su vez nuestro bien.

Una ética de la convivencia, de la alegría y de la amistad. He ahí Spinoza.

## SPINOZA Y EL NATURALISMO

30 Octubre 2013

En el prólogo de la tercera parte de la *Ética* Spinoza declara con claridad su aproximación:

La mayor parte de los que han escrito sobre los afectos y la norma de vida de los hombres, no parecen tratar sobre cosas naturales, que siguen las leyes comunes de la naturaleza, sino sobre cosas que están fuera de la naturaleza. Mas aún, parecen concebir al hombre en la naturaleza como un imperio en un imperio, puesto que creen que el hombre más que seguir el orden de la naturaleza, lo perturba, y que tiene un poder absoluto sobre sus acciones y sólo por el mismo y no por otra cosa es determinado

Y más adelante en el mismo prólogo:

Porque la naturaleza es siempre la misma, y una y la misma en todas partes es su virtud y potencia de actuar; es decir, que las leyes y reglas de la naturaleza, según las cuales se hacen todas las cosas y se cambian de unas formas en otras, son en todo tiempo y lugar las mismas, y por tanto, una y la misma debe ser también la razón de entender la naturaleza de las cosas, cualesquiera que

sean, a saber, por medio de las leyes y reglas universales de la naturaleza

Las perspectiva spinozista es casi completamente ajena a la sociología, al menos, y en general a las ciencias sociales. En el caso de las perspectivas hermeneúticas, basadas en buena parte en la distinción sujeto y objeto, entre el yo y el mundo, en otras palabras en un dualismo, eso es relativamente obvio. El mundo social no es el mundo natural y toda tentativa de tratarlo como mundo natural, como objeto, es radicalmente equivocada. Tratar los motivos como causas es una equívoco en las categorías básicas. Pero también es ajeno, finalmente, incluso a las tradiciones positivistas. Porque en ella el tratar como naturaleza, como cosa al decir de Durkheim, es finalmente una concepción metodológica, mientras que en Spinoza es una concepción ontológica: no es que debamos tratar e investigar lo social de acuerdo a los mismos métodos que en las ciencias naturales; sino lo central es que se aplican las mismas leyes. No hay diferencia entre sociedad y naturaleza. Los seres humanos son una parte específica de la naturaleza, con sus propias características, pero en tanto naturaleza sujeta a las mismas reglas.

A continuación defenderemos que el naturalismo ontológico de Spinoza es superior al naturalismo metodológico del positivismo y al dualismo derivado, finalmente, de la filosofía de la conciencia.

Disolver la excepción humana, el término es de Jean-Marie Schaeffer (2009), es algo básico para entender el mundo. Una y otra vez al establecer barreras terminantes entre los seres humanos y otros seres (los seres humanos tienen lenguaje, o tienen cultura u otra característica) lo que hacemos es no permitirnos observar como, aunque sea en ciernes, esos fenómenos existen en otras especies. Y al establecer esa diferencia tajante se nos dificulta, luego, explicarnos su emergencia. Chapais (2008) ha mostrado como es posible entender la emergencia del específico tipo de sistema de parentesco en los seres humanos a partir de la comparación sistemática con otras especies primates de forma de poder entender su emergencia evolutiva, en vez de simplemente pensar que de pronto apareció. Ninguna de esas operaciones implica negar características distintivas, o que lo que está en ciernes en unos está en mayor desarrollo en otros, pero nos plantea que precisamente integrar a los seres humanos dentro del mundo natural nos permite de hecho entender mejor esas características. En vez de basar las ciencias sociales en diferencias y separaciones que finalmente son arbitrarias, resulta más adecuado integrar a los seres humanos y reconocer la relevancia para entender

el mundo 'social' en sus conexiones con el mundo biológico o material (i.e desde el tipo de alimentos que requieren, las posibilidades y límites que les presentan sus cuerpos; e incluso la forma en que ellos son superados o trabajados por los seres humanos). Y para ello un naturalismo metodológico no es muy adecuado en sí mismo.

Además, y esto es crucial, el naturalismo ontológico permite recuperar la metodología del significado (contra la que el naturalismo metodológico tantas veces ha trabajado). El que los seres humanos sean parte del mundo no obsta para que sus estudios requieran métodos específicos. Muchas esferas del mundo así lo requieren y siguen siendo parte del mundo. Al mismo tiempo, el rechazar la distinción sujeto y objeto, una de las principales afirmaciones del enfoque del significado, que el estudio de lo social no es un sujeto que estudia un objeto externo y separado, permite ser incorporada sin problemas. El estudio de lo social es vida social que se estudia a sí misma (la separación entre el que estudia y lo estudiado no funciona), pero esto mismo ocurre en todas las ciencias (donde tampoco ocurre separación entre el que estudia y lo estudiado). Desde esta perspectiva hay en el mundo, entre sus innumerables elementos, algunos que usan significados. Pero no por usar significados dejan de estar sujetos a ser parte del mundo y de sus reglas. Lo que nos dice el enfoque naturalista no es que esos ámbitos no tengan características específicas que ameriten su estudio mediante herramientas específica; sino nos plantea que no por ello dejan de estar bajo las reglas de la naturaleza. Entender que el significado (o la historia que también se podría haber seguido ese camino en este texto) es necesario para entender la vida social no nos obliga a pensar la vida social como fuera de la naturaleza.

Una explicación puramente naturalista de la vida social no es algo que esté disponible. Pero de hecho es un camino a hacer, tampoco es uno efectivamente intentado. Pero reconocer que uno es parte del mundo parece necesario.

## REVISITANDO LOS MANUSCRITOS ECONÓMICO-FILOSÓFICOS DE 1844

*7 Enero 2014*

En la innumerable literatura sobre Marx la oposición entre los escritos de juventud y de madurez es conocida. Sin embargo, esto entre nosotros lo ha defendido Carlos Pérez, es posible plantear que, con toda la diferencia de énfasis y de desarrollos, hay una unidad relevante en sus escritos.

Los Manuscritos de 1844 pueden ser de utilidad a este respecto. En particular si recordamos que lo de económicos no es casual, aunque no deja muchas veces de ser pasado por alto. Los manuscritos se inician con varias páginas dedicadas al análisis de la economía política de la época, y en ellos ya hay varias constantes del pensamiento de Marx: la radicalización de la idea que el trabajo es fuente de todo valor, la dinámica de monopolización, la reducción a sólo dos clases etc. Ciertamente es que eso representa solo algunas de las posiciones del Marx de madurez, pero ya están en ciernes en este texto. Y Marx discute sobre temas económicos en varias otras partes (el segundo manuscrito es, en buena parte, una discusión de la relación agricultura-industria; en el tercer manuscrito hay toda una discusión sobre la relación entre lujo y ahorro que resume y supera, el muy posterior debate entre Sombart y Weber al respecto). Los Manuscritos no son sólo la sección sobre el *Trabajo Enajenado*.

Del mismo modo, para poder entender el conjunto filosófico de los Manuscritos también tiene sentido observar el resto del texto e ir más allá del trabajo enajenado. Y en ese sentido hay varios elementos que resultan de interés (o más preciso: me son de interés para las cosas que deseo investigar o analizar). Y las posiciones que Marx adopta en ellos son también elementos que uno puede plantear si-guen existiendo y operando en escritos posteriores.

### **La relación hombre-naturaleza en los Manuscritos.**

Entre las innumerables cosas que el comunismo es en los Manuscritos se encuentra que sería la verdadera solución al conflicto hombre / naturaleza dado que 'como completo naturalismo=humanismo, como completo humanismo=naturalismo' (3<sup>er</sup> Manuscrito, III, 171)<sup>1</sup>. Veamos más en detalle cómo Marx piensa esa relación. Un punto de partida es una observación en el Primer Manuscrito, en la sección del Trabajo Enajenado:

Que la vida física y espiritual del hombre está ligada con la naturaleza no tiene otro sentido que el de que la naturaleza está ligada consigo misma, pues el hombre es una parte de la naturaleza (1<sup>er</sup> Manuscrito, XXIV, 141)

Las observaciones sobre la naturaleza como el cuerpo inorgánico del hombre, en esa misma sección, y las observaciones, en la crítica de la filosofía de Hegel en el tercer manuscrito en torno a como un ser

<sup>1</sup> Cito de acuerdo a la edición de Alianza, traducción de Francisco Rubio Llorente (2013). Los números romanos corresponden a las páginas del manuscrito original, y los arábigos a la página de la edición usada.

corpóreo y sensible el ser humano ha de exteriorizar su vida (ver 3<sup>er</sup> Manuscrito, XXVI, 238), van en la misma dirección de unidad entre ser humano y naturaleza.

Sin embargo, en la conceptualización de dicha unidad aparecen dificultades. Y es en el análisis de Marx sobre los fisiocrátas, y de cómo Smith y la Economía Política Clásica los superan, que ellas aparecen con más fuerza. La siguiente cita puede ser útil como punto de partida:

El objeto de la riqueza, su materia, ha recibido pues al mismo tiempo, la mayor generalidad dentro de los límites de la naturaleza en la medida en que, como naturaleza, es también inmediatamente riqueza objetiva. Y la tierra solamente es para el hombre mediante el trabajo, mediante la agricultura. La esencia subjetiva de la riqueza se traslada, por tanto al trabajo. Al mismo tiempo, no obstante, la agricultura es el único trabajo productivo. Todavía el trabajo no es entendido en su generalidad y abstracción; está ligado aún como a su materia, a un elemento natural especial, sólo es conocido todavía en una especial forma de existencia naturalmente determinada (3<sup>er</sup> Manuscrito, II, 166-167)

Los fisiocrátas, de acuerdo a Marx, habían iniciado el descubrimiento de la importancia del trabajo pero no habían completado el movimiento: No habían descubierto todavía que es el trabajo en general el que es productivo. Eso tendría que esperar a Adam Smith. Pero pensar el trabajo de forma abstracta y general es, al mismo tiempo, separarlo de la naturaleza. En última instancia, el trabajo es en Marx trabajo humano. En concreto, el trabajo general y abstracto, porque los animales producen pero lo hacen de manera particular, sólo para su especie (cf 1<sup>er</sup>, XXIV, 143). Y luego, sigue existiendo diferencia entre seres humanos y naturaleza, o para ser más precisos: es sólo desde la humanidad que se produce la unidad.

Ahora, en relación a la situación de la agricultura puede ser de interés aquí una observación que hace Adam Smith<sup>2</sup> sobre que el trabajo no-humano no sólo puede ser usado por los seres humanos sino que es productivo en sí mismo (y que para los seres humanos también genera valor del mismo modo que el trabajo humano, y en ese sentido también es trabajo general). Luego, si uno quisiera pensar de verdad la unidad de seres humanos y naturaleza quizás, en

---

2 Y que se comenta en la entrada dedicada a este autor, 'Adam Smith y la Teoría del Valor Trabajo' en el Capítulo 2

primer lugar, habría que ampliar las categorías pensadas sólo para la humanidad a en general la naturaleza.

### **El Comunismo en los Manuscritos y de las predicciones de Marx.**

Los Manuscritos son algunos de los textos donde Marx es más lírico en relación al comunismo y a lo que él significa. Pero no es puro lirismo y algunas observaciones no dejan de ser bastante prescientes (lo que no deja de ser relevante dado lo común que es criticar las predicciones de Marx). En el texto Marx distingue varias formas de comunismo y en relación a la primera de ellas anota:

de una parte, el dominio de la propiedad material es tan grande frente a él [el comunismo], que él quiere aniquilar todo lo que no es susceptible de ser poseído por todos como propiedad privada; quiere prescindir de forma violenta del talento etc. La posesión física inmediata representa para él la finalidad única de la vida y de la existencia, el destino del obrero no es superado, sino extendido a todos los hombres (3<sup>er</sup> Manuscrito, III, 170)

Este comunismo, al negar por completo la personalidad del hombre es justamente la expresión lógica de la propiedad privada, que es esta negación. La envidia general y constituida en poder no es sino la forma escondida en que la codicia se establece y simplemente, se satisface de otra manera (3<sup>er</sup> Manuscrito, III, 171)

Uno bien podría plantear que en esas líneas está anticipada buena parte de la crítica a los socialismos reales: que efectivamente ellos no fueron más que una expresión de negación de la personalidad, y que no pretendieron más que extender el destino del obrero a todas las personas. Lo que no se dio es la superación de esa forma en las modalidades más profundas de comunismo, punto en el cual uno bien podría recordar la consabida observación que Marx nunca se dedicó a analizar las transiciones.

El rechazo a discutir esas transiciones se debe a una posición consistente de Marx que dedicarse a ello es precisamente el utopismo (i.e a describir como se pasaría de A a B, eso es algo que el desarrollo histórico se ocupa). Y eso es algo constante en Marx y también aparece en los Manuscritos (3<sup>er</sup> Manuscrito, V, 174). Las declaraciones sobre qué sería el comunismo puro suelen ser, al mismo tiempo, profundamente abstractas (por ejemplo, las discusiones sobre los sentidos, 3<sup>er</sup> Manuscrito, VII, 180), pero es precisamente en parte para salvaguardar la diferencia (para no establecer en que consistiría una

sociedad distinta cuando no se está en ella). Hay una excepción en todo caso, donde aparece una descripción algo más concreta, de en qué podría consistir esta sociedad:

Cuando los obreros comunistas se asocian, su finalidad es inicialmente la doctrina, la propaganda etc. Pero al mismo tiempo adquieren con ello una nueva necesidad, la necesidad de la sociedad, y lo que parecía medio se ha convertido en fin. Se puede contemplar este movimiento práctico en sus más brillantes resultados cuando se ven reunidos a los obreros socialistas franceses. No necesitan ya medios de unión o pretextos de reunión como el fumar, el beber, el comer, etc. La sociedad, la asociación, la charla, que a su vez tiene la sociedad como fin, les bastan. Entre ellos la fraternidad de los hombres no es una frase, es una verdad, y la nobleza del hombre brilla en los rostros endurecidos por el trabajo (3<sup>er</sup> Manuscrito, XIX, 200-201)

El final del párrafo es una de las frases más hermosas en un texto donde ellas no faltan. Y nos muestra algo con cierta claridad: Al final el sueño es el mismo de siempre, el de la convivencia y la socialidad por sí mismas, la apertura al encuentro con los otros. Y eso es algo que, en última instancia, aunque limitado y dominado, ya existe en el mundo actual (es de hecho algo que entre nosotros enfatizaba Gabriel Salazar en la Introducción de *Labradores, peones y proletarios*). La idea de una sociedad en que efectivamente las relaciones entre las personas sean efectivamente relaciones entre personas (tratar a las personas como fines no como medios al decir kantiano) es una idea de eterno atractivo, y su presencia en los Manuscritos explica, en buena parte, la reacción positiva que tiende a despertar en sus lectores.

