

# Dinámicas de estructuración en las sociedades modernas

Josetxo Beriain

Universidad Pública de Navarra. Departamento de Sociología.  
Campus de Arrosadía, s/n. 31006 Pamplona. Spain

## Resumen

El objetivo de este trabajo es el análisis sociológico de las dinámicas de diferenciación, de racionalización y la temporalidad histórica que dan cuenta del proceso de conformación de las sociedades modernas. En el análisis del incremento de complejidad social se abordarán las perspectivas de Durkheim, Weber, Castoriadis y Touraine. Finalmente se indaga la fertilidad sociológica de un concepto de la sociedad en dos niveles: por una parte, la versión «mundo de la vida»/sistema, que encuentra su máxima expresión en J. Habermas y, por otra parte, la versión sistema/entorno, que encuentra su más cualificado representante en N. Luhmann.

**Palabras clave:** diferenciación, racionalización, temporalidad sociohistórica, integración social, integración sistémica, complejidad social, autopoiesis.

## Abstract

The aim of this work is to take into account the sociological meaning of several social processes such as differentiation, rationalization and historical temporality which gave us an adequate account on the making of modern societies. In the analysis of the increase in social complexity will be thematized the perspectives of Durkheim, Weber, Castoriadis and Touraine. And this paper to inquire the sociological fruitfulness of a conception of a two level society: on the one hand, the version «life world»/system, represented by J. Habermas and, on the other hand, the version system/environment, represented by N. Luhmann.

**Key words:** differentiation, rationalization, sociohistorical temporality, social integration, system integration, social complexity, autopoiesis.

## Sumario

1. La unidad mito-ritual del mundo
  2. La dinámica de la diferenciación social
  3. La dinámica de la racionalización sociocultural occidental
  4. La dinámica de la temporalidad histórica
  5. Sistema/Mundo de la vida: integración sistémica *versus* integración social
  6. Sistema/entorno: la diferenciación como creatividad social paradójica
- Conclusiones

Entonces ahí radica la diferencia fundamental de estas dos formas de racionalismo. El racionalismo confuciano significa la adaptación racional al mundo. El racionalismo puritano: el *dominio* racional mundo.

Max Weber. *Ensayos de sociología de la religión*

[...] pues una sociedad no está constituida tan sólo por la masa de individuos que la componen, por el territorio que ocupan, por las cosas que utilizan, por los actos que realizan, sino, ante todo, por la idea que tiene sobre sí misma.

Emile Durkheim. *Las formas elementales de la vida religiosa*

## 1. La unidad mito-ritual del mundo

La estructura de los mitos y la función del «pensamiento salvaje» ponen de manifiesto que los sistemas de clasificación y representación primitivos crean una transparencia cambiante de segmentos de la realidad. La síntesis mítica conecta varios niveles de una realidad heterogénea. Evita la ruptura entre niveles de lo real, al establecer unas leyes de equivalencia entre contrastes significativos que se sitúan sobre varios planos de lo real: geográfico (este/oeste, norte/sur), cosmológico (cielo/tierra), sociológico (hombre/mujer), económico (hambres/excedente de alimentos), temporal (estación buena/estación mala), religioso (lo sagrado/lo profano), etc. Este esquematismo dual operativo en el mito se manifiesta dentro de un marco de referencia (*framing*) basado en la co-implicación de ambas dimensiones, de tal manera que las necesidades y las capacidades sociales reciben su significado a través de unas claves, de unas llaves, de unos símbolos (*keys*) —lo absolutamente otro, la salvación, la contingencia, el mal, etc.— que *vinculan*, que *implican*<sup>1</sup>, al *hombre* con el *cosmos*, produciendo una sintonización simbólica de la experiencia del hombre con un cosmos visualizado. El mito «sutura» las diferencias anteriores recuperando la unidad originaria de cuando «todo era uno»<sup>2</sup>. Según Max Weber, el «pensar mitológico» (primitivo) es un pensar analógico basado en la magia simbólicamente racionalizada<sup>3</sup>. El mito construye un gigantesco juego de espejos, en el cual la recíproca imagen del hombre y el mundo se refleja hacia el infinito y continuamente se compone y recompone en el prisma de las relaciones entre naturaleza y cultura. Todo se torna significante y todo puede ser significado dentro

1. A. ORTIZ-OSÉS, *Las claves simbólicas de nuestra cultura*, Barcelona, 1993, 8, 18; ver también las concepciones clásicas del mito de J. G. FRAZER, R. PETAZZONI, M. ELIADE, B. MALINOWSKI, C. G. JUNG y Cl. LÉVI-STRAUSS en A. DUNDES (ed.), *Sacred Narrative*, Berkeley, 1984.
2. J. CAMPBELL, *El poder del mito*, Barcelona, 1991, 89, 93; H. HUBERT y M. MAUSS, «Theorie General de la Magie» en *L'Année Sociologique*, 1902-1903, 100.
3. M. WEBER, *Economía y sociedad*, México, 1978, 333.

de un *orden simbólico*, en el que todos los conocimientos encajan unos con otros en toda la pléthora de sus detalles<sup>4</sup>.

El mito es el discurso último en el que se constituye la tensión antagonista para cualquier «desarrollo del sentido». El mito comparece como «diseminación diacrónica de secuencias, dramática y de símbolos, sistema último, asintótico, de *integración* de los antagonismos, constituye el último discurso..., que expresa en definitiva la *guerra de los dioses*»<sup>5</sup>. Los dioses y su «guerra», que son los límites de nuestro destino y de todo humanismo, incluso la «guerra entre los nuevos politeismos paganos» que ilustra Max Weber en *La ciencia como vocación*<sup>6</sup>, nos sirve como verificación histórica de ese *recorso asintótico* del mito en la historia.

W.E.H. Stanner en su reconstrucción de la cosmovisión primitiva australiana descubre el concepto de *The Dreaming* que designa un tiempo sagrado y heroico en el que el hombre y la naturaleza formaban una unidad, no sólo era un período de tiempo, sino también una clase de narrativa de las cosas que han ocurrido, que ocurren y que ocurrirán, una clase de *logos* o principio de orden<sup>7</sup>. En este monismo cosmológico, el *logos* humano sólo puede funcionar dentro de un determinado *mythos*, aunque a su vez este *mythos* se va condicionando por la interpretación que de él hace el *logos*<sup>8</sup>. Marcel Mauss analiza una serie de significaciones sociales imaginarias —mana, orenda, wakan, manitu, Brahman, Yahvé, etc.— afirmando que son «potencialidades mágicas»<sup>9</sup>, núcleos de creatividad psicosocial, que aglutinan las vivencias y las potencialidades de la colectividad. En el capítulo VII de *Las formas elementales de la vida religiosa*, intitulado «Génesis de la noción de principio o mana totémico», Emile Durkheim pone de manifiesto que la noción de mana emerge como el centro simbólico, como el tótem, como la bandera que segrega una *identidad*, una «relación nosotros» que se *diferencia* de otras identidades y que se regenera ritualmente. «Para que la sociedad sea capaz de adquirir *conciencia de sí*, y mantener el sentimiento que tiene de sí misma es preciso que se reúna y se concentre. Ahora bien, tal concentración determina una *exaltación de la vida moral* que se traduce en un conjunto de concepciones ideales en el que se retrata la nueva vida que así se ha despertado»<sup>10</sup>. Esa «conciencia de sí», esa autorrepresentación de lo social en cuanto tal se expresa a través del *tótem*, de un *símbolo* que «constituye la forma exterior y sensible de lo que hemos llamado el principio o el *Dios* totémico, pero, que [...] constituye también el símbolo de

4. M. GODELIER, *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, Madrid, 1985, 379.

5. G. DURAND, *De la mitocrítica al mitoanálisis*, Barcelona, 1993, 30.

6. M. WEBER, *El político y el científico*, Madrid, 1975, 216-17.

7. W.E.H. STANNER, «The Dreaming» en W. A. LESSA y E. Z. VOGHT (eds.), *Reader in Comparative Religion*, Nueva York, 1972, 269 s.