## LA ACTUALIDAD DE LA DIALÉCTICA DE LA ILUSTRACIÓN 11 Enero 2014

La teoría crítica clásica, y la *Dialéctica de la Ilustración* (1994) es uno de sus textos fundamentales, ha conocido tiempos mejores. Quienes tienen el temperamento crítico probablemente no se vean atraídos por una visión que siendo muy crítica del proyecto moderno no es sólo crítica de éste; y que más aún, hace la crítica desde ese mismo proyecto. Quienes basan su talante crítico en una defensa de los grupos dominados y de sus resistencias, no se verán atraídos hacia una

tradición que nunca creyó mucho en ello y que además sospechaba sobremedida de la cultura popular de masas.

Con todo algunas de sus tesis centrales bien pueden ser útiles para entender el mundo contemporáneo. Una cita en particular nos será útil al respecto:

Ella [la Ilustración] contempla las pasiones 'como si fuese cuestión de líneas, superficies o cuerpos'. El orden totalitario se ha tomado esto absolutamente en serio. Sustraído al control de su propia clase, que mantuvo al hombre de negocios del siglo XIX en el respeto y el amor mutuo kantianos, el fascismo que ahorra a sus pueblos los sentimientos morales mediante una disciplina de hierro, no necesita ya guardar una disciplina alguna. En contra del imperativo categórico y en tanto más profunda concordancia con la razón pura, trata a los hombres como cosas, como centros de modos de comportamiento (Horkheimer y Adorno, 1994, *Excursus II: Juliette, o Ilustración y Moral*, p 133-134).

La Ilustración, así se inicia el libro, es el intento de liberar a los seres humanos a través de una razón instrumental y dominadora, a través del dominio sobre la naturaleza. Pero en su evolución, la razón, que no conoce otros límites que los que ella se pone a sí misma, empieza a traspasar su visión instrumental hacia los seres humanos, de los cuales inicialmente la idea era liberar, y se transforma entonces en barbarie. Adorno y Horkheimer, escribiendo durante la II Guerra Mundial, tenían muy en claro de qué barbarie se estaba hablando.

Ahora bien, la tesis como tal ha sido discutida, y se ha contraargumentado que la barbarie de los totalitarismos no fue un producto de la Ilustración y de la modernidad, sino de su reacción: Que si pensamos en la razón ilustrada como una razón individualizante, entonces los colectivismos que produjeron la barbarie fueron contra-modernos. Y pensada así la modernidad bien podríamos aducir que no es casual que ellos no ocurrieran en la vertiente más individualizada (y menos racionalista y más empirista si se quiere insistir en ese punto) de la modernidad que es la anglosajona (países en los cuales nunca hubo fascismos relevantes en la época).

Lo anterior puede ser suficiente para defender la idea que la Ilustración no lleva necesariamente a las barbaries de mitad del siglo XX, pero sigue siendo insuficiente. Porque esas mismas barbaries sólo son posibles con la razón ilustrada (antes de la modernidad hay otro tipo de barbarie, pero no las experimentadas en esa época). Y más

aún, bien se puede aducir que si la razón individualizante no tuvo esos resultados fue debido a la persistencia en ella de moralidades pararracionales, o sea al hecho que no llevaron la pura razón ilustrada a su límite. Pero ello, si esa fuera la razón, resulta insuficiente como límite; como lo muestra el hecho que esas mismas sociedades si bien no cayeron en formas tan explícitas y notorias de barbarie si la usan de forma rutinaria en sus operaciones: El capitalismo se basa en tratar a los otros (clientes, competidores etc.) como medios no como fines. Usualmente ello no produce mayores consecuencias (que quien vende un automóvil sólo vea a su cliente como una cantidad de dinero a ser conseguido no puede producir algo peor que una mala compra), pero en algunos casos sí las tiene (por ejemplo, las acciones de las tabacaleras en relación al cáncer, o de prácticamente toda la industria y todos los consumidores de bienes electrónicos de consumo en relación a los obreros que los producen).

En otras palabras, efectivamente vivimos en un mundo en que la razón impele a tratar a los otros como cosas; y esto va desde las situaciones triviales (en que, en realidad, usufrutuamos de ser tratados como cosas) hasta las más cercanas a la barbarie. El hecho que, por lo tanto, la Ilustración produce su propia forma de barbarie y que ninguna variante de ella está libre de esa posibilidad debiera para nosotros, a principios del siglo XXI, ser claro y no debiera ser olvidado. No estará de más recordar que los EE.UU, presuntamente uno de los países que no había pasado por esa barbarie, es un país en que hace unos pocos años se discutía sobre la legitimidad de la tortura (y donde candidatos que la defendieron fueron aplaudidos en debates al respecto).

NOTA 1. Una respuesta a dichas posibilidades sería abandonar completamente la razón ilustrada y moderna, y así sin razón que domine evitaríamos ese problema. Pero eso sería tener la infantil idea que es posible tener garantías contra la barbarie. No hay sistema de pensamiento que pueda evitar esa posibilidad, y no será necesario hacer notar todas las formas de barbarie que no esperaron al despliegue de la razón instrumental. Y por otro lado la razón instrumental no sólo produjo Auschwitz, si se quiere también produjo la penicilina.

NOTA 2. Hasta aquí hemos adoptado la equivalencia razón= Ilustración. Pero ¿es sostenible? La idea de basar los resguardos morales contra la barbarie en la pura razón no es la única alternativa. La Ilustración escocesa era resueltamente también una teoría de los sentimientos morales, y muy negadora de la relevancia de la razón en

ese ámbito. La Ilustración tenía más alternativas de las que efectivamente fueron tomadas y desarrolladas.

NOTA 3. Hay un límite para la cosificación de la persona. Normalmente lo cosificado son los otros, pero el propio actor no se cosifica a sí mismo. El solipsismo que está tan enraizado en el proyecto moderno (tanto Descartes, desde el racionalismo, como Berkeley, desde el empirismo, luchan contra ello, y ambos sólo lo resuelven externamente: a través de Dios; pero en sí mismo, el actor no puede salir de su solipsismo) facilita enormemente la cosificación de los otros.

NOTA 4. No tratar a las personas como cosas parece una de las declaraciones morales de sentido común (un sentimiento moral) relativamente obvias. Ahora, ¿hay forma de tener una visión naturalista de los seres humanos (i.e que son cosas) que no caiga en la barbarie? Creo que sí. Pero esto requiere una conceptualización más amplia de las cosas, de la naturaleza: En otras palabras, pasar de pensar el mundo dividido en cosas (sobre las que se actúa) y personas (que actúan), a reconocer que la Naturaleza, las cosas, sí actúan y sí reaccionan (y por lo tanto, no son puro espacio donde ejercer una dominación). El problema no es la identificación de las personas como una de las cosas, sino la idea que existen cosas inertes. Para intentar evitar la barbarie entonces un naturalismo debiera reconocer que 'tratar a lo otro como cosa sobre la cual actuar' ni siquiera es adecuado para tratar a la Naturaleza no-humana.

### CASTORIADIS: DEMOCRACIA, FILOSOFÍA Y CREACIÓN 13 Enero 2014

Todo entusiasmo es falso, nadie nunca está a su altura; sin entusiasmo, por otra parte, nada se hace que sea digno. Dichas sean estas palabras para reconocer que mi reacción al texto de Castoriadis de *Lo que hace a Grecia 1* (2006) corresponde a un total y pleno entusiasmo, y en tributo a ello procedemos a realizar esta entrada.

Una de las ideas centrales de Castoriadis en este texto es que no tan sólo la filosofía y la democracia nacen en la Grecia antigua, sino que su nacimiento está asociado. Como dice en algunas páginas, la democracia es en cierto sentido filosofía en acto. ¿Qué quiere decir lo anterior? Algo muy simple, que en ambas actividades estamos ante preguntas (y en la democracia en acciones) sobre los elementos básicos, sobre las instituciones: No se tiene disponible un saber o una institución que de seguridad sobre la verdad y el ser (i.e no hay escrituras sagradas, no basta ya con decir 'y así se ha hecho siempre'), sino que las personas descubren que tienen que dar las respuestas ellas mismas.

Lo anterior para poder entenderse ha de entenderse como una afirmación radical: Castoriadis no niega que comunidades autogestionadas (donde no hay distinción entre dominadores y dominados) han existido con anterioridad y separadas de la experiencia griega, pero sólo en ella está la pregunta por la autoinstauración de la ley (y no sólo tomar decisiones autogestionadas basadas en prácticas sobre las cuales no se inquiere). En lo que concierne a la filosofía, tampoco Castoriadis niega que en otras tradiciones (y nombra específicamente a la India y a la China) se han hecho interrogaciones tan radicales como en la griega, pero es la relación entre esa interrogación radical y la sociedad lo que es faltante (o al decirlo de otro modo: de una discusión ampliada a más allá de la corte).

Lo que está detrás de las posturas griegas es la idea que no hay garantías de sentido. Detrás de todo está la experiencia de sin sentido, de ausencia de un orden dado, establecido y basal; y que frente a ello entonces no queda más que generarlo uno, asumiendo y sabiendo que es convencional. Y sabiendo que todo existir, todas esas convenciones, está, finalmente destinado, por las reglas de las cosas, a no permanecer por siempre: «Y este existir debe ser destruido según el mismo principio que lo produce» (Seminario 16 Febrero 1983, p 235). En última instancia, Grecia es una cultura trágica (Anexo 2: El Pensamiento Político, p 327). Y lo trágico dice relación, finalmente, con el hecho que los seres humanos han de crear, porque no está dada, una medida (una *dikê*), pero al mismo tiempo el mero existir es una *adikía*, un salirse de esas medidas, y por ello siempre se paga. Es la relación con el sin sentido basal lo que está en la tragedia:

La captación trágica es la captación de esta contradicción última: nada vale la vida, pero si nada vale más que la vida, entonces la vida no vale nada (Seminario, 1 Diciembre 1982, p 122)

Y Castoriadis nos recordará que los héroes griegos en sus mitos eligen la muerte (i.e Aquiles elige una muerte temprana por la fama; Odiseo rechaza la inmortalidad para volver a su hogar) y que Sócrates, en última instancia, también lo hace: En vez del exilio (que hubiera implicado que su vida era falsa) decide aceptar la muerte (porque, como se plantea en el *Critón*, él que ha vivido toda su vida en Atenas y que sólo podría haber desarrollado su vida allí, bajo sus leyes, ha de aceptarlas incluso cuando se toman decisiones injustas). El sentido es algo creado por los seres humanos, pero esa creación de sentido implica enfrentarse con el hecho de la muerte sin ilusio-

nes: Aceptar que ella no tiene significación, ni trascendencia, y que es final y definitiva.

Así entonces la ley es siempre humana y generada por los seres humanos (como Castoriadis menciona varias veces, nunca se consultan las leyes en oráculos). Los seres humanos son quienes viven con asambleas donde la comunidad delibera y donde hay leyes establecidas (en el Seminario del 12 Enero 1983, p 183). Lo cual lleva a un punto clave: los seres humanos se crean a sí mismos, y esto pensado de una forma absolutamente radical:

Lo que está en el corazón de la concepción griega es la comprensión, bastante temprana, de que hay una separación entre los humanos y la naturaleza -los animales, por ejemplo-, que no es un dato natural, sino el producto, el resultado de los actos humanos que establecen esta separación, que la constituyen, y que son del orden del nomos (Seminario 9 Marzo 1983, p 308).

Las cosas que distinguen (yo preferiría esa palabra a separar, pero bueno eso sería materia de otra entrada) a los humanos no están dadas y establecidas, sino que han sido desarrolladas en un proceso (que es realizado por los seres humanos). En el propio orden natural de las cosas, los seres humanos son seres como cualquier otro; y Castoriadis insistirá que en la concepción griega no hay un corte entre lo humano y lo no-humano, y la creación de los hombres no es un aspecto central de su cosmogonía.

Un punto central en la argumentación de Castoriadis es la necesidad de crear una ley común. Pero bien podría decirse que de ese reconocimiento básico del sin sentido (que todo lo que tenemos es apariencia y opinión) podrían salir otras concepciones. ¿Por qué entonces esa necesidad de ley? Castoriadis nos dice:

Tan esencial como el reconocimiento del Abismo es la decisión y la voluntad de enfrentar el abismo. Hay para hacer, y hay para pensar y para decir -en un mundo donde nada garantiza de antemano el valor del hacer, la verdad del pensar y del decir. Y esta dimensión práctica efectiva de la institución griega del mundo y de la sociedad, la actividad que se expresa tanto en la creación de la matemática como en la legislación, nos lleva a las raíces políticas de la constitución del mundo griego (Anexo 2: El Pensamiento Político, p 333).

Detrás de ello está el reconocimiento que la vida humana es irremediablemente vida en común. Y para hacer vida en común, en esas

circunstancias, entonces hay que darse una ley. Finalmente, el pensamiento no es algo que opera individualmente: El lenguaje para poder expresar algo, para poder tener algo de univocidad en toda su convención (y Castoriadis nos recordará que, en Jenófanes o en Heráclito, ya está toda la idea del lenguaje como convención), lo hace a través de su constitución en algo común (y aquí uno puede escuchar algo de lo que posteriormente Wittgenstein dirá es la imposibilidad del lenguaje privado). Como lo dice Castoriadis al comentar a Heráclito, el *logos* es común y sólo en común se piensa:

Efectivamente, cualquiera, cuando duerme, vive en un mundo que le es propio -y quien vive en su mundo propio duerme-. Pero para los despiertos, dice Heráclito (fragmento 89), existe un mundo único y común (Seminario 12 Marzo 1983, p 282).

Un mundo común exige, entonces, que al sin sentido basal se le enfrente con la creación de las instituciones humanas. Y es por ello que el mismo origen tiene este reconocimiento del carácter creado y no dado de lo humano y el nacimiento de la democracia y la filosofía.

*Addendum.*

Podría dejarlo para otra entrada, porque está ya es larga, pero bueno: Castoriadis nos recordará que la tradición filosófica posterior, desde Platón en adelante, se ha construido en buena parte en rechazo a lo anterior; en la búsqueda de fundamentos dados que garanticen el sentido y la corrección.