8. Raimon PANIKKAR en *Biblia y Fe*, XIV, enero-abril, 1988; *La Trinidad y la experiencia religiosa*, Barcelona, 1987, 17.

9. M. MAUSS, *Sociología y antropología*, Madrid, 1978, 122-133.

10. E. DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, 1982, 393.

esa sociedad determinada llamada *clan*. Es su bandera [...] El Dios del clan, el principio totémico, no puede ser más que el clan mismo, pero hipostasiado y concebido por *la imaginación* en la forma de las especies sensibles del animal o vegetal utilizados como tótem»<sup>11</sup>. Este símbolo es «una *unidad* que presupone una *escisión*»<sup>12</sup>. En principio se hallan desencajadas en él, la forma *simbolizante*, lo manifiesto del símbolo (dado a la visión, a la percepción, a la audición) y aquello *simbolizado* en el símbolo que constituye su horizonte de sentido (lo imaginario-arquetípico). Como vemos hay una escisión originaria, a modo de premisa de todo drama simbólico. El símbolo comparece como intérprete de lo imaginario (Dios, el Misterio, «lo absolutamente Otro»), como la imagen del sentido latente<sup>13</sup>. El emblema totémico (parte simbolizante) es como el cuerpo visible de Dios (parte simbolizada). Pero, este simbolismo social constitutivo adquiere su sentido específico sólo cuando es dramatizado<sup>14</sup> en el seno de una «efervescencia colectiva» o protointeracción social fundante. En la movilización *solidaria* que persigue un bien simbólico colectivo, en los términos de Olson, es donde emerge *la* conciencia colectiva que articula las relaciones selectivas entre hombre, mundo y Dios, en el seno de una totalidad axiológica *indiferenciada*. Si introducimos la variable tiempo lineal-matemático-identitario, que produce una diferencia entre dos secuencias o marcas (antes y después) frente al tiempo natural en el que sólo existe sincronicidad y simultaneidad (un tiempo ahora), podemos dar cuenta del nivel de *complejidad social* de la estructura de la interacción social. Aquí es donde se inscriben las dinámicas apuntadas arriba: diferenciación, racionalización y temporalidad histórica que tratan de responder a la pregunta: ¿Cómo evoluciona la sociedad?

## 2. La dinámica de la diferenciación social

El primer tratamiento sistemático sobre la dinámica de la diferenciación social lo podemos encontrar en el ensayo de Herbert Spencer, *Progress: Its Law and Cause* (1857), en el que sitúa dentro de la ley universal de la evolución a la evolución de las sociedades. Aquella abarca lo inorgánico, lo orgánico y lo superorgánico. Este último nivel evolutivo alcanza la mayor complejidad en el tiempo en relación con los otros dos niveles. Spencer afirma que según la ley universal de la evolución hay una integración de la materia y una concomitante disipación de movimiento durante las cuales la materia

11. E. DURKHEIM, op. cit., 194.

12. E. TRIAS, «Eugenio Trias. Una experiencia metódica e indagadora del ser como límite», *Anthropos*, 4 (nueva edición), 1993, 28. K. Hubner confirma esta intuición considerando la función sintética del mito según Hölderlin: «Eine in sich selbst Unterschiedene». K. HUBNER, *Die Wahrheit des Mythos*, Munich, 1985, 22.

13. A. ORIIZ-OSÉS, *Carl Gustav Jung. Arquetipos y sentido*, Bilbao, 1988, 25.

14. R. GIRARD, *La violencia y lo sagrado*, Barcelona, 1983; V. TURNER, *Dramas, Fields and Metaphors*, Ithaca, Nueva York, 1974, 23-60.

pasa de una *homogeneidad* relativamente indefinida e incoherente a una *heterogeneidad* relativamente definida y coherente, mientras el movimiento que subsiste experimenta una transformación paralela<sup>15</sup>. Para Spencer la evolución es una *integración por diferenciación*. «Bien sea en el desarrollo de la sociedad, del gobierno, de las manufacturas, del comercio, del lenguaje, de la literatura, de la ciencia, del arte, la misma evolución de lo simple a lo complejo, a través de sucesivas diferenciaciones, interviene a lo largo del proceso. De los más tempranos cambios cósmicos hasta los últimos resultados de la civilización, encontraremos que la transformación de lo homogéneo en heterogéneo es en lo que consiste el progreso»<sup>16</sup>. Para Emile Durkheim, en *La división social del trabajo* (1893), «es una ley histórica el que la solidaridad mecánica, que inicialmente se despliega, progresivamente pierde significado y la solidaridad orgánica deviene preponderante. Más cuando la manera de ser solidarios los hombres se modifica, la estructura de las sociedades no puede dejar de cambiar [...] damos el nombre de *clan* a la horda que ha dejado de ser independiente para devenir elemento de un grupo más extenso, y damos el nombre de *sociedades segmentarias a base de clanes* a los pueblos constituidos por una asociación de clanes. Decimos que estas sociedades que son segmentarias, para indicar que están formadas por la repetición de agregados semejantes [...] y éstos a su vez, no encierran más que elementos homogéneos»<sup>17</sup>. Según Durkheim el principio de estructuración de las sociedades segmentarias es la *consciencia colectiva o común*, «el conjunto de las creencias y de los sentimientos comunes al término medio de los miembros de la sociedad [...] independiente de las condiciones particulares en que los individuos se encuentran colocados, ellos pasan y ella permanece»<sup>18</sup>. La solidaridad mecánica se va relajando cada vez más a medida que se avanza en la evolución. Los lazos sociales característicos de la solidaridad mecánica varían en función de tres condiciones<sup>19</sup>:

1. La relación entre el volumen de la conciencia común y el de la conciencia individual. Los lazos son más fuertes cuando la primera recubre completamente a la segunda.
2. La intensidad media de los estados de la conciencia colectiva. Las variedades pueden oscilar entre la «efervescencia de la conciencia colectiva» de los pánicos o furios colectivos, de las huelgas, de las grandes concentraciones políticas y religiosas a la «plaza vacía» (R. Neuhaus) o al «declive del hombre público» (R. Sennet).
3. La determinación mayor o menor de esos estados. Cuanto más definidas

15. H. SPENCER, «Progress. Its Law and Cause», Londres, 1857/1972, 40; J. D. Y. PEEL (ed.), *Herbert Spencer on Social Evolution*, Chicago, 1972, 38-52; H. SPENCER, *The Principles of Biology*, vol. 1, Londres, 1898, 162.

16. J.D.Y. PEEL, *Herbert Spencer on Social Evolution*, Chicago, 1972, 40.

17. E. DURKHEIM, *La división...*, Madrid, 1982, 207-209.

18. E. DURKHEIM, op. cit., 94.

19. E. DURKHEIM, op. cit., 181.

son las prácticas y las creencias, menor lugar dejan a las creencias individuales<sup>20</sup>.