Y al mismo tiempo, y recordemos que nada tiene garantizado el éxito, el Occidente también ha rechazado ese radicalismo democrático: Siempre a la búsqueda de un derecho natural que limite la acción constitutiva de la sociedad, y en la creencia, que Castoriadis caracteriza como infantil (Anexo 2: Pensamiento Político, p 350), pero que es central en las democracias modernas, de creer que una Constitución o mandamientos divinos puede ser una garantía de una sociedad contra sí misma. Es la idea de limitar la democracia desde fuera (ya sea a través de derechos preexistentes, a través de elegir representantes expertos etc.) lo que está a la raíz de las instituciones contemporáneas (la idea de limitar era también parte de las democracias antiguas, pero allí se la pensaba como auto-limitación, sabiendo que no son previas a la ley). La representación y la elección son, finalmente, mistificaciones y engaños.

En última instancia la idea que no existe garantía alguna es una idea compleja; y no es extraño que las instituciones que se da una sociedad a sí misma, entonces, lo que intenten sea que ello se olvide.

## LAS ANTINOMIAS DE LA RAZÓN PURA EN KANT

16 Enero 2014

Al leer la *Crítica de la Razón Pura* (2006)<sup>3</sup> es fácil que llame la atención la sección donde discute las antinomias de la razón pura: texto a dos columnas donde en una de ellas se prueba la tesis y en otra la antítesis del asunto en cuestión.

Tabla 13: Tabla de Antinomias (Dialéctica Trascendental, Libro II, Capítulo II, Sección Segunda A 426, B 454 - A 461, B 489)

Antinomia	Tesis	Antítesis
Primera	El mundo tiene un comienzo en el tiempo y, con respecto al espacio, está igualmente encerrado entre límites	El mundo no tiene comienzo, sí como tampoco límites en el espacio. Es infinito tanto respecto del tiempo como el espacio
Segunda	Toda sustancia compuesta consta de partes simples y no existe más que lo simple o lo compuesto de lo simple en el mundo	Ninguna cosa compuesta consta de partes simples y no existe nada simple en el mundo
Tercera	La causalidad según leyes de la naturaleza no es la única de la que pueden derivar los fenómenos todos del mundo. Para explicar éstos nos hace falta otra causalidad por libertad	No hay libertad. Todo cuanto sucede en el mundo se desarrolla exclusivamente según leyes de la naturaleza
Cuarta	Al mundo pertenece algo que en cuanto parte suya, sea en cuanto causa suya, constituye un ser absolutamente necesario	No existe en el mundo ningún ser absolutamente necesario, como tampoco existe fuera de él en cuanto causa suya

<sup>3</sup> Cito de acuerdo a numeración de la primera edición (A) y de la segunda edición (B) de la *Crítica*, como aparecen en la edición que estoy usando -la de Pedro Ribas en Taurus

El que la razón se hace preguntas que no puede responder a sí misma, una de las ideas centrales de la obra, se muestra y hace muy plausible en esas páginas.

No entraremos aquí a analizar las pruebas que da Kant de cada una de las tesis y antítesis (aunque no deja de ser relevante enfatizar el hecho que las antinomias sólo funcionan como tales si las pruebas son efectivamente pruebas, de otra forma la situación se reduce tan sólo al aserto bastante más débil que siempre hay razones para defender cualquier tipo de posición). Nuestro interés está más bien en los comentarios y observaciones que Kant realiza a partir de ellas.

Después de plantear las antinomias, la siguiente sección del texto es '*el interés de la razón en el conflicto que sostiene*' (A 462, B 490 -A 476, B 488). En ese apartado Kant se pregunta, dado que la razón no puede «retirarse y contemplar la discordia como un mero torneo, ni, menos todavía, imponer la verdad de buenas a primeras» (A 464, B492) sobre el origen de esta discordia de la razón. Y dado que, como esas antinomias no pueden ser resueltas por la propia razón, puede uno preguntarse por cuál bando se elegiría si hubiera que tomar partido.

Porque Kant deja en claro que las tesis y las antítesis están asociadas. Está el bando de las tesis, del dogmatismo usando sus palabras, y el bando de la antítesis, del empirismo. Kant intenta establecer las diferentes ventajas de cada bando de manera equitativa, y así:

Cada uno de los dos sistemas dice más de lo que conoce, pero de suerte que, si bien el primero [empirismo, la antítesis] alienta y fomenta el saber, lo hace en detrimento de lo práctico. El segundo [dogmatismo, la tesis] suministra excelentes principios a lo práctico, pero, por ello mismo, permite a la razón -en todo lo que sólo podemos conocer especulativamente- acudir a explicaciones ideales de los fenómenos, desatendiendo así la investigación de la naturaleza' (A 472, B 500).

Pero en realidad, Kant tiene claro (y posteriormente la *Crítica de la Razón Práctica* lo hará más explícito) su preferencia por la tesis precisamente por ese motivo práctico (de ser libre, que todo provenga de un ser que le da unidad al mundo, que sea simple y luego incorruptible, que todo tenga un comienzo, son todos principios que son pilares de la moral, A 466, B 494). Al finalizar la sección que estamos planteando dice entonces:

Ahora bien, cuando se tratara de actuar prácticamente, desaparecería semejante juego de la razón especulativa

como desaparecen las sombras de un sueño: el individuo elegiría sus principios teniendo sólo en cuenta su interés práctico (A 475, B 503).

Si bien, a renglón seguido, planteará que no se puede reprochar a nadie que presente argumentos al respecto, es claro que la idea que el interés práctico de la razón hace preferible las afirmaciones de las tesis es el interés del propio Kant.

Ahora, la honestidad intelectual de Kant en la *Crítica de la Razón Pura* hace que, de hecho, y usando sus propios argumentos uno bien pudiera defender que esa preferencia es infundada, porque de hecho las observaciones críticas a la antítesis son incorrectas.

Sobre el filósofo empírico (el de la antítesis) nos dice que si se limitara a denunciar una razón que intenta ir a ideas trascendentales sobre las cuales sólo se sabe que no se sabe nada, estaría todo bien. Pero

Ahora bien, cuando el empirismo se vuelve, a su vez, dogmático en relación con las ideas (cosa que sucede a menudo) y niega insolentemente lo que se halla más allá de la esfera de sus conocimientos intuitivos, es él mismo el que incurre en la falta de modestia, falta que es tanto más reprochable cuanto que en este caso ocasiona al interés práctico de la razón un daño irreparable (A 471, B 499).

Es por ello, entonces, que la antítesis resulta una solución falsa: en otras palabras que lo que se intenta para los fenómenos se aplique al noúmeno, a la cosa-en-sí. Pero el mismo Kant nos recuerda en la *Analítica* que del noúmeno, finalmente, nada podemos decir (aparte que existe). Por lo tanto, en relación al mundo, al conjunto de las experiencias posibles, que es finalmente a lo que se refieren todas las antinomias, es como si no existiera: Todo en él es fenómeno. Reducido al fenómeno, entonces se sigue que la crítica al empirismo deja de ser relevante. Si se piensa el mundo de manera inmanente (*à la* Spinoza por ejemplo, porque no deja de ser curioso que varias de las antítesis del lado empirista sean afirmaciones plenamente Spinozistas, al menos la primera y la tercera) entonces la antítesis es efectivamente una representación correcta, de acuerdo al mismo Kant.

Más aún. En general, la antítesis se basa en una aceptación de la posibilidad de un regreso infinito (de negar que un regreso infinito sea imposible y que toda cadena debe tener un comienzo). Los argumentos a favor, tal como los presenta Kant en sus esquemas tienden

a tener ese sabor. Ahora bien, el mismo Kant nos plantea que si bien todas las ideas de la antinomia resultan errores sí pensadas de las cosas en sí; en relación a la explicación de los fenómenos, efectivamente una regla para su estudio (un principio regulador de la razón) es que no se debe postular un inicio. Tal como nos dice en la sección octava del capítulo sobre las antinomias:

Por consiguiente, el principio de la razón no es en realidad más que la regla que impone en la serie de las condiciones de fenómenos dados un regreso al que nunca está permitido detenerse en un incondicionado absoluto. [...] Es, pues, un principio de la razón que postula, en cuanto regla, lo que hemos de hacer en el regreso, pero que no anticipa que es lo dado en sí en el objeto con anterioridad a todo regreso. Por ello lo llamo principio regulador de la razón (A 509, B 537)

Principio regulador para estudiar los fenómenos, que es lo único que podemos conocer; pareciera entonces que no hay error fundamental en la antítesis. O para decirlo de otro modo, sólo es un error sí se la aplica en un modo trascendental que desde el empirismo es como si no existiera (y desde Kant algo a lo que no se puede acceder).

Finalmente, lo único que queda es el deseo de ese uso práctico, y la idea que la razón práctica requiere las ideas de la tesis (y de hecho requiere saltarse ese uso regulador: Mientras en la *Crítica de la Razón Pura* se plantea que el regreso infinito no requiere comienzo, en la *Crítica de la Razón Práctica* Kant aducirá lo contrario, al plantear por ejemplo la inmortalidad del alma como postulado de dicha razón). Pero eso, incluso si fuera correcto, no debiera afectar para nada a la razón especulativa; que es de lo que, en principio, Kant está tratando en el texto que analizamos.

## LA CIENCIA: DESDE LA ÉPISTEME A LA ORDENACIÓN DE LA DOXA 8 Abril 2014

En el nacimiento de la filosofía una de las distinciones más usadas fue el contraste entre el verdadero conocimiento, al que aspiraban los filósofos, universal, certero, y el conocimiento del sentido común, que sólo veía la superficie, que podía a veces saber pero no sabía porque sabía. Es algo en lo cual Platón y Hegel estarían plenamente de acuerdo.

De hecho no sólo la distinción, sino también de acuerdo en que el conocimiento verdadero se oponía al sentido común, y salir de

sus trampas es imprescindible para la verdad. La certeza era lo que caracteriza al verdadero conocimiento y la pregunta de la ciencia es cómo adquirir certeza. Lo anterior era válido para los griegos y, por cierto, para el inicio de la modernidad también. El desarrollo de la aproximación que ahora llamamos científica, pero que en la época no estaba diferenciada de la filosofía, también era una forma de buscar la certeza, y por lo tanto también heredó esa separación.

Ahora, el caso es que el conocimiento certero y verdadero era el conocimiento racional; mientras que el conocimiento de los sentidos era parte del sentido común. La imagen tradicional era que precisamente los sentidos pueden engañar, entregan información distinta para las personas, y se requiere una luz diferente, la de la razón, para poder entender las cosas.

Frente a la corriente principal estaba el escepticismo antiguo y la naturaleza de sus diferencias nos hace ver con claridad las distinciones fundamentales que comparten. El escepticismo se basa en el rechazo de toda certeza: a todo se le puede oponer otro juicio, y siempre se llega o a círculos o a infinitudes, y no quedará más que suspender el juicio. En ese sentido el escéptico no niega el conocimiento solo que al revés que los dogmáticos y los académicos, nos dirá que 'sigue investigando', como lo hace Sexto Empírico en su *Esbozos Pirrónicos*, Libro I: 4 (2000). Tampoco niega que de algunas cosas se conozca algo adecuado, pero siempre al nivel del sentido común aparente: No se niega que se nos aparecen cosas, pero precisamente sólo como apariencia (Libro II: 246). Y, luego, el que se queda en ello no adquiere conocimiento. En ese sentido, el escéptico antiguo también acepta plenamente la distinción y la idea que el sentido común y la apariencia no constituyen conocimiento.

Las consideraciones anteriores son necesarias para entender un texto que, para oídos de principios del siglo XXI, resulta un tanto extraño. Pero, como suele suceder, las extrañezas son informativas:

Por lo contrario, en muchos casos he notado ya que hay una gran diferencia entre el objeto y su idea; así, por ejemplo, hallo en mí dos ideas del Sol muy diferentes, una es oriunda de los sentidos y debe ponerse entre las que he dicho que vienen de fuera y según esta idea, paréceme el Sol muy pequeño; la otra procede de las razones de la astronomía, es decir, de ciertas nociones nacidas conmigo, o ha sido formada por mí mismo; de cualquier modo que sea y según esta idea es el Sol varias veces mayor que la Tierra (Descartes, 2010, *Meditaciones Metafísicas*, 3a meditación)

La idea de un Sol racional debiera levantar sospechas: No es a través de la pura razón que se conoce el Sol sino a través de la experiencia. Pero en una tradición que piensa que el conocimiento es racional y se opone al sentido común de la experiencia aparente, no queda más que leer como conocimiento racional la experiencia que no es inmediata de los sentidos.

Sin embargo, esa autoconcepción de la ciencia no duró mucho tiempo más. Uno de los momentos críticos es, de hecho, la ley de gravedad. Para el pensamiento del siglo XVII la ley de gravedad, con su consecuencia de acción a distancia, era un escándalo filosófico, y de hecho Newton estaba de acuerdo con ello. Pero, y eso es lo clave del *hypothesis non fingo*, su corrección no dependía de tener una buena explicación, y de hecho no era necesario tenerla. A partir de ese momento, entonces la Ciencia pasó a ser una ordenación de la experiencia, o sea un sentido común organizado, y ya no pudo más ser episteme en la concepción original.

La situación empeoró, para los partidarios de la concepción original, con Kant. Porque no sólo Kant estableció que las ciencias efectivamente lo que hacen es dar cuenta de la experiencia, de los fenómenos, y no de la cosa en sí; sino que el noumeno, conocimiento del cual constituiría el verdadero saber, es inalcanzable. El sentido común superficial pasa a ser sede del conocimiento; y la profundidad del ser donde está la real verdad es inaccesible. Es la inversión de la intuición original. El peso de esa inversión la podemos ver en la fuerza de la reacción: el Idealismo Alemán intenta quebrar ese movimiento y volver a la idea que es posible acceder al ser en sí, al verdadero conocimiento, y que éste se opone al superficial sentido común, y también ahora a la superficial ciencia.

Pero desde que el común entendimiento humano se apoderó de la filosofía ha hecho prevalecer su manera de ver, según la cual descansaría la verdad en la realidad sensible, sin ser los pensamientos más que pensamientos, en el sentido de qué sólo la percepción sensible les daría enjundia y realidad y de que, en la medida en que la razón siguiera siendo en y para sí, no engendraría sino elucubraciones mentales. En ese acto de renuncia de la razón a sí misma se ha llegado a perder el concepto de la verdad; la razón se ha restringido al sólo conocimiento de la verdad subjetiva, de solamente lo que aparece o sea, a conocer solamente algo a lo que la naturaleza de la Cosa misma no corresponde, el saber ha recaído en opinión (Hegel, 2011, Ciencia de la Lógica, Libro I: El Ser, Intro-

ducción, página 17 del Volumen 11 de la Edición Académica)

En la actualidad, la distancia con la intuición filosófica clásica es aún mayor. No sólo la ciencia es sólo ordenación de la experiencia, sino que es además ordenación provisoria: hasta nuevo aviso esto es lo que parece ser correcto. En algún sentido, recupera la idea escéptica original que 'seguimos investigando'. Con la diferencia que, en vez de suspender el juicio porque no tenemos la verdad eterna, tenemos un juicio temporal y provisorio. Pero recordando que los escépticos no negaban la existencia de los pareceres al nivel de la experiencia y del sentido común, quizás la distancia no sea tanta. En ese sentido, podemos decir que en sociedades donde el conocimiento es definido por las ciencias empíricas, se niega la existencia de la episteme. Sexto Empírico hubiera estado contento.