La estructura de las sociedades en las que la sociedad orgánica es preponderante «están constituidas, no por una repetición de segmentos similares y homogéneos, sino por un sistema de órganos diferentes, cada uno con su *función especial*, y formados ellos mismos de partes diferenciadas»<sup>21</sup>. En estas sociedades los individuos no se agrupan según sus relaciones de descendencia, sino con arreglo a la naturaleza particular de la actividad social a la cual se consagran. Su medio natural y necesario no es ya el medio natal, sino el medio profesional. No es ya la consanguinidad real o ficticia, la que señala el lugar de cada uno, sino *la función* que desempeña<sup>22</sup>. Para Durkheim es la *división del trabajo* la que llena cada vez más la función que antes desempeñaba la conciencia colectiva, aquella es la que vincula a los individuos y a los agregados sociales de las sociedades diferenciadas. La división del trabajo progresa cuantos más individuos hay en contacto suficiente (no necesariamente en contextos de co-presencia<sup>23</sup>) para poder actuar y reaccionar los unos sobre los otros. Esta *densidad moral* y dinámica social origina un progreso en la división del trabajo<sup>24</sup>. La morfología de esta nueva dinámica social se explica por:

1. La concentración de la población dentro de un territorio definido en las sociedades modernas, frente a la dispersión de las sociedades agrícolas, nómadas de cazadores, etc.
2. La formación de ciudades en la edad media y su desenvolvimiento constituye otro síntoma del mismo fenómeno, como han puesto de manifiesto Henry Pirenne y Max Weber (ver la «revolución urbana»).
3. La expansión en número y rapidez de las vías y formas de comunicación por mar, tierra y aire<sup>25</sup>.

El problema de la *integración* se refiere al ajuste mutuo de las diversas partes para formar un todo unificado y armonioso. La solidaridad mecánica se basa en normas, valores, creencias y sentimientos compartidos, en el acuerdo de los individuos, con la aceptación de los ideales básicos del grupo. La solidaridad

20. Max Weber ha analizado tres formas de dominación —tradicional, carismática y legal racional— que pueden coexistir en la modernidad dando lugar a una «recolectivización» carismática a través del «hombre masa». Así lo pone de manifiesto la fusión entre dominación legal y dominación carismática.

21. E. DURKHEIM, op. cit., 216.

22. E. DURKHEIM, op. cit., 216-17.

23. Este aumento de las interacciones sociales surge por la multiplicación de nuevos ámbitos sociales en los que las personas comparten unos mismos espacio-tiempos y aunque no compartan un mismo espacio social, sí comparten una temporalidad social y sus relaciones son mediadas por medios simbólicos de intercambio —dinero, poder, etc.— que operan bajo la premisa de una *civil inattention* (E. Goffman) o de una «indiferencia» (G. Lohmann) o de un «anonimato social» (M. Natanson).

24. E. DURKHEIM, op. cit., 300.

25. E. DURKHEIM, op. cit., 301-4.

orgánica se basa en la independencia de roles especializados, de tal manera que las diversas actividades de los diversos individuos se completan y encajan una con otra dentro de un todo armónico. Durkheim era consciente de que el grado de homogeneidad cultural requerida para la solidaridad mecánica es altamente improbable en la sociedad moderna<sup>26</sup>. Él no considera a la solidaridad orgánica como el equivalente funcional completo requerido por la división del trabajo. Así, rechazó la idea de una integración totalmente espontánea de los intereses individuales, conseguida a través de mecanismos como el mercado (Spencer), esto es, no a través de orientaciones de valor compartidas, sino a través de la coordinación funcional de los efectos agregados de la acción, a través de la prosecución racional maximizadora del propio interés. Hay que encontrar alguna *fuerza moral exterior* al puro interés individual capaz de obligar al cumplimiento del contrato y capaz de posibilitar unas relaciones sociales más profundas y permanentes. Tal fuerza moral... sólo puede ser generada por la *sociedad* y no se ve cómo la solidaridad orgánica puede garantizar la integración social con la mera interdependencia funcional de las posiciones sociales<sup>27</sup>. Para Durkheim la solidaridad orgánica precisa estar anclada en un consenso normativo básico, ya que «toda sociedad es una sociedad *morab*»<sup>28</sup>. No obstante, es evidente que con la modernización capitalista, al destruirse los fundamentos normativos tradicionales, sin generar otros que los reemplacen de manera eficaz, el resultado inevitable es la *anomía*, como problema de integración moral. Al lado del mercado persiste la solidaridad moral irreductible funcionalmente<sup>29</sup>. Por otra parte, la unidad simbólico-social<sup>30</sup>, que articulaba y ensamblaba el símbolo (tótem) con el grupo (clan) en las primeras sociedades humanas es substituida en la modernidad por la *comunidad simbólica*<sup>31</sup> de la *nación*<sup>32</sup> que proporciona una constelación de significado, una unidad, una identidad colectiva moderna<sup>33</sup>, una forma de *integración simbólica*, un «sentimiento específico de solidaridad» que *se construye selectivamente* entre un pasado originario y un futuro incierto<sup>34</sup>. Quizás podamos visibilizar mejor estos tres tipos de integración en gráfico 1.

26. G. Gurwitsch pone de manifiesto la reorientación conceptual de Durkheim a través de la substitución del concepto de «conciencia colectiva» por el de «representaciones colectivas» para explicar la complejidad simbólica de las sociedades modernas. G. GURWITZCH, *La vocation actuelle de la sociologie*, París, vol. 2, 1-58.
27. L. RODRÍGUEZ ZÚÑIGA, *Para una lectura crítica de Durkheim*, Madrid, 1978, 31.
28. E. DURKHEIM, *La división...*, Madrid, 1982, 269; Th. MCARTHY, «Complexity and Democracy» en *New German Critique*, nº 35, 1985, 29 s.
29. J. HABERMAS, *Die Nachholende Revolution*, Frankfurt/M, 1990, 169; *Faktizität und Geltung*, Frankfurt/M, 1992, 59.
30. E. DURKHEIM, *Las formas elementales...*, retoma la pregunta que interroga por la integración simbólica en las sociedades, como una de sus dimensiones constitutivas.
31. B. PETERS, *Die Integration Moderner Gesellschaften*, Frankfurt/M, 1993, 177; B. ANDERSON, *Imagined Communities*, Londres, 1983, 6-7.
32. M. SCHOFFELERS, D. MEIJERS, *Religion, Nationalism and Economic Action*, Assen, Netherlands, 1978, 36 s.
33. A. PÉREZ AGOTE, «El problema general de la identidad colectiva» en *La reproducción del nacionalismo. El caso vasco*, Madrid, 1984, 24.

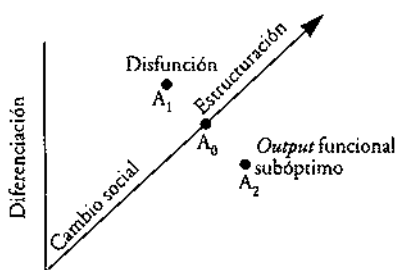


Figura 1. Integración funcional

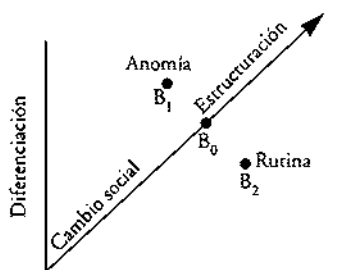


Figura 2. Integración moral

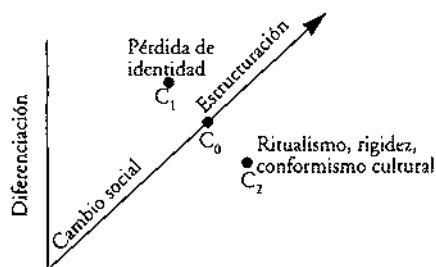


Figura 3. Integración simbólica

## Gráfico 1.

La lectura interpretativa de estas representaciones gráficas indica que el cambio social de forma *estructurada* se produce cuando diferenciación e integración se producen *simultáneamente*, de forma coordinada (A, B, C). Cuando la diferenciación es alta y la integración es baja se producen disfunciones (A1), anomía (B1), y pérdidas del sentido y de la identidad (C1). Cuando la diferenciación es baja y la integración es alta se producen *outputs* funcionales subóptimos (A2), rutina (B2), y conformismo cultural (C2).

La integración *en* las sociedades modernas no se produce en un ámbito —económico, político o cultural— sino que es el producto de la *coordinación* de varios procesos de integración —funcional, moral y simbólica—. No existe una *simultaneidad* en estos procesos de integración. La integración no se produce «desde fuera», desde un ordo axiológico que interpreta, prescribe y sanciona las acciones posibles, sino, más bien, varios procesos de integración, cada uno de ellos con arreglo a *su propia lógica*, *coexisten horizontalmente de*

*forma subóptima* dentro de la sociedad como un todo (funcional, moral y simbólico). Si acaso, me voy a detener en algunos ejemplos sobre algunas sociedades estado-nacionales en las que se manifiestan lógicas de integración funcional y moral diferenciadas. Así, USA después de la Guerra del Golfo presentaba una alta integración funcional (como sociedad moderna diferenciada) y una alta integración moral, producto del ritual de adhesión en torno a la «comunidad simbólica» fortalecida de la nación; Alemania con la reunificación de dos estados en el seno de una nación («Wir sind ein Volk») y como consecuencia del «DM nationalismus» experimentó un incremento en la temperatura moral de la sociedad civil que coexiste con una alta integración funcional en la parte occidental y una baja integración funcional en la parte oriental (como consecuencia de la desdiferenciación sociopolítica de corte estalinista); en Italia coexiste una alta integración funcional (propia de una sociedad moderna diferenciada) con una desintegración moral, una falta de confianza en las instituciones sociopolíticas; en Iran y en Irak coexisten una baja integración funcional y una alta integración moral derivada de la recolectivización religiosa o sociopolítica que apela a las «comunidades simbólicas» del Estado nación o del reino de Dios.

Talcott Parsons, asumiendo el paradigma de la teoría de sistemas<sup>35</sup>, considera que la evolución del sistema (de la sociedad) se realiza bajo la forma de una ampliación estructural de las capacidades de orientación, esto es, de un aumento de complejidad, o si se quiere de un aumento de su capacidad adaptativa (*Enhancement of Adaptive Capacity*)<sup>36</sup>. Este aspecto tiene cuatro componentes que constituyen una secuencia lógica: diferenciación, incremento adaptativo, inclusión y generalización de valores. Sólo cuando los cuatro procesos ocurren simultáneamente pueden ser aumentadas las capacidades adaptativas, «bien dentro de la sociedad originando un nuevo tipo de estructura o a través de la difusión cultural y la implicación de otros factores en combinación

35. Parsons reconduce el esquema estructural voluntarista de la acción, estudiado en *La estructura de la acción social* (1937), hacia una teoría sistémica de la sociedad donde «se supone que el sistema de referencia se caracteriza por un patrón de funcionamiento en virtud del cual sus estados internos, en cualquier momento dado, son diferentes de los del entorno en aspectos significativos. La dirección de estas diferencias es hacia una mayor estabilidad y un nivel superior de organización que el del entorno en aspectos relevantes para el sistema de referencia» (T. PARSONS, G. PLATT, *The American University*, Cambridge, Mass, 1973, 10). El problema de la conservación de los límites lo define Parsons recurriendo al gradiente de complejidad entre sistema y entorno (Ver el excelente trabajo de J. ALMARAZ, *La teoría sociológica de Talcott Parsons*, Madrid, 1980, 317-339).
36. T. PARSONS, *Societies*, Englewood Cliffs, NJ, 1966, 21 s. Una discusión interesante del problema de la diferenciación se encuentra en J. ALEXANDER, «Durkheim's Problem and Differentiation Theory Today» en H. HAFERKAMP, N. SMELSER, (eds.), *Social Change and Modernity*, Berkeley, 1992, 179-205; N. LUHMANN, «The Paradox of System Differentiation and the Evolutionary Society» en J. C. ALEXANDER, P. COLOMY, (eds.), *Differentiation Theory and Social Change*, Nueva York, 1990, 409-440; R. MÜNCH, «Differentiation, Rationalization and Interpenetration: The Emergence of Modern society» en J. C. ALEXANDER, P. COLOMY (eds.), op. cit., Nueva York, 1990, 441-64.

con un nuevo tipo de estructura, dentro de otras sociedades y quizás en períodos posteriores»<sup>37</sup>. La *diferenciación* significa que una unidad es dividida en dos o más unidades que difieren de la original en estructura y en función. Como ejemplo<sup>38</sup>, tomamos la hacienda doméstica organizada en torno al parentesco. En las sociedades predominantemente campesinas, es *ambas*: la unidad de residencia y la unidad primaria de producción agrícola. En la sociedad industrial, sin embargo, la mayor parte del trabajo productivo es realizado en unidades especializadas, tales como talleres, factorías u oficinas controladas por gente que son *también* miembros de la hacienda familiar. Así dos roles y dos colectividades han sido diferenciados y sus funciones separadas. La diferenciación es progresiva cuando las nuevas unidades realizan sus funciones mejor que la unidad antigua, cuando el proceso de diferenciación es al mismo tiempo un proceso de *incremento adaptativo* de todas las unidades implicadas. De esta forma vemos que no toda diferenciación es progresiva. La unidad original cede funciones en orden a desarrollar su función primaria, pero las nuevas unidades deben ser integradas. Sólo si consiguen su *inclusión* completa en una sociedad pueden incrementar su propia capacidad adaptativa, así como la de la sociedad a la que pertenecen. Inclusión significa que «todos los contextos funcionales son accesibles a todos los participantes de la vida social: *Todos* (y esto afecta a la diferenciación entre clérigos y legos) tienen la posibilidad inmediata de decidir la propia fe. *Todos* son sujetos de derechos; cuáles son los derechos que tengan es algo que se determina exclusivamente según la historia del propio sistema jurídico. *Todos* tienen acceso a los cargos políticos y al sufragio, dentro de unos límites funcionalmente inexcusables (edad). *Todos* pueden adquirir y enajenar propiedad. En principio, *todos* pueden saberlo todo, y los criterios de verdad/falsedad se vinculan a una verificación intersubjetiva. *Todos* deben ir a la escuela y también en este campo están apareciendo tendencias, si bien en los últimos tiempos orientadas a la disolución de las barreras y a la universalización de la responsabilidad pedagógica<sup>39</sup>. La diferenciación progresiva incrementa las posibilidades de la sociedad en el ámbito de las metas y de las funciones, por tanto, la sociedad precisa de una más abstracta y universal base de legitimación. Según Parsons esto se consigue a través de la *generalización de valores*. La estructura de valores de las sociedades complejas se articula en torno a un modelo de valores instituido de acuerdo a una alta *generalidad*, de tal manera que pueda legitimar una mayor variedad de metas y funciones de las subunidades sociales. Así se pone de manifiesto en simbolismos sociales constitutivos como la representación colectiva de nación, como la religión civil americana que describe R. N. Bellah<sup>40</sup>, o como el «patriotismo

37. T. PARSONS, op. cit., 21.

38. Citado por Max WEBER, *Economía y sociedad*, México, 1978, 75; T. PARSONS, *Societies*, 22.

39. N. LUHMANN, *Soziologische Aufklärung*, vol. 2, Opladen, 1975, 160; ver también R. STICHWEH, «Inklusion in Funktionssysteme der modernen Gesellschaft» en R. MAYNTZ y otros, *Differenzierung und Selbstständigkeit*, Frankfurt/M, 1988, 261-293.