### LAS DEBILIDADES DE LA RAZÓN. LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PRÁCTICA DE KANT

8 Mayo 2014

Una de las características que salta a la vista cuando uno lee la *Crítica de la Razón Práctica* (2013) es la insistencia de Kant en que la pura razón ha de establecer una regla práctica de conducta, sin relación alguna con consideraciones meramente empíricas. Es un refrán constante en el texto. Ahora bien, eso resulta algo extraño si se considera que en la *Crítica de la Razón Pura* se nos argumenta que la pura razón no es suficiente: Es sólo la combinación entre razón e intuición empírica la que produce conocimiento. ¿Entonces por qué se requiere que la razón práctica no tenga consideración empírica alguna?

Kant, de hecho, es consciente de lo anterior y hace hincapié en esa diferencia.

Si comparamos con esto la parte analítica de la crítica de la razón especulativa, se pone de relieve un curioso contraste entre ambas. Allí el primer dato que hacía posible un conocimiento *a priori* restringido a los objetos de los sentidos venía dado por una pura intuición sensible (espacio y tiempo) y no por principio alguno. Eran imposibles los principios sintéticos a partir de simples conceptos sin intuición y dichos conceptos sólo podían tener lugar en relación con una intuición sensible sobre objetos que cayeran bajo una experiencia posible porque los conceptos del entendimiento ligados con tal intuición consti-

tuían esa único conocimiento posible que llamamos experiencia (Crítica de la Razón Práctica, A 73, AkV 42, Parte I, Libro I, Capítulo 1<sup>4</sup>)

En cambio en la razón pura práctica:

La ley moral, en cambio, aunque tampoco proporciona ninguna perspectiva, sí trae a colación un *factum* absolutamente inexplicable a partir de todos los datos del mundo sensible y del contorno del uso teórico de la razón, un *factum* que suministra indicios relativos a un mundo puramente intelectual e incluso lo determina positivamente al dejarnos percibir algo de él, a saber: una ley (Crítica de la Razón Práctica, A 74, AkV 43, Parte I, Libro I, Capítulo 1)

Este *factum* de la razón, un hecho racional, es lo que permite entonces establecer las reglas prácticas sin necesidad de consideraciones empíricas. El *factum* resulta crucial para que la cadena de razones de la Crítica funcione. Es sólo a través de él que Kant puede fundamentar esa pura capacidad de la razón para dar la ley de la conducta. El hecho de la ley moral, que Kant insistirá en repetidas ocasiones existe incluso para quienes intentan no comportarse de acuerdo a él, es el fundamento de toda la aproximación (de todo el intento de una ética basada puramente en la razón universalizante y ajeno a todo empirismo). Así:

El *factum* invocado hace un momento es innegable. Baste analizar el juicio válido para los seres humanos en torno al ajuste con la ley de sus acciones, siempre nos encontraremos con que, al margen de lo que guste decir la inclinación, su razón permanece incorruptible pese a todo y se autoconstríe a cotejar siempre la máxima adoptada por la voluntad en cualquier acción, o sea, consigo mismo, en tanto que se considera práctica a priori. (Crítica de la Razón Práctica, A 56, AkV 32, Parte I, Libro I, Capítulo 1, § 7)

La necesidad del *factum*, y de la forma específica que Kant lo concibe, como conciencia de la ley moral, se puede mostrar en lo siguiente.

<sup>4</sup> La paginación de A corresponde a la 1a edición alemana y AkV se refiere a la paginación de la edición académica de las obras completas de Kant, de acuerdo al uso de la traducción que estoy usando, que es la de Roberto R. Aramayo en Alianza Editorial

Nada evita en principio una declaración que tenga forma universal, y por lo tanto tenga la forma de una ley *a priori* como se la pensaba en la Crítica de la Razón Pura, pero que contenga fundamentos empíricos y materiales para poder aplicarse; y sea equivalente al papel de la intuición en el mismo texto. Así una máxima de 'haz la acción que permita la mayor plenitud y expansión de tus capacidades sin afectar la plenitud de otros' es una perfecta máxima que podría aplicarse universalmente y cumplir con el imperativo categórico: «Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad siempre pueda valer al mismo tiempo como principio de una legislación universal» (Crítica de la Razón Práctica A 54, AkV 31, Crítica de la Razón Práctica, A 56, AkV 32, Parte I, Libro I, Capítulo 1, § 7). Ahora bien esta máxima no implica ni ejecuta ni ordena directamente ninguna acción, sólo a través de la unión de la máxima racional junto a elementos empíricos específica la acción, y por lo tanto ella los requiere. Ahora bien, la única razón de fondo para prohibir este tipo de máxima como válida racionalmente, que es lo que Kant de hecho prohíbe, es que impide la conclusión del *factum*.

El *factum* opera como equivalente a la intuición y es lo que permite que opere la pura razón. Para que funcione, entonces, el *factum* ha de operar de manera fuerte. En principio, el *factum* se refiere al reconocimiento de una ley moral. Pero sí el *factum* sólo fuera ello, o sea que los seres humanos, como seres racionales limitados, reconocen que viven con leyes morales que generan en ellos sentidos de la dignidad / indignidad de ellos y de sus acciones; el caso es que un principio formal que operara con elementos empíricos también podría hacerlo: El sentido moral lo que hace es establecer la voluntad de las personas de obedecer la ley, pero de hecho no necesariamente tendría que imponer la ley. Para que el *factum* funcione como Kant lo quiere no sólo ha de ser el *factum* de reconocer que hay leyes morales, sino que esas mismas leyes morales no han de provenir de principios empíricos. Sólo de esa forma entonces se puede cumplir con la necesidad de la autonomía de la voluntad que Kant desea:

La autonomía de la voluntad es el único principio de todas las leyes morales, así como de los deberes que se ajustan a ellas; en cambio toda heteronomía del albedrío, lejos de fundamentar obligación alguna, se opone al principio de dicha obligación y a la moralidad de la voluntad (Crítica de la Razón Práctica, A 58, AkV 33, Parte I, Libro I, Capítulo 1, § 8)

Para que eso funcione el *factum* ha de operar como pura razón. Lo que intentaremos mostrar es que Kant no puede fundamentar lo que quiere defender: esa puridad de la razón para establecer la ley práctica de conducta. El *factum* de la razón requiere, en la propia argumentación kantiana, un elemento empírico, y más aún basado en consecuencias. Este punto como tal fue defendido por Stuart Mill en su *Utilitarianism*, pero aquí queremos centrarnos más bien en una crítica interna -dado que el utilitarismo tiene sus propias aporías. El caso más claro es cuando Kant intenta ejemplificar su idea que un ser racional ha de pensar sus máximas como principios que contengan su fundamento en la forma y no en la materia (Crítica de la Razón Práctica, A 48, AkV 27, Parte I, Libro I, Capítulo 1, § 4), que es de donde va a deducir el Imperativo Categórico, nos dice:

Supongamos que yo haya adoptado la máxima de incrementar mi patrimonio mediante cualesquiera medios seguros. E imaginemos luego en mis manos un depósito cuyo propietario fallece sin dejar ninguna constancia del mismo. Naturalmente tal es el caso de mi máxima. Ahora pretendo saber si esa máxima puede valer también como ley práctica universal. Aplico dicha máxima por tanto al caso presente y pregunto si, al adoptar la forma de una ley, yo podría presentar simultáneamente mi máxima como una ley de este tenor: «cualquiera queda habilitado para negar que se le ha confiado un depósito cuando nadie pueda probar lo contrario». Inmediatamente me doy cuenta de que tal principio se autodestruiría en cuanto ley, al dar pie a que no se hiciera depósito alguno (Crítica de la Razón Práctica, A 49, AkV 287, Parte I, Libro I, Capítulo 1, § 4)

El argumento depende de las consecuencias empíricas, y sólo funciona si ellas son de ese tenor. Dado que otras consecuencias son plenamente posibles, por ejemplo que una máxima de ese tipo lleve más bien a exigir siempre testigos o constancias, el razonamiento no funciona. De hecho, la alternativa postulada no es mera posibilidad, no deja de ser una descripción no tan errada de la evolución de los depósitos, y del aumento de testigos y formalidades para la validez del contrato. Ahora bien, si la consecuencia empírica no se da, y por lo tanto es falso empíricamente que tal principio se autodestruye, entonces podemos concluir que la razón pura por sí sola, sin tener contacto con las consideraciones empíricas, simplemente no puede

fundar la selección de máximas. Y si ello ocurre, entonces el *factum* de Kant deja de cumplir sus funciones.

Más aún, queda reducido a un hecho empírico y no racional: A la circunstancia que los seres humanos tienen un sentido moral y reconocen la existencia de leyes. Lo que no puede hacer es lo que Kant requeriría en su argumentación, que esa pura autonomía de la razón fuera suficiente para establecer máximas de conducta. El principio general de la razón práctica, de buscar máximas que puedan aplicarse como leyes universales, requiere de materia empírica para funcionar. Ello no necesariamente implicaría que la razón pura no tiene papel en estos asuntos, sólo que su papel es análogo al de la especulativa, y por lo tanto se requiere tanto el concepto como la intuición para formar un juicio moral, al igual que ambos se requerían para formar el juicio de experiencia.

Ello es plenamente coherente con la aproximación general kantiana. Pero lo que no cumple con los objetivos específicos que tenía Kant al respecto, de fundar la idea de libertad (y de inmortalidad y de Dios). Pero esos objetivos no son requeridos por la argumentación en última instancia, son un añadido que la tensiona y que la lleva a las aporías que hemos visto

## EL LIBERALISMO COMO PENSAMIENTO IRREFLEXIVO

23 Septiembre 2014

Definiremos pensamiento irreflexivo como una postura que no examina sus propias condiciones de posibilidad. El título de esta entrada, entonces, quiere plantear que el pensamiento liberal (en general) no ha cumplido con esa condición.

Veamos algunas de las características tradicionales de este tipo de pensamiento para defender la tesis. Para la tradición liberal la buena sociedad se caracteriza por un respeto lo más irrestricto por la libertad de todos quienes viven en ella, y luego el único límite de la libertad es la libertad del otro (única función que se le asigna al Estado). Las personas libremente establecen acuerdos, y lo crucial es que ellos no sean coactivos. El conjunto de individuos decide libremente y se enfrenta al Estado; que es una máquina aparte de la sociedad, y que representando la coacción es algo a eliminar (o a disminuir). En última instancia, puede que lo anterior no sea factible de lograr, por diversos motivos, pero en principio es el ideal a aspirar y a buscar.

¿Por qué decimos que ha sido muchas veces una posición irreflexiva? Porque (a) asume sus principios, sin defenderlos, o (b) asume un tipo de actor del cual no da cuenta o, finalmente, (c) no muestra cómo ese ideal es sustentable.

Las declaraciones más claras de estos principios suelen simplemente asumirlos como válidos y luego sacar sus consecuencias. Se asume que la libertad es el fin y baremo de evaluación. Pero, ¿por qué lo es? Al fin y al cabo, no es el único que las personas usan efectivamente; y bien sabemos que la noción de libertad no es tan autoevidente que no requiera defensa (hay quienes no creen en ella). Ahora bien, no es que esto resulte imposible (y hay varias formas de hacerlo), como que buena parte de la tradición simplemente lo pasa por alto. Dado que vivimos en sociedades donde la libertad es efectivamente un valor, y como defensoras de la libertad se autodefinen casi todas las posturas ideológicas, es en la práctica un problema relativamente menor; pero resulta débil y frágil cuando aparecen con fuerza quienes no creen en ese valor.

El segundo punto es probablemente más crucial. La crítica a la coacción y la idea que la libertad de uno se limita por el otro son, de hecho, producto de una cierta reflexividad basal. Si todos son libres, ¿qué se hace cuando los individuos se enfrentan? La expresión clásica de esto fue la de uno tiene derecho a ser libre hasta que llega a afectar la libertad del otro y la prohibición de la violencia y la coacción.

Ahora bien, ¿es esa reflexividad suficiente? Ella proviene de ubicarse en un punto de vista universal, de lo que sea válido para todos. Pero, el sujeto del liberalismo es un sujeto puramente individual, ¿por qué éste tipo de sujeto debiera preocuparse de la posible universalización de la norma de libertad? En principio, se puede plantear que es la exigencia de racionalidad la que lleva a ocupar una posición universal, dado que lo que es racional debe ser universal. Aceptando eso, entonces cabe todavía el problema que esa forma del principio de racionalidad no es parte inherente al pensamiento liberal, debe ser traída desde fuera. Requiere de un tipo de actor con capacidades que van más allá de la búsqueda del logro de sus propios fines.

La insuficiencia de esa reflexividad básica se hace notar también cuando observamos que las acciones siempre tienen consecuencias, y luego siempre terminan afectando a otros. En ese sentido, no importa cual sea mi acción siempre alguien puede reclamar que su libertad estaría siendo coartada (tu ruido afecta mi posibilidad de estar tranquilo, luego limitas mi libertad). Para solventar estos conflictos, no queda más que decidir en conjunto efectivamente cuáles son esos límites en concreto, y que implica específicamente lo de no afectar la libertad de otros. Y nuevamente, entonces, para poder rea-

lizar el principio liberal se requiere de elementos que van más allá de la que éste reconoce.

Finalmente pasamos al tercer punto que dice relación con la sustentación de una sociedad basada en esos principios. Supongamos entonces que efectivamente resulta posible instalar los principios de la libertad. ¿Cómo ellos se mantienen en la sociedad? La respuesta liberal siempre ha sido la de limitar el poder del Estado: División de los poderes, declaraciones de derecho, establecer una Constitución donde ello se garantice. Pero eso es una ilusión. Porque el poder de rehacer las reglas es un poder imposible de eliminar, y luego pensar en que esas limitaciones se sostienen a sí mismas no es más que un facilismo del pensamiento.

Más aún, la concepción del Estado muestra en sí misma las dificultades que produce la irreflexión sobre estos temas. En general, la tradición liberal y en específico el pensamiento de Hayek, que ha tenido fuerte influencia en nuestro país, se basa en la distinción entre los acuerdos espontáneos y libres de los individuos con respecto las intervenciones exógenas del Estado. Pero el Estado, finalmente, es un producto de esa misma espontaneidad. Del mismo modo que las personas espontáneamente llegan a acuerdos, llegan a crear el Estado (al fin y al cabo, el Estado surgió de situaciones sin Estado). Hay que intervenir en el proceso natural de las interacciones sociales para que se produzca el mundo liberal (algo que, de hecho, Popper por ejemplo reconocía con claridad); porque dejadas a sí mismas las personas tienden a crear y a usar esos recursos coercitivos. En otras palabras, si me tomo en serio el principio de la espontaneidad de las interacciones, entonces el problema es que el supuesto contrario, el Estado, es parte plena de esa espontaneidad.

En ese sentido, buena parte de la tradición del pensamiento liberal es, si se quiere, radicalmente irreflexiva. Porque cualquier solución a los temas que hemos visto implicaría tomarse en serio nociones de sujeto y de sociedad que esa tradición de pensamiento intenta disminuir y eliminar.

El liberalismo, en su búsqueda de la libertad individual, olvida muchas veces que es un pensamiento inherente social. No hay nada que el liberalismo le pueda decir a Robinson Crusoe, el individuo solo, hasta que aparece Viernes. Pero lo que dice una vez que aparece Viernes no toma en cuenta cabalmente lo que implica la aparición del otro.

No hay que olvidar, en todo caso que la reflexividad del pensamiento no asegura, ni augura, para nada su corrección. La teoría de sistemas o Hegel son posturas altamente autorreflexivas y, yo diría,

equivocadas. Al mismo tiempo, no existe un deber de reflexividad, bien se puede estar en una postura adecuada sin ello. Sin embargo, sigue siendo una falta: Es un pensamiento que no se ha exigido a sí mismo a su propio límite, ni tampoco que ha examinado sus propias aporías, problemas y puntos ciegos. Digamos, es una oportunidad desaprovechada.

**Nota sobre Liberalismo en Chile.** Las características anteriores son del pensamiento liberal en general. Ahora bien, en Chile esto es particularmente manifiesto porque no tenemos pensamiento liberal local. Lo que tenemos es, mejor o peor hecho, exposición de las posturas liberales. Lo cual no deja de ser curioso porque de prácticamente cualquier otra postura intelectual sí existe o existió, tampoco nos interesa si bien o mal hecho, un pensamiento local. En el caso del conservadurismo y el tradicionalismo, Eyzaguirre, Góngora o incluso más cercano a la actualidad Pedro Morandé son personas que se dedicaron a explorar y a desarrollar un pensamiento conservador propio (i.e no se limitaron a decir lo que otros dijeron). En el caso de orientaciones más izquierdistas, en toda la amplia gama desde orientaciones más socialdemócratas a más radicales, tenemos autores como Lechner, Salazar etc. Pero en el caso del liberalismo local, me da la impresión que no se ha salido del nivel de la exposición.

## HA MUERTO HUMBERTO GIANNINI

26 Noviembre 2014

El día de ayer, 25 de Noviembre de 2014, murió Humberto Giannini. A propósito de ello no estará de más hacer algunas reflexiones sobre su obra. O al menos de uno de los textos que he encontrado más interesantes (y no sólo más interesantes entre la obra de Giannini, sino más interesantes como tal): *La 'reflexión' cotidiana* (2004), cuya primera edición es de 1987.

Lo primero es que lo de reflexión tiene en ese texto algo de literal. La vida cotidiana es reflexión porque vuelve habitualmente sobre sí: Es un viaje de ida y vuelta, y se vuelve al domicilio. Una vuelta que Giannini enfatiza es una vuelta a uno mismo, el domicilio que habitamos es un estado del alma (como nos cita de Bachelard en la página 32). Un domicilio que se distingue del mundo (donde se realizan acciones, 'trámites') y que permite reencontrarse a uno mismo.

Finalmente, habíamos señalado que el domicilio es un símbolo de un *regressus ad uterum*, a una mismidad protegida del trámite y de la feria. El mundo, con sus postergaciones, con su despiadada competencia, 'está allá'.

Aquí, en el domicilio parece ocurrir una suerte de reencontro con uno mismo (página 59).

La idea del regreso al domicilio como un regreso a uno mismo (de uno que ha estado durante el día volcado hacia afuera) la usé en algún estudio empírico. De hecho, para un estudio sobre televisión, lo cual no deja de ser un uso algo bastardo, pero en mi defensa habrá que decir que bastardizado y todo muestra lo iluminador que puede resultar esta idea. Porque efectivamente permitía entender varias conductas de las personas plantear que al volver a sus domicilios lo que hacen es reencontrarse con ellas mismas, y que dado que esto se produce luego de estar volcadas hacia afuera (en cierto sentido, 'desarmándose') requiere un trabajo subjetivo importante el poder reencontrarse. Que en cierto sentido es un reconstruirse a sí lo que realizan las personas todos los días.

Lo segundo relevante es mencionar que una categoría esencial para entender la cotidianidad en Giannini es la idea del desvío, de la transgresión, la de salirse de esa ruta establecida. Y que esa transgresión es también parte de la cotidianidad (por ejemplo, ver la página 46). La calle es, en parte, la posibilidad permanente del desvío, que te encuentres frente a situaciones. También lo es la conversación (página 88-89). La conversación, algo que se realiza por el puro placer que ella produce, ¿qué es? O para expresarlo mejor, ¿cuál es el principio de la conversación que produce ese placer?

Conversar es acoger. Un modo de la hospitalidad humana. Y para lo cual deben crearse las condiciones 'domiciliarias' tanto de un 'tiempo libre' (disponible) como de un espacio 'aquietado y al margen del trajín' (página 90-91)

Estas posibilidades de desvío, y lo que muestran en él (acoger, estar disponible) son centrales, porque -finalmente- Giannini nos mostrará que la libertad se juega en ello. El tiempo jugado solamente a la preocupación cotidiana (en el trámite ferial) es, finalmente, un tiempo degradado: «Incapacidad de acoger; conciencia inhóspita» (página 191). Pero la acogida sin condiciones al Otro (página 192) es la virtud básica de lo humano y lo que permite que la cotidianidad pueda desplegarse en plenitud.

Y esto, en parte, porque -como dijimos- al final tiene que ver con la libertad del propio ser.

La libertad, en el sentido de 'disponibilidad de Sí', más que con el quehacer tiene que ver con un dejar ser; con

este hecho profundamente negativo: el de ser un despeje de Sí mismo, de sus quehaceres, de sus ocupaciones. Liberación del arrastre de una identidad exclusivamente domiciliaria; cotidiana disponibilidad, en fin, para que aquello que Pasa y nos llama desde su ser cualitativo, sin promesas de recompensa' (página 159).

Estar disponible a lo que está fuera de uno es la marca de la libertad cotidiana. Vivir la vida cotidiana como cierre, que no deja de ser la experiencia común, es una forma de empobrecer y empequeñecer el mundo.

Un mundo que, por cierto, es más pequeño y más pobre ahora que Humberto Giannini no está con nosotros.



---

## MEDITACIONES PERSONALES

---

### SOBRE EL FIN DE LA CRÍTICA A LA SOCIOLOGÍA

*19 Mayo 2007*

¿Por qué abandonar, aunque sea por un rato, el deporte de criticar a la sociología?

El bueno de Demóstenes, criticado en el siglo IV A.C por su oposición fallida a Filipo de Macedonia, respondió así a Esquines, su más enconado oponente:

A ti se deben, ¿qué trirremes? ¿qué municiones? ¿qué arsenales? ¿qué restauración de murallas?, ¿qué caballería?, ¿en qué de todo esto has sido tú útil? ¿cuál ha sido tu aportación monetaria, en bien de la ciudad y la comunidad, a los ricos y a los pobres? (Sobre la Corona, 311).

El punto de Demóstenes no es que los críticos no saben de lo que hablan, y que sólo pueden hablar con conocimiento quienes algo han hecho (no es el punto de 'los que saben hacen y lo que no, critican). Al fin y al cabo, la política había ya fracasado, esto se produce después de Queronea. Su punto es que, en los momentos de crisis sufridos, lo que corresponde a todo buen ciudadano fue haber hablado y propuesto cosas, y no hablar solo a posteriori. El realmente preocupado hubiera propuesto algo sobre trirremes y municiones.

Y por tanto, volviendo a la sociología. Cuando tenga trirremes y murallas a mi haber, me dedicaré a la crítica de la sociología de nuevo. Al fin y al cabo, si es que la disciplina va a mejorar en algún momento, será cuando se propongan nuevas trirremes y no simplemente diciendo lo mal que se han hecho las cosas.

## SERENATA (OP 24) SCHÖNBERG

25 Junio 2007

Bueno, para continuar con música<sup>1</sup>.

Una de las críticas más comunes a los pobres dodecafónicos es que sus 'ruidos' son desagradables. Eso se puede traducir a algo ligeramente más positivo: que su música es un lenguaje para la desesperación y la angustia: el equivalente musical del Grito de Münch por ejemplo. Posición que, he de reconocerlo con vergüenza, durante un buen tiempo mantuve.

Pero claramente falsa. El lenguaje de los dodecafónicos, como todo lenguaje, se puede usar para expresar todo, cualquier parte de la experiencia humana. Y para muestra la Serenata. Porque, claro está, la serenata quizás no sea 'bonita', pero si resulta eminentemente 'escuchable'. En otras palabras, el lenguaje de la segunda escuela de Viena también puede tener esos usos. Que los vieneses no quisieran hacerlo mucho es una elección de ellos, de su estilo; pero no de su lenguaje.

En otras palabras, Schönberg no sólo es alguien que compone algo tan impresionante, perfecta expresión de horror, como *El Sobreviviente de Varsovia* (op 46), sino también de cosas más ligeras. Al fin y al cabo, como reacciones a la 2a Guerra Mundial, Schönberg no sólo tiene el ya citado *Sobreviviente*, tiene la irónica *Oda a Napoleón* (op 41) o el *Concierto para Piano* (op 42), con sus distintas sensaciones.

En todo caso, lo anterior es sencillamente para volver al punto inicial: un lenguaje musical ha de poder expresar en su plenitud toda la diversidad de la experiencia. Que es lo que han hecho, finalmente, buena parte de los compositores.

## LA CREACIÓN

5 Noviembre 2007

Por alguna extraña razón, en realidad no tan extraña, de toda *La Creación* de Haydn, buena parte de los comentarios se centran en los primeros minutos, *La Representación del Caos*. El oratorio dura más de una hora, el tema central es la celebración, que es celebración, de la creación del mundo; pero es lo que sucede antes de la creación lo que parece más relevante.

---

<sup>1</sup> Puedo decir que contar con un reproductor MP3 implica un aumento considerable de la calidad de vida. Aunque, dada la cantidad de ruido ambiente, no siempre resulta posible disfrutar plenamente de lo que uno escucha. Nada es perfecto.

Al final, todo esto se debe a la mala conciencia que tenemos con el clasicismo. La nuestra es una era cuya estética es, final y fundamentalmente, romántica<sup>2</sup>. Y luego, ¿qué vamos a hacer con una obra que al mismo tiempo es claramente de gran calidad y claramente clásica? Concentrarnos en la parte que más se puede acercar al romanticismo.

De hecho, lo vamos a hacer de forma tal que lo que pasa en la Representación se pierde, y se centran en la audacia, en la modernidad, en que mira hacia el futuro, en la disonancia del tema: Donde se da el drama de las confusiones cromáticas y acordes no resueltos (para copiar frases de una reseña en el New York Times sobre una representación de la obra<sup>3</sup>). Digamos, es bueno porque podría ser parte de una obra del siguiente período.

Ahora, lo que uno encuentra en el tema es de hecho una representación de algo sin forma, sin demasiada dirección, que no ha sido creado y ordenado, pero no es una masa de sonidos discordantes, como uno pudiera pensar de escuchar y leer esos comentarios. Sigue siendo una pieza magnífica de música, pero no lo es porque es 'avanzada' y que va más allá de la estética clasicista.

Y en toda esa discusión, a veces se olvida el momento más poderoso de la obra. Que viene inmediatamente después: el momento en que Haydn representa no el caos, sino la creación, la primera creación de la luz. El más esplendoroso y glorioso uso de un acorde en Do mayor; el más básico de todos los acordes, por eso mismo bastante apropiado para representar el nacimiento de la luz. Siempre podemos decir que nada es perfecto. En realidad casi nada: el *Und es ward Licht* es la imagen de la perfección y la plenitud.

## RECONSIDERANDO FRANCIA 6 Noviembre 2007

Los que me conocen de un tiempo, conocen de mi aversión explícita a lo francés. Creo, demos gracias a mi suerte no haberlo puesto por escrito, haber dicho algunas frases muy terminantes, absolutas y dichas con todo el tono indudable que acompaña lo anterior, sobre lo terrible de la cultura francesa. Una de las cosas positivas de las frases terminantes, absolutas, y dichas con total aplomo, es que permiten y facilitan el cambiar de opinión.

2 Por ejemplo, <http://sohothedog.blogspot.com/2007/10/smart-set.html>

3 En <http://www.nytimes.com/1989/04/08/arts/review-music-a-happy-creation-with-a-genteel-adam-and-eve.html>

Hace poco, procediendo a releer algunos de mis libros favoritos, dime cuenta que los dos que estaba releiendo habían sido escritos en francés: Las Memorias de Adriano de Yourcenar y La Peste de Camus. Y no estaría de más recordar que a estas alturas de la vida, mi sociólogo favorito es Bourdieu.

Sería posible el intento de rescatar mi viejo menosprecio indicando que Yourcenar es belga, Camus nació en Argelia, e intentar argüir que Bourdieu no representa al típico pensador de Francia. Pero, serían, claro está, respuestas débiles.

Mejor simplemente reconocer el error. Porque además me permite comentar un rasgo común tanto a Las Memorias como a La Peste, y que puede quizás considerarse francés: la combinación de una gran lucidez con un rechazo deliberado a caer en la desesperación. Y en ello he de reconocer que me agrada la postura. En otras palabras, que siendo nuestro destino semejante al de Sísifo, no es ese motivo suficiente para quedar aprisionado en la angustia, que se puede tomar la decisión, que vale la pena tomar la decisión, de seguir y continuar.