40. R.N. BELLAH, *Beyond Belief*, Nueva York, 1970.

constitucional» europeo<sup>41</sup>, sustentados en valores como la democracia y la defensa de los derechos del hombre.

Talcott Parsons considera que tanto el aspecto normativo<sup>42</sup>, como el cultural<sup>43</sup> (sobre todo éste último en su teoría sistémica de la sociedad) son *determinantes*, ya que conforman un «mundo instituido de significado», que opera como el marco interpretativo (*keying frame*) que articula la vida social en su conjunto. La idea de realización de los valores se sublima en Parsons en una jerarquía abstracta que asegura *a priori* que los sistemas parciales funcionalmente especificados no obren los unos sobre los otros de una forma arbitraria, sino sólo en el sentido de una determinación cultural fijada por el esquema cuatrifuncional: *pattern maintenance, integration, goal attainment, adaptation*. Para Parsons, como para Weber, Geertz, Berger y Castoriadis la cultura representa el conjunto de «*patterns of meaning*» que configuran una visión del mundo, por una parte, y unos modos de clasificación y de representación y de fabricación, es decir, esos *patterns* tienen una dimensión imaginaria y una dimensión identitaria, que están presentes *en el resto* de estructuras y procesos sociales. Así, por ejemplo, «el tráfico económico regulado a través de mercados sólo puede consolidarse si, con independencia de características de la personalidad como son el egoísmo o la capacidad de autoafirmación, el patrón racional de orientación que es la acción racional con arreglo a fines se torna vinculante *en tanto que valor cultural*, es decir, justo como patrón de decisión, y queda asentado sobre una base ética»<sup>44</sup>.

En la perspectiva de una historia evolutiva, todos los *nuevos tipos de estructura*, bien surjan por difusión o endógenamente, son avances (*breakthroughs*); ellos son innovaciones que fundamentalmente cambian las relaciones entre las unidades. Todos ellos configuran «universales evolutivos»<sup>45</sup>, desarrollos organizacionales suficientemente importantes para promover la evolución, no emergiendo una sola vez, sino apareciendo en varios subsistemas operando bajo condiciones diferentes. En la evolución social general se consigue la función de estabilización a través de la *diferenciación* de los sistemas sociales<sup>46</sup>, y eso

41. P. FUCHS, «Vaterland, Patriotismus und Moral. Zur Semantik gesellschaftlicher Einheit» en *Zeitschrift für Soziologie*, 2, 1991, 89-103; R. V. DÜLMEN, *Die Gesellschaft der Aufklärer*, Frankfurt/M, 1986; J. HABERMAS, *Eine Art Schadenabwicklung*, Frankfurt/M, 1987, 159-79; H. KLEGER, «Verfassungspatriotismus und Demokratie» en P. BREITLING, W. REESE SCHÄFFER (eds.), *Universalismus, Patriotismus und die Neue Einheit der Deutschen*, Frankfurt/M, 1991, 108-27.

42. T. PARSONS, «Durkheim's Contribution to the Theory of Integration of the Social Systems» en *Sociological Theory and Modern Society*, Nueva York, 1967, 335; *La estructura de la acción social*, Madrid, 1968, vol. 1, 467-507.

43. T. PARSONS, *Societies*, 1966, 16; *The System of Modern Societies*, 1971, 14; agradezco el estupendo comentario hermenéutico sobre los valores en Parsons que me proporcionó Harald Wenzel, comentario asumido en su texto: *Die Ordnung des Handelns*, Frankfurt/M, 1991.

44. J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, vol. 2, 1987, 319.

45. T. PARSONS, «Evolutionary Universals» en *Sociological Theory and Modern Society*, Nueva York, 1967, 491 s.

posibilita mantener y reproducir los avances en el marco de sistemas diferenciados y entornos particulares. Esta función puede ser superada por un cambio en la forma de diferenciación del sistema (que va de la diferenciación segmentaria, a través de la diferenciación estratificacional a la diferenciación funcional). Así se *incrementa la complejidad* del entorno externo como del entorno interno de los sistemas sociales y se crea la condición para la construcción y el mantenimiento de avances evolutivos más improbables. Sobre este particular volveré más adelante cuando tematice la dinámica de la temporalidad histórica. En el incremento de complejidad, según Luhmann, comparecen tanto la posibilidad de producir ventajas como desventajas, es decir, *el azar*, a diferencia de Parsons, determina el plexo de posibilidades evolutivas. Algunas de las manifestaciones de este proceso de diferenciación son claramente visibles en:

1. Como resultado del proceso de racionalización de estructuras de conciencia, llamado «desencantamiento del mundo» por Weber, la religión se privatiza y especializa su mensaje<sup>47</sup>.
2. El surgimiento de territorialidades o identidades colectivas estado-nacionales<sup>48</sup>, como producto de la descomposición de los imperios.
3. La separación de la propiedad en relación con las responsabilidades religiosas, militares y políticas y la emergencia del espacio social del mercado y el sistema capitalista basados en la aceptabilidad de la prosecución individual del lucro<sup>49</sup>.
4. La separación entre la hacienda doméstica y la industria, basada ésta en la «organización racional capitalista del trabajo formalmente libre»<sup>50</sup>.
5. Un nuevo énfasis sobre el individuo<sup>51</sup>.
6. Y, al mismo tiempo, el surgimiento de tecnologías sociales para el control externo del individuo, así como de autorestricciones de los efectos y de las emociones<sup>52</sup>.
7. La aprobación de la «curiosidad» como motivo legítimo para la prosecución del conocimiento, y la especialización de la ciencia sobre la base de rigurosas técnicas cuantitativo-hipotético-experimentales<sup>53</sup>.
8. La diferenciación del arte en relación con funciones cívicas y religiosas<sup>54</sup>.

46. N. LUHMANN, *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Frankfurt/M, vol. 1, 1981, 43-4.

47. Th. LUHMANN, *Die Unsichtbare Religion*, Frankfurt/M, 1991.

48. Ch. TILLY, (ed.), *The Formation of Nation-States in Europe*, Princeton, NJ, 1975; *Coerción, capital y los Estados europeos, 990-1990*, Madrid, 1992.

49. K. POLANYI, *The Great Transformation*, Boston, 1970 (hay traducción española: *La gran transformación*, Madrid, 1989); A. O. HIRSCHMANN, *Las pasiones y los intereses*, México, 1978.

50. Ver nota supra: Diferenciación asumida por Parsons y por M. Weber.

51. E. DURKHEIM, *La división...*, Madrid, 1982; A. DE TOCQUEVILLE, *On Society, Democracy and Revolution*, D. LEVINE (ed.), Chicago, 1980.

52. N. ELIAS, *El proceso de la civilización*, México, 1987; M. FOUCAULT, *Vigilar y castigar*, Madrid, 1977.

53. S. TOULMIN, *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago, 1990, 89-139.

54. M. WEBER, *El político y el científico*, Madrid, 1975, 216-17.

9. La imposición de limitaciones constitucionales sobre el ejercicio del poder político, y últimamente la «inclusión» de la totalidad de la población adulta en procedimientos electorales<sup>55</sup>.
10. Un desplazamiento del matrimonio de consideraciones religiosas y políticas hacia el amor romántico o pasional y hacia la elección personal, y un encogimiento de la unidad de parentesco básica que tiende hacia la familia pequeña, nuclear y crecientemente unigeneracional<sup>56</sup>.
11. El nacimiento de la escolarización universal, laica y públicamente obligatoria<sup>57</sup>.
12. La positivización del derecho o el cambio en la base de la legalidad, pasando del derecho natural a los procedimientos formales para cambiar los códigos legales de una manera ordenada<sup>58</sup>.
13. Una separación entre la esfera de la moralidad y la esfera de la legalidad<sup>59</sup>.
14. La expansión simultánea de las esferas pública y privada, delimitando espacios sociales diferenciados<sup>60</sup>.

### 3. La dinámica de la racionalización sociocultural occidental

Max Weber es quien con mayor éxito ha descrito esta dinámica sociocultural, que es otra manera posible de responder a la pregunta de cómo evoluciona la sociedad. De su obra podemos entresacar varios sentidos del concepto de racionalización.

1. La condición de posibilidad que nos permite hablar de racionalización es la «*Entzauberung der Welt*» (desencantamiento del mundo), una nueva configuración del mundo, nuevo «*framing*» que impone un nuevo orden coherente y sistemático sobre un conjunto caótico de diferentes situaciones, creencias, experiencias, alternativas de acción, etc. Los fundamentos metasociales dejan paso a los umbrales de plausibilidad obtenibles «desde abajo», en la inmanencia de pretensiones de validez sujetas a crítica y argumentación<sup>61</sup>.
2. Como consecuencia de la nueva cosmovisión moderna, se hace posible el despliegue de la racionalidad instrumental, de la posibilidad de elegir los medios más eficaces para realizar unos objetivos predefinidos, así como de

55. C.B. MACPHERSON, *The Life and Times of Liberal Democracy*, Madrid, Nueva York, 1981.

56. N. LUHMANN, *Liebe als Passion*, Frankfurt/M, 1982; P. L. BERGER, B. BERGER, *The War Over the Family*, Nueva York, 1984.

57. E. DURKHEIM, *Educación y sociología*, Barcelona, 1975.

58. M. WEBER, *Economía y sociedad*, México, 1978; N. LUHMANN, *Legitimation Durch Verfahren*, Frankfurt/M, 1983.

59. N. LUHMANN, op. cit., 9-55; *The Differentiation of Society*, Nueva York, 1982, 122-23.

60. A.O. HIRSCHMANN, *Interés privado y acción pública*, México, 1986.

61. F.H. TENBRUCK, «Das Werk Max Webers» en *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 1975, nº 27, 667 s. y 687; S. TOULMIN, «The Modern World View» en *Cosmopolis*, Chicago, 1990, 89-139; H. BLUMENBERG, *The Genesis of the Copernican World*, Cambridge, Mass, 1987, 617-87.

determinar las *intenciones* de las acciones de los actores y las consecuencias de tales acciones (las deseadas y las no deseadas, aunque estas últimas de forma más improbable) como señala la teoría de la *rational choice*<sup>62</sup>.

3. La incorporación de la racionalización cultural, a través de la acción social, en instituciones da lugar a la economía capitalista, a la burocracia y a la ciencia empírica profesionalizada, que no son sino *objetivaciones* del racionalismo específicamente occidental<sup>63</sup>.

Para dar cuenta de la dinámica de la racionalización me voy a fijar en tres grandes transformaciones<sup>64</sup> sociohistóricas que configuran lo específico del racionalismo occidental a diferencia del islam, del antiguo cristianismo, del antiguo judaísmo, del budismo, del confucianismo y del taoísmo. La primera gran transformación que se da en Europa occidental va del siglo XI al siglo XIII y hace referencia a las condiciones históricas «externas» previas para el capitalismo industrial burgués moderno. La segunda gran transformación que va del siglo XVI al siglo XVIII, hace referencia a las condiciones históricas «internas» previas para el capitalismo industrial burgués moderno. La tercera gran transformación tiene lugar en los siglos XIX y XX con el triunfo del capitalismo empresarial y su organización del trabajo formalmente libre, basado en fundamentos mecánicos y «emancipado» de las infraestructuras éticas y religiosas que tuvieron un papel fundamental en su gestación.

### 3.1. Primera transformación «externa».

#### *Las tres revoluciones: papal, feudal y urbana*

Esta transformación es el producto de tres «revoluciones» —papal, feudal y urbana— que interactúan de forma combinada. La «revolución» papal se manifiesta en la emergencia de una *civilización unitaria cristiana* donde se interpenetran aspectos externo-intramundanos con aspectos interno-espirituales dentro de la conexión entre la iglesia universal y el imperio romano, y más tarde en el nuevo unitarismo (germano y romano) de la iglesia territorial y la autoridad patrimonial. Como afirma Harold J. Berman: «Contrariamente a las ideas modernas de la separación de la iglesia y del Estado, la iglesia en el año 1000 no era concebida como una estructura visible, corporativa y legal frente a la autoridad política, sino que la iglesia, la *ecclesia*, era concebida como el pueblo cristiano, *populus christianus* que era gobernada por ambos, gobernantes clericales y sacerdotes (*regnum et sacerdotium*)»<sup>65</sup>. Con la revitalización de la

62. H. WIESENTHAL, «Rational Choice» en *Zeitschrift für Soziologie*, 6, diciembre de 1987, 434-449.

63. M. WEBER, *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, vol. 1, 1983, 11-23.

64. Me ha sido de gran utilidad el esquema interpretativo de W. SCHLUCHTER, «Religion, politische Herrschaft, Wirtschaft und bürgerliche Lebensführung. Die okzidentale Sonderentwicklung» en *Religion und Lebensführung*, Frankfurt/M., 1988, vol. 2, 419 s. Igualmente me han sido de gran utilidad los estudios sobre imágenes directrices en la modernidad y el estudio de las existencias, las experiencias y las expresiones en la modernidad realizado por B. NELSON, *On the Roads to Modernity*, Totowa, NJ, 1981.