Hay muchos párrafos de La Peste que reflejan esa actitud. Pero me acuerdo, en particular, del momento en que Tarrou le comunica a Rieux la decisión de formar equipos de voluntarios de sanidad. Una decisión que ninguno acierta a defender con toda claridad, con ideas irrefutables, pero en ambos el sentimiento de que eso es lo que hay que hacer, lo que corresponde hacer, es más poderoso. Después que Tarrou le dice a Rieux que cree que hay que formar esos equipos y se ofrece para ello, éste le pregunta si lo ha reflexionado bien. Entre medio de la conversación tiene lugar este intercambio:

- ¿Después de todo?- dijo suavemente Tarrou.
- Después de todo... -repitió el doctor y titubeó nuevamente mirando a Tarrou con atención-, ésta es una cosa que un hombre como usted puede comprender. ¿No es cierto, puesto que el orden del mundo está regido por la muerte, que acaso es mejor para Dios que no crea uno en Él y que luche con todas sus fuerzas contra la muerte, sin levantar los ojos al cielo donde Él está callado?
- Sí -asintió Tarrou-, puedo comprenderlo. Pero las victorias de usted serán siempre provisionales, eso es todo. Rieux pareció ponerse sombrío
- Siempre, ya lo sé. Pero eso no es una razón para dejar de luchar.
- No, no es una razón. Pero me imagino, entonces, lo que

debe ser esta peste para usted.  
- Sí -dijo Rieux-, una interminable derrota.

Luego de ello, proceden a formar los equipos.

## DE LA MELANCOLÍA, LA FELICIDAD Y LO TRANSITORIO *10 Septiembre 2008*

Algo extraño tiene la música para conjunto de violas: No importa que sea lo que toquen, siempre suena profundamente melancólica. Uno empieza a escuchar una pieza por Byrd or Dowland, o peor un conjunto de ellas, y la capacidad para que produzcan melancolía es asombrosa.

Ahora, la melancolía, creo, es de todas las emociones relacionadas con el dolor, la más cercana a la felicidad. Nace, en un buen número de ocasiones, del reconocimiento, en medio de un momento de felicidad, que éste no será duradero, que toda felicidad pasará (como *tears in the rain* para citar a Blade Runner).

Y claro está, es un reconocimiento que todos enfrentamos alguna vez. Un reconocimiento que vuelve la felicidad sospechosa, sólo apta para quienes viven en la ilusión y no pueden mirar la vida tal como es. Pero esa sería, creo, una falsa conclusión.

Porque eso indicaría que las cosas solo valen por su duración, que aquello que es sólo de un momento, que es efímero, no vale mucho. Que, para recordar a los griegos, no digas de nadie que es feliz hasta el último momento. Pero las cosas no dejan de ser porque pasen sólo un momento. Incluso bien pudiera uno plantear que aquello que vale la pena es aquello que sería valioso aún cuando sólo durara un instante, y luego se perdiera.

Medir las cosas por la vara de la eternidad no parece adecuado para los seres humanos, para quienes la eternidad y lo permanente sólo son conceptos, y que lo que viven, y lo que es valioso, es momentos. Y por ello la melancolía no es tanto una condena de la felicidad, como el reconocimiento de su carácter.

## A PROPÓSITO DE MOZART *29 Septiembre 2009*

Si, ya sé, debiera escribir de sociología (supuestamente este blog es de meditaciones sociológicas y al fin y al cabo tengo varias ideas en el tintero) pero al mismo tiempo supongo que no es mala idea escribir sobre lo que uno desea en el momento que uno desea.

En fin, Mozart, que es el tema, y sobre quien no debiera uno estar disculpándose de escribir.

La cosa es que si recuerdo el tiempo que me ha gustado la música clásica, Wolfgang ha pasado por varios altibajos. Una de las primeras obras que escuché de música clásica cuando realmente me puse a escucharla fue el Concierto para Clarinete. Con tamaña introducción no es de extrañar que me convirtiera en fanático del género y del compositor, por añadidura. A eso siguieron años de idolatría.

Pero a eso siguió una fase de más bien alejamiento, en que me dije que los clichés del siglo XIX podían ser algo exagerados pero no eran completamente equivocados y que el siglo XVIII no estaba tampoco tan equivocado en preferir a Haydn. Y qué, en realidad, comparado con Johann y Ludwig no tenía nada que hacer.

Y claro está, después descubrí que soy un completo tarado y que como siempre mi primera reacción era la correcta<sup>4</sup>. Y que en realidad, ¿La Flauta Mágica? ¿Don Giovanni? ¿Los quintetos de cuerda? ¿Los cuartetos dedicados a Haydn? ¿El quinteto para clarinete? ¿El cuarteto en sol menor? Y cuanta otra cosa más. Que cuando Mozart realmente estaba inspirado simplemente no tiene comparación.

## SPIRIT ESTACIONARIO

26 Enero 2010

Hace algún tiempo, Spirit (uno del par de mejores robot del mundo, junto a Opportunity y únicos pensados para una misión de 90 días que terminan trabajando durante 6 años) quedo atascado en arena en Marte. La NASA decidió hoy 26 de Enero del año 2010 que no había como sacar al pobre. Así que, dado que los sensores todavía funcionan, ¿no dije que era el mejor robot del mundo?, decidió ocuparlo como una plataforma científica estacionaria y hacer los experimentos y mediciones que se puedan<sup>5</sup>. Por otro lado, Opportunity sigue funcionando feliz de la vida. Existen múltiples razones para pensar que vivimos tiempos desgraciados. Por otro lado, vivir en el tiempo de las Voyager, de Galileo, de Cassini, y de un par de vehículos que se pasean 6 años por Marte no deja de ser reconfortante. Como muestra la figura 7

---

4 Hace tiempo que debiera haberme dado cuenta que mi instinto es mejor persona que yo. Y que, por lo tanto, debiera hacerme más caso

5 El link a la noticia aquí: [http://www.nasa.gov/mission\\_pages/mer/news/mer20100126.html](http://www.nasa.gov/mission_pages/mer/news/mer20100126.html)

Figura 7: Huellas del Spirit en Marte



## INTERLUDIO MUSICAL. HÄNDEL Y EL MESÍAS

21 Octubre 2010

El Mesías ha sido criticado en esta discusión por ser alegre (joyful) y popular <sup>6</sup>. O como mínimo, que esas cosas podrían disminuir su valor. Pero yo creo que ninguna obra sacra cristiana puede ser realmente veraz (truthful) al mensaje si no tienen esas características.

¿Alegre? El Mesías cuenta la historia entera, desde las profecías al nacimiento, predicación, muerte y resurrección. Y la resurrección es clave al fin. El día central, después de todo, de Pascua no es el Viernes sino el Domingo. Si no estoy equivocado, no menos que una autoridad como la de Pablo fue la que declaro que 'si Cristo no ha resucitado, entonces nuestra predicación es en vano, y vuestra fe es en vano'. Y el mensaje y la promesa de la resurrección es una alegría, y se quiere que así sea. Y la alegría de la resurrección es muy claramente comunicada en el Mesías (y al mismo tiempo comunica las emociones adecuadas a los otros momentos de la historia).

¿Popular? El mensaje cristiano no fue dirigido a reyes y hombres sabios, y humildes pescadores fueron elegidos para ser los apóstoles. Está pensado para que sea popular, y que tenga un amplio atractivo. Una obra cristiana sacra que no le dice algo a la persona en la calle

---

<sup>6</sup> Esto fue escrito en un foro de música en Inglés, y puesto en el blog para no perderlo. En esa ocasión no se tradujo, pero para efectos de esta publicación he decidido hacerlo, aunque he de reconocer que no confío demasiado en mis poderes de traductor

ha fallado en comunicar algo esencial a esa fe. Después de todo, el mensaje cristiano no es uno destinado al Club de Personas con Gusto Musical Refinado. El Mesías, una obra que ha sido apreciada desde músicos (Beethoven y Haydn como ya ha sido mencionado en esta discusión) a cualquier pobre pescador, cumple con la universalidad del mensaje bastante bien, por decir lo mínimo.

En otras palabras, las características del Mesías son las que uno debiera esperar de una obra que intenta comunicar el mensaje cristiano: Decir algo sobre el sobrecogimiento (awe) que la promesa de resurrección debiera tener en ti, y ser capaz de atraer a cualquiera. Y así, esta divagación de este ateo en particular sobre el Mesías y cuan verdadero es al mensaje cristiano termina.

### UN ESBOZO DE UNA ÉTICA BORGEANA 30 Noviembre 2013

Hablar de una ética en la obra de Jorge Luis Borges es, en cierto sentido, exponerse claramente a la acusación de intentar un sin sentido, un absurdo (casi como escribir un cuento borgeano). Para quién explícitamente se declaró un escéptico, y que en base al escepticismo defendía su adhesión al Partido Conservador; ¿cómo buscar una ética consistente? Por cierto que posiciones específicas Borges tenía muchas, y así declaradas; pero de ahí a poder postular una ética, un esquema conceptual coherente, sería ir en contra de lo declarado por el propio autor.

Al fin y al cabo, es fácil encontrar en Borges declaraciones que nos hablan de lo inescrutable del universo: 'No hay ejercicio intelectual que no sea inútil' en el *Pierre Menard*. O, al inicio de *Sobre el Vathek de William Beckford* 'tan compleja es la realidad, tan fragmentaria y tan simplificada la historia'. Del mismo tenor una de mis preferidas, en el *Inferno I*, 32 en el Hacedor:

En un sueño, Dios le declaró el secreto propósito de su vida y de su labor; Dante maravillado al fin supo quién era y qué era y bendijo sus amarguras. La tradición refiere que, al despertar, sintió que había recibido y perdido una cosa infinita, algo que no podría recuperar, ni vislumbrar siquiera, porque la máquina de mundo es harto compleja para la simplicidad de los hombres

Esas palabras repiten el inicio del texto donde se refiere a lo mismo pero en torno a un leopardo (y la simplicidad de las fieras).

Sin embargo, es posible extraer una visión ética de los textos de Borges, y una que es coherente con dicha inescrutabilidad del mundo. Los textos cruciales, creo, son dos. Uno está al final de la *Historia del Guerrero y de la Cautiva*:

La figura del bárbaro que abraza la causa de Ravena, la figura de la mujer europea que opta por el desierto, pueden parecer antagónicos. Sin embargo, a los dos los arrebató un ímpetu secreto, un ímpetu más hondo que la razón y los dos acataron ese ímpetu que no hubieran sabido justificar.

El otro texto está en el cuento inmediatamente posterior en *El Aleph*, en la *Biografía de Tadeo Isidoro Cruz*:

Cualquier destino, por largo y complicado que sea, consta en realidad de un sólo momento, el momento en que el hombre sabe para siempre quién es.

Lo que ambas citas tienen en común es la idea de fidelidad a un destino. Es claro que la fidelidad no es al origen, en la primera ambos casos 'traicionan' a sus orígenes. Es claro además que esa fidelidad no es a algo 'elegido', no es fidelidad a un proyecto de ser. Se es fiel a lo que, por decirlo de otro modo, se es convocado a hacer y a ser.

Es posible observar una relación entre la *Biografía de Tadeo Isidoro Cruz* y el texto sobre Dante: En ambos casos el tema central es saber quien se es. La complejidad del mundo, que va más allá de la simplicidad de las personas, hace inviable poder tener un método para determinar quien se es; lo que sí permite es en algún momento saberlo sin saber por qué se sabe (teniendo el saber del artesano no el del filósofo recordando en cómo los griegos pensaban al respecto). Y una vez sabiendo ello, entonces no queda más que seguir esa identidad.

La importancia de seguir ese destino, seguir lo que se es, se puede observar también en varios textos de Borges. En *Una oración de El Elogio de la Sombra*:

El proceso del tiempo es una trama de efectos y de causas, de suerte que pedir cualquier merced, por ínfima que sea, es pedir que se rompa un eslabón de esa trama de hierro, es pedir que ya se haya roto. Nadie merece tal milagro.

Y más sucintamente en *Otro Poema de los Dones*, en *El Otro, El Mismo*:

Gracias quiero dar al divino  
 laberinto de los efectos y de las causas

El rendirse al destino que lo constituye a uno, *amor fati*, es compatible con, al mismo tiempo, aceptar que ese mundo y ese destino son inentendibles (que son un laberinto). La frase de rendirse al destino bien puede interpretarse como ausencia de libertad. Y sin embargo, en las dos citas que usábamos como muestra de la actitud es al contrario. Es al rendirse al propio ser, al dejar que éste sea, cuando los individuos logran efectivamente ser libres; y hacer lo que les corresponde hacer en tanto son fieles a sí mismos, en tanto son ellos mismos: luchar por Ravena, irse con los indios, no consentir el delito que se mate a un valiente.

Ambas exigencias, el deber de seguir el propio destino, pero en un mundo que no se puede conocer, confluyen en otra:

41. Nada se edifica sobre la piedra, todo sobre la arena,  
 pero nuestro deber es edificar como si fuera piedra la arena  
 (Fragmentos de un Evangelio Apócrifo, Elogio de la Sombra)

En última instancia, aunque cada cosa es arena, el conjunto de las cosas, de la cual el propio destino forma parte, sí es de piedra.

## TOLKIEN Y LA NATURALEZA DEL MAL

7 Abril 2014

A primera vista la noción del mal en Tolkien es perfectamente tradicional y en línea con el pensamiento católico: El mal parte de la desobediencia, del hecho de querer hacer cosas por su cuenta. Así en el *Silmarillion*, que como presentación de la mitología básica es lo que vamos a tratar, Melkor (el primer Señor Oscuro) inicia su camino hacia el mal teniendo pensamientos propios, separado de sus congéneres. Ese es el camino que lleva a este Vala, el más poderoso de todos, a la rebelión y al mal. La cercanía con las historias bíblicas es clara, y Milton en *Paradise Lost* también había escrito esa historia como literatura. Siendo Tolkien católico y tradicionalista uno podría dejar la cosa ahí. Sin embargo, hay otros elementos que se pueden analizar.

Claramente para las sociedades modernas una concepción del mal como desobediencia resulta insuficiente, si es aceptada. Sociedades que valoran tanto la autoexpresión y la individualidad, y que de hecho no piensan que la obediencia sea en sí positiva, se distancian de tales concepciones.

Hay elementos para pensar que Tolkien reconoció que el pensar pensamientos propios no era elemento constitutivo del mal para los modernos, y luego complejizó la idea tradicional, y en ese movimiento la hizo más profunda e interesante.

La historia clave aquí es la de Aulé (otro Vala) creando a los enanos. Esto puede verse como muy cercano a Melkor creando a los orcos. Aulé decide, por su cuenta y sin comunicarle a Eru Ilúvatar (Dios), crear seres, dado su deseo que el mundo sea habitado y que las cosas que han sido creadas sean experimentadas por alguien, y está impaciente dado que no han nacido las razas pensadas por Eru. Como, finalmente, nada puede serle escondido, Ilúvatar enfrenta a Aulé, y éste, entristecido, le dice que es comprensible que un hijo quiera imitar a su padre, aunque sea de juego, y ofrece destruir su creación, los padres de los enanos. Cuando intenta hacerlo, los padres de los enanos actúan intentando evitar su propia destrucción.