idea de imperio a través de la instauración del Sacro Imperio Romano, más tarde germánico, gana fuerza la idea de una iglesia universal. El desarrollo hacia una cultura unitaria cristiana externa e interna alcanzó su cumbre bajo la reforma de Gregorio VII. Se desarrolló una *nueva relación* entre Estado e iglesia, donde aquél hizo suyos los fines espirituales vitales y las normas cristianas, su estructura se conectó con la de la iglesia, y la vida social general se acomodaba bajo las normas de la iglesia, mediata o inmediatamente<sup>66</sup>. La reforma gregoriana institucionalizó el Evangelio como la constitución de un marco universal para la salvación de todos los seres humanos, como un estado espiritual, posibilitado por la *Einheitskultur* de la iglesia<sup>67</sup>, a través de una eclesialización (*Verkirklichung*), de una cristianización del mundo europeo occidental. Este proceso de eclesialización se manifiesta para Weber, especialmente, en que la ascética del monje es idónea para aprovechar su trabajo al servicio de la autoridad hierocrática, de la misión externa e interna<sup>68</sup>. Este proceso de inclusión, en el sentido de Parsons, supone que «el monacato es la tropa escogida de los virtuosos religiosos dentro de la comunidad de los creyentes»<sup>69</sup>, ya que en el monacato occidental, el trabajo, como medio ascético, fue desarrollado de forma más consecuente y universal que en ningún otro lugar<sup>70</sup>, así el monje aparece como el primer especialista (*Berufsmensch*). Además la «revolución» papal señala el camino de una creación del Derecho a través de una reglamentación racional, en la forma de un derecho canónico (un derecho sagrado formal racional) y también en la forma de una iglesia corporativo-carismática (un instituto burocrático relativamente racional).

La «revolución» feudal crea la sociedad de caballeros con su modo de vida *unificado* intramundano, de dentro hacia afuera a través de la verificación del propio honor en el seno de relaciones entre señores y vasallos, y ante todo crea la idea de autoridad política de carácter contractual. El feudalismo es un «caso límite» de la estructura patrimonial en el sentido de la estereotipación y fijación de las relaciones entre los señores y los vasallos<sup>71</sup>. Las relaciones feudovasalláticas se fundan en *contratos*, en el estatus contractual de hermandad en torno a un derecho desigual, que fundamenta obligaciones de lealtad bilateralmente. En la medida en que este derecho contractual fue delimitado, situando al señorío como hereditario o como fondo de suministro de miembros del estamento y a los señores bajo prestaciones obligatorias, perdió el «sistema» sus notas originarias «personalistas», incrementándose, sin embargo, sus cualidades jurídicas contractuales particulares. Desde el punto de vista histórico-gené-

65. H.J. BERMAN, *Law and Revolution. The Formation of the Western Legal Tradition*, Cambridge, Mass, 1983, 91.

66. E. TROELTSCH, *The Social Teaching of the Christian Churches*, Nueva York, 1960, vol. 1, 216-17.

67. E. TROELTSCH, op. cit., 379-82.

68. M. WEBER, *Economía y sociedad*, México, 1978, 897-8.

69. M. WEBER, op. cit., 900.

70. M. WEBER, op. cit., 900.

71. M. WEBER, op. cit., 810.

tico fue muy importante la penetración en todo el sistema del espíritu de una garantía de la posición ocupada por el feudatario mediante un *contrato bilateral*, garantía que iba más allá de la mera concesión de privilegios por el señor y que, por otro lado, no estaba como la apropiación de las prebendas, condicionada por circunstancias puramente materiales. Pues se trata de lo que hace que la estructura feudal —frente al dominio patrimonial puro, basado en la coexistencia por un lado, de la doble vinculación por la tradición y por los derechos apropiados, y por el otro del libre albedrío y gracia del señor— se aproxime a una organización jurídico-pública por lo menos relativamente *constitucional*. El feudalismo significa una «división de poderes»<sup>72</sup>. La relación feudal en su fase más desarrollada reunió en forma muy peculiar los elementos aparentemente más antagónicos: Por una parte, las relaciones de fidelidad rigurosamente personales; por otra, la determinación contractual de los derechos y deberes y su objetivación por la vinculación con una fuente de rentas concretas<sup>73</sup>.

La «revolución» urbana supone el desarrollo del concepto de corporación mundana y el «nacimiento» de una burguesía urbana. A diferencia de todos los desarrollos urbanos, el desarrollo urbano medieval condujo a una innovación *revolucionaria*<sup>74</sup>, a una federación urbana autónoma y autocéfala organizada según códigos instituidos. Esta asociación de hermandad tiene un carácter *burgués y antifeudal*. Esta autonomía y autocefalia urbanas se manifiesta en el despliegue de un marco para la propia acción política, para la proclamación del propio derecho, de juzgados propios y funcionarios de la Administración propios, autoridad para la recaudación de impuestos, derecho mercantil propio, policía y comercio propios, política económica propia basada en la regulación autónoma formal y material de la economía y la atracción de las capas no burguesas urbanas hacia la dependencia económica de la ciudad<sup>75</sup>. Ahora bien, el desarrollo de estos ámbitos sociales *dentro* de un principio de organización y legitimación que conlleva la *ruptura* con el derecho de los señores feudales es lo novedoso de esta revolución. La ciudad medieval autónoma y autocéfala trae consigo la idea de una institución política, bajo una legitimación democrática e intramundana (no supramundana como en la *Einheitskultur* de la «revolución» papal), frente a las asociaciones hierocráticas y feudales. La ciudad tiene la cualidad de ser una federación de «ciudadanos» (que comparten un derecho) *socializada según un código institucionalizado*<sup>76</sup>. El ciudadano (habitante de la ciudad) con su sentido para la *función* y el caballero con su sentido para *ser* son los portadores de dos imágenes del mundo con sus correspondientes estilos de vida que no son asimilables<sup>77</sup>. Donde el modo de vida burgués fun-

72. M. WEBER, op. cit., 821.

73. M. WEBER, op. cit., 814.

74. M. WEBER, op. cit., 955 s.

75. M. WEBER, op. cit., 1014.

76. W. SCHLUCHTER, *Religion und Lebensführung*, Frankfurt/M, 1988, vol. 2, 464-5.

77. W. SCHLUCHTER, op. cit., 465.

ciona de acuerdo a su propio derecho, se produce la «afinidad electiva» no con el modo de vida caballeresco sino con lo monástico y con el funcionariado eclesiástico. La creciente autoridad de los gremios condujo a una aguda estructuración estamental *urbana interna* conectada a la monopolización de las actividades económicas. La constitución de los gremios como un sistema de desigualdad estamental tuvo dos consecuencias de amplio alcance: ignoró las diferencias estamentales *urbanas externas* y sustituyó la asociación personal de linaje por la asociación *impersonal* de tipo profesional. La constitución de los gremios en su conjunto supuso un incremento de la posición de poder de lo urbano *interno* en el ámbito del comercio y de la industria, directamente vinculados en sentido moderno al estrato burgués<sup>78</sup>. «La ciudad medieval representó bajo el señorío de los gremios una organización mucho más orientada en la dirección de la adquisición mediante una economía racional que cualquier ciudad de la antigüedad mientras duró la época de la *polis* independiente»<sup>79</sup>.

Sólo porque existieron estas precondiciones históricas, pudo la segunda gran transformación, que describiré a continuación, desplegarse en el mundo social. La convicción racional, la racionalización del modo de vida y un *ethos* económico racional configuran el umbral de una segunda transformación que se extiende del siglo XVI al siglo XVII, configurando una fusión (*interna*) ética del modo de vida burgués.