En esa historia hay dos elementos que diferencian la buena de la mala creación:

El primero es el motivo. Aulé crea porque desea que otros puedan hacer y experimentar el mundo, y porque desea que el mundo sea experimentado. Es por ello similar a lo que Eru mismo hace (que es a lo que se refiere con lo de imitar al padre), y lo que todos los Valar hicieron cuando hicieron música y así crearon el mundo: Cada uno puso lo que era de él. La creación es, entonces, autoexpresión. En el caso de Melkor, él crea, los orcos por ejemplo, y también en sus acciones en la música de los Ainur, pero lo hace para dominar, para tener seres a quienes mandar y que lo obedezcan. La creación como dominación.

El segundo es el resultado. Los creados padres de los enanos se oponen a la voluntad de su creador, tienen voluntad propia. Los orcos, y eso es constante en Tolkien, no tienen voluntad propia. Es por ello que cada vez que su señor es derrotado no saben que hacer y se dispersan. Y es porque los hombres, aunque de fácil corrupción, sí tienen voluntad propia es porque en esos casos hay que seguir combatiendo. Pero al tener propia voluntad sí son accesibles al bien (y luego es posible parlamentar, como sucede en la derrota de Saruman en *El Señor de los Anillos*, o preguntarse si son realmente malos al participar de las agresiones del mal, como lo hace Sam cuando observa una batalla entre hombres). Los orcos, en la mitología, no son accesibles al bien porque no tienen voluntad. Esto es coherente con que en la creación de la Música de los Ainur la música de Melkor es un unísono: nada hay en ella más allá del propio 'tono' de Melkor.

La buena creación, en Tolkien, no crea para el bien del creador y, por eso mismo, crea seres autónomos e independientes. La mala creación crea para el dominio y, por ello, no crea seres con voluntad. Es una intuición que va más allá de la idea tradicional del bien como obediencia, y que de hecho la subvierte si se quiere: Porque en la original, el creador crea para la dominación y el poder, sabido es que en la imaginación semítica, que es el origen de las concepciones bíblicas, los dioses son pensados a semejanza de los reyes. Pero no es esa la imagen en Tolkien donde la concepción de la creación es más cercana al mundo de las artes (el mundo es creado a través de la música).

Lo anterior puede servir para, a su vez, comprender algo mejor una de las temáticas más recurrentes en Tolkien: Que el mal no comprende al bien, no puede imaginarlo. En última instancia, el mal es no salir de uno mismo, ensimismarse. Y no es el pensar por su cuenta y ser independiente lo que constituye el mal, sino el quedar atrapado en uno mismo, y luego no poder entender nada que no sea el sí mismo. Porque, finalmente, para poder ser uno mismo, para poder expresarse en su ser, hay que salir de uno mismo.

## PEQUEÑO CREDO PERSONAL

*1 Noviembre 2014*

Supongo que a veces no esta de más, aunque sea por puro esclarecimiento propio, pensar en las cosas que uno realmente cree, por pocas que ellas sean. Y luego, una exposición, como aforismos, aun cuando bien sé que no se me da la forma, pero bueno tampoco iba a dar largos argumentos, de cosas que, a primero de noviembre del 2014 tengo a bien creer:

Vedado nos ha sido el bien, inasible resultó la verdad, sólo nos resta la belleza.

No olvides que puedes estar equivocado y que probablemente lo estés, pero no olvides que mientras crees estás creyendo.

Los males de la ingenua confianza son menores que los de la sabia desconfianza.

Todo entusiasmo es falsa exageración, pero sin él nada se construye.

La ironía tiene el triste placer de ser verdad, pero no permite construir cosa alguna.

Cada uno es mejor, a veces, que uno mismo. También, a veces, es peor. Procura no olvidar lo primero.

Entereza respecto a las cosas, compasión con los vivos.

Que nada te afecte; y sin embargo sólo si te expones se puede alcanzar, a veces, la plenitud.

Sólo saliendo de uno mismo se puede ser uno mismo.

Tu conciencia podrá estar aislada, pero tú no eres sólo.

No olvides que el otro también está en ti.

Cada persona representa una nueva oportunidad de ser para ti mismo. Agradece, entonces, cada uno de tus encuentros.

Nunca dejes de recordar la maravilla del mundo y su inagotada variedad.

En cada quién se da en plenitud la humanidad y, entonces, cada pérdida es infinita.

Intenta, aunque fracasas, que todo quien te conozca pueda agradecer haberte conocido.

Nunca nadie tiene la última palabra.



---

## ÍNDICE GENERAL

---

ADVERTENCIA AL LECTOR	7
1. MEDITACIONES METODOLÓGICAS	11
El sesgo no existe	11
Sobre la metodología como saber	12
La Naturaleza del Método en Ciencias Sociales	14
El postulado de consecuencias de la acción	16
El postulado de explicación de lo social	19
Lo cualitativo es generalizable	21
Acerca de la existencia de leyes en las ciencias sociales	22
Más allá de lo Cuantitativo y lo Cualitativo	24
Sobre la Actitud del Analista Social. El Panfleto del Viejo Oligarca	26
Neutralidad y compromiso en Ciencias Sociales	27
El naturalismo ético en Sociología	29
Las Ciencias Sociales como estudio de la Naturaleza	30
La neutralidad valorativa y la distinción hechos-valores	32
Las necesidades generales de conocimiento en la vida social y la dimensión objetual (I)	35
Las necesidades generales de conocimiento en la vida social y la dimensión objetual (II)	37
2. MEDITACIONES TEÓRICAS	43
Comunicación, aprendizaje y limitaciones	43
Tres mitos lechnerianos	45
Cuatro Modalidades de Coordinación	48
Algunas ideas sobre el Orden Social a nivel Macro	51
La interacción social como unidad social elemental (I)	53
La interacción social como unidad social elemental (II) Dissolviendo el problema agente-estructura	55
Reproducción y transformación social. Una nota crítica a su separación analítica	57
Las tres vaciedades de la teoría de sistemas	58
Desigualdad de clase, género y etnia	61
Acción y estructura. Un ejemplo de falsas contraposiciones	61
Cultura y Naturaleza	63
Chernilo sobre el nacionalismo metodológico	64
Cooperación y Competencia	65

Acciones y distinciones; interacciones y comunicaciones	67
Adam Smith y la Teoría del Valor Trabajo	69
Los límites de la Deliberación	71
Las dificultades de la teoría. Las tensiones del ensamblado de Latour	74
Salazar como teórico crítico	78
La Dificultad de la Reproducción. Notas sobre la Noción de Habitus en Bourdieu	80
A 30 años de la publicación de <i>La Conflictiva y Nunca Acabada Construcción del Orden Deseado</i>	83
La Potencia de lo Social	87
3. MEDITACIONES SOBRE LA PROPIA DISCIPLINA	91
Del fracaso de la sociología	91
A propósito de la utilidad de la Sociología	93
Sobre la importancia del estudio de redes sociales	94
Antropología y Sociología. Una nota sobre métodos cualitativos en dos disciplinas	95
La Física de lo Social	96
Una idea sobre una malla curricular para Sociología	101
El Imperialismo en Ciencias Sociales, o de la peculiar situación de la Ciencia Política	104
La situación de los Sociólogos en Chile. Reflexiones a partir del 8º Congreso	105
El Crecimiento de la Física Social	107
¿Que debiera leer un sociólogo chileno de Sociología chilena?	109
4. MEDITACIONES SOBRE CHILE	111
A propósito del Centenario	111
De la modernidad de Chile	112
De un olvido en el debate sobre educación	113
Terremotos, saqueos y defensas. A propósito de una experiencia	114
En torno a la discusión sobre el lucro	116
Un comentario sobre la Adimark de Agosto a propósito del conflicto estudiantil y su base de apoyo social	117
Ingresos de Asalariados y de Independientes entre el 2000 y el 2009	118
Ingresos Asalariados e Independientes, CASEN 2011	119
Los Oficios más comunes en Chile, de acuerdo a la CASEN 2011	120
La Elite y la Construcción del Orden Social en Chile	121
40 Años	123

- El crecimiento del PGB per capita en PPP en Chile. 1980-2012 124
- El crecimiento y la Clase Media 128
- Voto Voluntario y Evolución de Resultados Electorales 129
- Plebeyos y Patricios. A propósito de la obra de Gabriel Salazar 135
- La rebelión de 1598. Un olvido en la memoria de Chile 138
- Cultivar nuestro Jardín. La reacción de los Chilenos al 'Modelo' 140
5. MEDITACIONES HISTÓRICAS 143
- De las repúblicas oligárquicas 143
- Acerca de una tesis sobre ciudades-estado 144
- Sobre las organizaciones militares 146
- De por qué la racionalidad es un criterio inútil sobre la modernidad 148
- Revolución industrial, crecimiento económico y modernidad 149
- Mundo privado y público en la antigua Grecia 150
- Bauman y el consumo 152
- Consumo y crecimiento pre-industrial 155
- Todo lo que nos dijeron sobre la modernidad estaba equivocado. Del proyecto moderno 157
- Formaciones Sociales, estructura militar e ideología. Una comparación en el Medio Oriente Antiguo 159
- Una nota sobre el concepto de modernidad 160
- Empirismo, ciencia y carácter colectivo. El pensamiento empírico en China 170
- Linea del Tiempo Comparada Global (3000 BC-2000 DC) 171
- Burawoy sobre movimientos sociales y la contra-mercantilización 175
- El Comercio Global entre los siglos XVI al XVIII 178
- Un cuento de dos Imperios. Los Comentarios Reales del Inca Garcilaso 179
- Algunas Notas sobre la Concepción del Poder Político en el Medioevo 183
- La Herencia de Hobbes 186
- Los defensores de la Ética Protestante 189
- Modos de Colonización. Algunas Notas Preliminares 194
6. MEDITACIONES FILOSÓFICAS 197
- De la belleza y la ética 197
- Hechos naturales, hechos sociales y la sociología de la ciencia 198

Morales individuales y morales sociales, ética de la virtud y ética del consentimiento	199
Spinoza y la Apología de la Vida en Común	200
Spinoza y el naturalismo	203
Revisitando los Manuscritos Económico-Filosóficos de 1844	205
La Actualidad de la Dialéctica de la Ilustración	209
Castoriadis: Democracia, Filosofía y Creación	212
Las Antinomias de la Razón Pura en Kant	216
La Ciencia: Desde la Episteme a la ordenación de la Doxa	219
Las debilidades de la razón. La Crítica de la Razón Práctica de Kant	222
El liberalismo como pensamiento irreflexivo	226
Ha muerto Humberto Giannini	229
7. MEDITACIONES PERSONALES	233
Sobre el fin de la crítica a la sociología	233
Serenata (op 24) Schönberg	234
La Creación	234
Reconsiderando Francia	235
De la melancolía, la felicidad y lo transitorio	237
A propósito de Mozart	237
Spirit estacionario	238
Interludio Musical. Händel y el Mesías	239
Un esbozo de una ética borgeana	240
Tolkien y la Naturaleza del Mal	242
Pequeño Credo Personal	244

---

## REFERENCIAS

---

- Adams, J. (1996). Principal and Agents, Colonialists and Company Men; The Decay of Colonial Control in the Dutch East Indies. *American Sociological Review*, 61(1), 12–28.
- Aguilar, O. (2008). La teoría del habitus y la crítica realista al conflacionismo central. *Persona y Sociedad*, 22(1), 9–26.
- Alexander, J. C. (1988). *Action and its Environments*. Nueva York: Columbia University Press.
- Allen, R., Murphy, T., y Schneider, E. (2012). The Colonial Origins of the Divergence in the Americas. *The Journal of Economic History*, 72, 863–894.
- Araujo, K., y Martuccelli, D. (2012). *Desafíos Comunes*. Santiago: LOM.
- Archer, M. S. (1995). *Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Arendt, H. (2000). *The Portable Hannah Arendt*. Londres: Penguin.
- Arendt, H. (2008). *La Promesa de la Política*. Barcelona: Paidós.
- Arroyo Abad, L., Davies, E., y van Zanden, J. L. (2012). Between Conquest and Independence: Real wages and demographic change in Spanish America, 1530–1820. *Explorations in Economic History*, 49, 149–166.
- Bancalari Molina, A. (2007). *Orbe Romano e Imperio Global*. Santiago: Universitaria.
- Barabási, A.-L. (2002). *Linked*. Cambridge, Mass: Perseus.
- Barabási, A.-L. (2012). The network takeover. *Nature Physics*, 8(1), 14–16.
- Bauman, Z. (1999). *Modernidad Líquida*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z. (2007). *Vida de Consumo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Beck, U. (1990). *La Sociedad del Riesgo*. Barcelona: Paidós.
- Beck, U., y Lau, C. (2005). Second modernity as a research agenda: theoretical and empirical explorations in the ‘meta-change’ of modern society. *The British Journal of Sociology*, 56(4), 525–57.
- Berlin, I. (1988). *Cuatro ensayos sobre la Libertad*. Madrid: Alianza.
- Black, A. (1966). *El Pensamiento Político en Europa 1250–1450*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bloor, D. (1991). *Knowledge and Social Imagery* (2a ed.). Chicago, IL: Chicago University Press.
- Bonacich, P. (2004). The Invasion of Physicists. *Social Networks*, 26(3), 285–288.
- Bose, S., y Jalal, A. (1998). *Modern South Asia*. Londres: Routledge.
- Bourdieu, P. (1990). *The Logic of Practice*. Stanford: Stanford University Press.

- Bourdieu, P. (1999). *La Distinción*. Madrid: Taurus.
- Braudel, F. (1981). *Civilization and Capitalism: Vol I The Structures of Everyday Life*. Londres: William Collins Sons & Co.
- Burt, R. S. (1992). *Structural Holes*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Campbell, C. (1987). *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Canales, M. (2006). *Metodologías de la investigación social*. Santiago: LOM.
- Castellano, C., Fortunato, S., y Loreto, V. (2009). Statistical physics of social dynamics. *Reviews of Modern Physics*, 81(2), 591–646.
- Castoriadis, C. (1975). *La Institución Imaginaria de la Sociedad*. Tusquets.
- Castoriadis, C. (2006). *Lo que Hace a Grecia 1: De Homero a Heráclito*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Chapais, B. (2008). *Primeval Kinship. How Pair-Bonding gave birth to Human Society*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Chernilo, D. (2006). Social Theory's Methodological Nationalism: Myth and Reality. *European Journal of Social Theory*, 9(1), 5–22.
- Chernilo, D. (2010). *Cosmopolitismo y Nacionalismo*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Cohen, E. E. (1992). *Athenian Economy & Society*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Coleman, J. (1990). *Foundations of Social Theory*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.
- Conte, R., Gilbert, N., Bonelli, G., Cioffi-Revilla, C., Deffuant, G., Kertesz, J., ... Helbing, D. (2012). Manifesto of computational social science. *The European Physical Journal Special Topics*, 214(1), 325–346.
- Cousiño, C., y Valenzuela, E. (1994). *Politización y Modernización en América Latina*. Santiago: Cuadernos Instituto Sociología Universidad Católica.
- Cristiano, J. L. (2011). Habitus e imaginación. *Revista Mexicana de Sociología*, 73(1), 47-72.
- Crossley, N. (2008). Small-World Networks, Complex Systems and Sociology. *Sociology*, 42(2), 261-277.
- Davies, N. (1996). *Europe: A History*. Nueva York: Harper Perennial.
- Demóstenes. (1998). *Las Filípicas. Sobre la Corona*. Madrid: Cátedra. Edición y traducción de Antonio López Eire.
- Dépelteau, F. (2008). Relational Thinking : A Critique of Co-Deterministic Theories of Structure and Agency. *Sociological Theory*, 26(1), 51-73.
- De Ramón, A. (2007). *Santiago de Chile, Historia de una Sociedad Urbana*. Santiago: Catalonia.
- Descartes, R. (2010). *Discurso del Método, Meditaciones Metafísicas*. Madrid: Espasa. Edición y traducción de Manuel García Morente.
- de Vries, J. (2008). *The Industrious Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press.
- de Vries, J., y van der Woude, A. (1997). *The First Modern Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Diamond, J. (2005). *Collapse*. Nueva York: Viking.
- Dubet, F. (1994). *Sociologie de L'Expérience*. Paris: Seuil.
- Duncan-Jones, R. (1990). *Structure and Scale in the Roman Economy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Durkheim, E. (2001). *Las Reglas del Método Sociológico*. Madrid: Akal.
- Dussel, E. (1998). *Ética de la Liberación en la edad de la Globalización y de la Exclusión*. Madrid: Trotta.
- Dyson, S. L. (1992). *Community and Society in Roman Society*. Baltimore, MA: John Hopkins University Press.
- Ekelund, R., y Tollison, R. (1997). *Politicized Economies*. College Station, TX: Texas A&M Press.
- Elvin, M. (2004). *The Retreat of the Elephants*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Freeman, L. C. (2011). The Development of Social Network Analysis -with an Emphasis on Recent Events. En J. Scott y P. Carrington (Eds.), *The sage handbook of social network analysis* (pp. 26–39). Londres: Sage.
- Garcilaso de la Vega, I. (1991). *Comentarios Reales de los Incas*. 2 Vol. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica. Edición de Carlos Aranibar.
- Garretón, M. A. (2000). *La sociedad en que vivi(re)mos*. Santiago: LOM.
- Garretón, M. A., Cavarozzi, M., Cleaves, P. S., Gereffly, G., y Hartlyn, J. (2004). *América Latina en el siglo XXI*. Santiago: LOM.
- Giannini, H. (2004). *La 'reflexión' cotidiana*. Santiago: Universitaria.
- Giddens, A. (1976). *The New Rules of Sociological Method*. Stanford: Stanford University Press.
- Giddens, A. (1977). *El Capitalismo y la Moderna Teoría Social*. Barcelona: Labor.
- Giddens, A. (1984). *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A. (1985). *The nation-state and violence*. Cambridge: Polity Press.
- Gil Villegas, F. (2013). *Max Weber y la guerra académica de los cien años*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica y Colegio de México.
- Glete, J. (2002). *War and the State in Early Modern Europe*. Londres: Routledge.
- Golden, P. (2011). *Central Asia in World History*. Oxford: Oxford University Press.
- Gorski, P. S. (2013). Beyond the Fact/Value Distinction: Ethical Naturalism and the Social Sciences. *Society*, 50(6), 543–553.
- Habermas, J. (1989). *El Discurso Filosófico de la Modernidad*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (2010). *Teoría De La Acción Comunicativa*. Madrid: Trotta.
- Haines, M., y Steckel, R. (2000). *A Population History of North America*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hansen, M. H. (2000). *The Athenian Democracy in the Age of Demosthenes*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Harris, M. (1979). *El Desarrollo de la Teoría Antropológica*. Ciudad de México: Siglo XXI.
- Healy, K. (1998). Conceptualising Constraint: Mouzelis, Archer and the Concept of Social Structure. *Sociology*, 32(3), 509–522.

- Hegel, G. W. F. (2011). *Ciencia de la Lógica, Vol 1. La Lógica Objetiva*. Madrid: Abada Editores. Edición y traducción de Félix Duque.
- Hirschman, A. O. (2014). *Las Pasiones y los Intereses*. Madrid: Capitán Swing Libros.
- Hobsbawm, E. (1997). *On History*. Nueva York: New Press.
- Horkheimer, M., y Adorno, T. W. (1994). *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Trotta. Edición y traducción de Juan José Sánchez.
- Hubbell, S. P. (2001). *The Unified Theory of Biodiversity and Biogeography*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Inalcik, H. (1994). *An Economic and Social History of the Ottoman Empire Vol I*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Inglehart, R. (1997). *Modernization and Postmodernization*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Israel, J. I. (1998). *The Dutch Republic*. Oxford: Oxford University Press.
- Jacops, J. (2005). *New Netherland: A Dutch Colony in Seventeenth Century America*. Leiden: Brill.
- Joas, H., y Knöbl, W. (2009). *Social Theory. Twenty Introductory Lectures*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (2006). *Crítica de la Razón Pura*. Madrid: Taurus. Edición y traducción de Pedro Ribas.
- Kant, I. (2013). *Crítica de la Razón Práctica*. Madrid: Alianza Editorial. Edición y traducción de Roberto R. Aramayo.
- Kantorowicz, E. (2012). *Los Dos Cuerpos del Rey*. Madrid: Akal.
- King, A. (2000). Thinking with Bourdieu against Bourdieu: A 'Practical' Critique of the Habitus. *Sociological Theory*, 18(3), 417-433.
- Klüver, J. (2000). *The Dynamics and Evolution of Social Systems*. Dordrecht: Kluwer.
- Larraín, J. (2001). *Identidad Chilena*. Santiago: LOM.
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo Social*. Buenos Aires: Manantial.
- Lazer, D., Pentland, A., Adamic, L., Sinan, A., Barabási, A.-L., Brewer, D., ... van Alstyne, M. (2009). Life in the Network: The coming age of Computational Social Science. *Science*, 323(5915), 721-723.
- Lechner, N. (1984). *La Conflictiva y nunca acabada Construcción del Orden deseado*. Santiago: FLACSO.
- Lechner, N. (2007). *Obras Escogidas*. Santiago: LOM.
- Lichbach, M., y Seligman, A. (2000). *Market and Community*. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press.
- Liverani, M. (1991). *El Oriente Antiguo*. Barcelona: Crítica.
- Luhmann, N. (1995). *Social Systems*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Luhmann, N. (1996). *La Ciencia de la Sociedad*. Ciudad de México: Universidad Latinoamericana.
- Luhmann, N. (2007). *La Sociedad de la Sociedad*. Ciudad de México: Herder.
- Maisels, C. K. (2001). *Early Civilizations of the Old World*. Londres: Routledge.
- Marsilio de Padua. (2005). *The Defender of the Peace* (A. Brett, Ed.). Cambridge:

- ge: Cambridge University Press.
- Martínez, J., y Palacios, M. (1996). *Informe sobre la Decencia*. Santiago: Sur.
- Martuccelli, D. (2013). *Sociologías de la Modernidad*. Santiago: LOM.
- Marx, K. (2013). *Manuscritos de Economía y Filosofía*. Madrid: Alianza Editorial. Edición y traducción de Francisco Rubio Llorente.
- Mascareño, A. (2007). Sociología del Método: la forma de la investigación sistémica. *Iberoforum*, 2(3), 1–41.
- Matsunosuke, N. (1997). *Edo Culture*. Honolulu: University of Hawaii Press.
- Michod, R. E., y Roze, D. (2001). Cooperation and conflict in the evolution of multicellularity. *Heredity*, 86(Pt 1), 1–7.
- Miller, D. (1995). Consumption as the Vanguard of History. En *Acknowledging consumption* (p. 1-52). Londres: Routledge.
- Morandé, P. (1984). *Cultura y Modernidad en América Latina*. Santiago: Cuadernos del Instituto de Sociología, Pontificia Universidad Católica.
- Negri, A. (1999). *The Savage Anomaly*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Nieto Calleja, R. (2012). Pierre Bourdieu: Etnólogo, Sociólogo y Antropólogo. En E. De la Garza Toledo y G. Leyva (Eds.), *Tratado de metodología de las ciencias sociales* (pp. 469–503). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Nissen, H. J., Damerow, P., y Englund, R. K. (1993). *Archaic Bookkeeping*. Chicago: Chicago University Press.
- Orchard, M. (2011). El 'movimiento descriptivo' en la sociología. En *VI Congreso Chileno de Sociología*. Valparaíso.
- Osorio, F. (2014). *Epistemología y ciencias sociales: ensayos latinoamericanos*. Santiago: LOM.
- Parsons, T. (1949). *The Structure of Social Action*. Glencoe, IL: The Free Press.
- Parsons, T. (1951). *The Social System*. Glencoe, IL: The Free Press.
- Polibio. (1979). *The Rise of the Roman Empire*. Londres: Penguin. Selección de F. W. Walbank y Traducción de Ian Scott-Kilvert.
- Pomeranz, K. (2000). *The Great Divergence*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Popper, K. R. (2002). *The Poverty of Historicism*. Londres: Routledge.
- Postgate, J. N. (1992). *Ancient Mesopotamia*. Londres: Routledge.
- Pritchard, J. B. (2011). *The Ancient Near East. An anthology of texts and pictures* (4th Edition ed.). Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Ramos Zincke, C. (2012). *El ensamblaje de ciencia social y sociedad*. Santiago: Ediciones Universidad Alberto Hurtado.
- Riviera, E. (2013). Scientific Communities as Autopoietic Systems: The Reproductive Function of Citations. *Journal of the American Society for Information Science and Technology*, 64(7), 1442–1453.
- Salazar, G. (2000). *Labradores, peones y proletarios* (2a ed.). Santiago: LOM.
- Salazar, G. (2006). *Violencia Política Popular en las Grandes Alamedas* (2a ed.). Santiago: LOM.
- Salazar, G. (2009). *Mercaderes, empresarios y capitalistas*. Santiago: Sudamericana.

- Salazar, G. (2012). *Movimientos Sociales en Chile*. Santiago: Uqbar.
- Sassatelli, R. (2007). *Consumer Culture: History, Theory and Politics*. Londres: Sage.
- Schaeffer, J.-M. (2009). *El Fin de la Excepción Humana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Schutz, A., y Luckmann, T. (1977). *Las Estructuras del Mundo de la Vida*. Buenos Aires: Amorrortou.
- Sexto Empírico. (2000). *Outlines of Scepticism* (J. Annas y J. Barnes, Eds.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Smith, A. (2009). *The Wealth of Nations*. Nueva York: Bantam Books. Edición y notas de Edwin Cannan e introducción de Alan B. Krueger.
- Spinoza, B. (1986). *Tratado Político*. Madrid: Alianza Editorial. Edición y traducción de Atiliano Domínguez.
- Spinoza, B. (2009). *Ética demostrada según el Orden Geométrico*. Madrid: Trotta. Edición y traducción de Atiliano Domínguez.
- Swedberg, R. (2011). The Economic Sociologies of Pierre Bourdieu. *Cultural Sociology*, 5(1), 67–82.
- Tanner, H. M. (2010). *China. A History. Vol 1*. Indianapolis, IN: Hackett.
- Taylor, C. (2006). *Imaginario Sociales Modernos*. Barcelona: Paidós.
- Thompson, J. B. (1998). *Los media y la modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Tilly, C. (1984). *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*. Nueva York: Russell Sage Foundation.
- Torche, F. (2005). Unequal But Fluid: Social Mobility in Chile in Comparative Perspective. *American Sociological Review*, 70(3), 422–450.
- Tourangeau, R., Rips, L. J., y Rasinski, K. (2000). *The Psychology of Survey Response*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Van der Berg, A. (1998). Is sociological theory too grand for social mechanisms? En P. Hédstrom y R. Swedberg (Eds.), *Social mechanisms* (pp. 204–237). Cambridge: Cambridge University Press.
- van de Mierop, M. (2006). *A History of the Ancient Near East 3000-323 BC*. Oxford: Blackwell.
- Vanderstraeten, R. (2002). Parsons, Luhmann and the Theorem of Double Contingency. *Journal of Classical Sociology*, 2(1), 77–92.
- Voth, H.-J. (2001). *Time and Work in England 1770-1830*. Oxford: Clarendon Press.
- Voth, H.-J. (2003). Living Standards during the Industrial Revolution: An Economist's Guide. *AEA Papers and Proceedings*, 93(2), 221–226.
- Wagner, P. (1997). *Sociología de la Modernidad*. Barcelona: Herder.
- Wallerstein, I. (2004). *World-System Analysis*. Durham, NC: Duke University Press.
- Ward-Perkins, B. (2005). *The Fall of Rome and the End of Civilization*. Oxford: Oxford University Press.
- Wasserman, S., y Faust, K. (1994). *Social Network Analysis. Methods and Applications*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Watts, D. J. (1999). *Small Worlds*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Watts, D. J., y Strogatz, S. (1998). Collective dynamics of 'small-world' net-

- works. *Nature*, 393, 440–442.
- Weber, M. (2014). *Economía y Sociedad* (3.ª ed.). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- White, H. C. (2008). *Identity and Control* (2.ª ed.). Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Wilson, E. O. (2012). *The Social Conquest of Earth*. Nueva York: W. W. Norton.
- Zapater, H. (1997). Huincas y mapuches. *Historia*, 30, 441–504.
- Zelizer, V. (2005). Culture and Consumption. En N. J. Smelser y R. Swedberg (Eds.), *The handbook of economic sociology* (pp. 331–354). Princeton, NJ: Princeton University Press.



Texto compuesto a partir del estilo `classicthesis` desarrollado por André Miede, usando Palatino. El estilo fue inspirado por el libro de Robert Bringhurst sobre tipografía "*Los Elementos del Estilo Tipográfico*". `classicthesis` está disponible para L<sup>A</sup>T<sub>E</sub>X y L<sup>Y</sup>X en:

<http://code.google.com/p/classicthesis/>