### 3.2. Segunda transformación «interna»:

#### *La fusión ética del modo de vida burgués*

En la «Psicología» weberiana de las imágenes del mundo<sup>80</sup> y del modo de vida burgués no se trata de una psicología del impulso de ganancia, sino de la génesis de una representación que a través de la acción orientada a la ganancia sirve a una cuestión suprapersonal, se trata de una representación del deber ético, a través de la cual es determinada la vida *en su conjunto*, tanto la profesión como el tiempo libre, así como la vida de todos los participantes en ese cosmos poderoso, los empresarios y los obreros, en el sentido de una restricción *autoimpuesta*. Se trata de una «*rationale Temperierung*» de los hechos psíquicos<sup>81</sup> que anteriormente eran considerados como impulsos de ganancia, pasiones<sup>82</sup>, vicios privados<sup>83</sup>. El «espíritu» que anima al «nuevo estilo» del empresario y del trabajador requiere una investigación «desde el interior» del alma huma-

78. M. WEBER, op. cit., 1029-30.

79 M. WEBER, op. cit., 1042.

80. Este concepto ha sido reelaborado por Pierre BOURDIEU en su obra *La distinción*, Madrid, 1988, en el concepto de «*habitus*» como inconsciente colectivo de clase, que entmarca, clasifica, y valora las producciones culturales del sentido de forma dinámica.

81. W. SCHLUCHTER, op. cit., 478.

82. A. O. HIRSCHMANN, *Las pasiones y los intereses*, México, 1978, 38 s.

83. B. MANDEVILLE, *La fábula de las abejas*, México, 1982, 21.

na ubicada en la modernidad occidental. La pregunta que interroga por el sentido profundo de la acción humana es: ¿Cómo se podía *querer ser* (éticamente), sin *tener que ser* (naturalmente) un especialista en torno a un modo sistemático de vida, a través de una autorrestricción? El impulso psicológico guiado por la *posibilidad* de salvación se inscribe en una imagen religiosa del mundo que orienta el «de que», el «hacia que» y sobre todo el «cómo» podía ser «redimido» el hombre<sup>84</sup>. La salvación de un mal radical y de la esclavitud del pecado y la consecución de la bienaventuranza eterna en el seno de un Dios paternal, a través de la verificación (*Bewährung*) de la fe en la actividad mundana<sup>85</sup> constituyen la *unidad simbólica* que articula la relación entre Dios, hombre y mundo<sup>86</sup>. En el capitalismo originario, dentro del protestantismo ascético se produce una conexión entre el destino de la cura (la posibilidad contingente de la salvación) religiosa y el destino económico que dentro de la iglesia medieval se había producido. Surge una nueva integración social posibilitada por la «afinidad electiva» (*Wahlverwandschaft*) entre religión y economía. Esta *nueva unidad* superadora de la vieja unidad de la concepción unitaria del mundo cristiano medieval (religión-política) vincula la posibilidad de salvación religiosa con la ascética profesional intramundana. El rechazo religioso del mundo, como cosmos religioso sin valor, tiene su contraparte en la praxis intramundana sistemática como medio para superar la contingencia de la situación límite de no saberse elegido o condenado, sin la mediación de los sacramentos ni de la confesión. Las virtudes *burguesas* fundamentales son: la industriiosidad, la disciplina, la utilidad, la frugalidad y la honestidad<sup>87</sup>. El espíritu del capitalismo temprano origina una conexión entre el alma del empresario y el alma del burgués que se manifiesta en un estilo de vida (*Lebensführung*) unitario. El éxito en el ejercicio de la *profesión* se identifica con el *sentido* en la vida. La posición particular del protestantismo ascético, en particular del calvinismo, frente al judaísmo y al catolicismo resulta de una radicalización de la necesidad de verificación (*Bewährung*) de la fe en la vida práctica. Esto conlleva conseguir en la lucha diaria la *certeza subjetiva* de la propia salvación y justificación; en lugar del pecador humilde y abatido al que Lutero otorga la gracia si confía arrepentido en Dios, se cultivan ahora esos «santos» seguros de sí mismos y el *trabajo profesional incesante* aparece como el único modo de ahuyentar la *duda* religiosa y de obtener la seguridad subjetiva del propio estado de gracia<sup>88</sup>. Esta *Bewährung* tiene dos aspectos: ideacional e institucional. El aspecto *ideacional* depende del acoplamiento entre la idea de verificación y la idea de predestinación, que encuentra su juntura en un determinado concepto de Dios. Éste representa una voluntad abso-

84. M. WEBER, *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid, 1983, vol. 1, 204-5.

85. M. WEBER, op. cit., 102.

86. J. BERRIAIN, «Cosmovisión, contingencia y religación» en *Anthropos*, 153, 1994, 55-63.

87. Como ha puesto de manifiesto Max Weber en *La ética protestante*, retomando ideas de B. Franklin, y también Werner Sombart en *El burgués*.

88. M. WEBER, op. cit., 91-92.

luta y soberana, cuya gracia es gracia pura no merecida<sup>89</sup>. La ley de Dios es la ley de su propia gloria, que es servida por la gratitud de la bienaventuranza no merecida de los elegidos y por la miseria de la desesperación de los condenados<sup>90</sup>. Su plan para el mundo no ha sido turbado por la voluntad de la criatura y la salvación no consiste en la restauración de la beatitud universal a todas las criaturas a través del milagro de la redención<sup>91</sup>. El aspecto *institucional* se relaciona con el rol de los sacramentos y el instituto de la gracia, en el sentido de que la pretensión carismático-salvífica ha sido desencantada, desmágicizada. Los sacramentos no son medios para alcanzar la gracia, sino simples *externa subsidia* de la fe. La radicalización ideacional rompe las ideas de reciprocidad ética que posibilitaban institucionalmente la exoneración periódica de conductas éticamente reprobables. Se tiene que desear únicamente los mandamientos éticos *ad majorem dei gloriam*, dicho de forma secularizada, no bastan las buenas obras aisladas, sino sólo aquellas que forman parte del sistema de un modo de vida unificado y metódico al servicio de Dios, esto es, al servicio de un valor suprapersonal, al que se tiene que plegar la voluntad humana incondicionalmente. Cuando esta imagen del mundo es adoptada por los laicos, su vida económica es considerada como el ámbito éticamente relevante de verificación<sup>92</sup>. Aquí radica la «revolución» del estilo de vida burgués originario, a cuya base está una motivación religiosa. La esfera de la comprobación es el trabajo profesional incesante en este mundo, en definitiva, el *dominio del mundo*<sup>93</sup>, frente al «vuelo sobre el mundo»<sup>94</sup>, aparece como la infraestructura imaginaria y el horizonte de desarrollo del capitalismo. El hombre, como una herramienta<sup>95</sup> de Dios, actúa en el mundo, en el seno de una *tensión interna* entre el «otro mundo» y «este mundo», entre la perfección y la contingencia, tensión que es *mediada* por una continua comprobación de la fe en medio de una ascesis profesional intramundana, ya que el radical desencantamiento del mundo no ha dejado otro camino a la «sutura» de la dualización dramática del mundo. La atmosfera en la que ocurre esto es la de una «inhumanidad patética» asociada a un aislamiento y un «individualismo sin ilusión y pesimista»<sup>96</sup>. Sombart<sup>97</sup> detecta que el espíritu capita-

89. E. TROELTSCH, *The Social Teaching of the Christian Churches*, Nueva York, 1960, vol. 2, 582.

90. E. TROELTSCH, op. cit., 582.

91. E. TROELTSCH, op. cit., 582.

92. El protestantismo ascético también acentuó la verificación de la fe en el ámbito de la política como lo ha puesto de manifiesto Michael WALZER, *The Revolution of the Saints. The Origins of Radical Politics*, Cambridge, Mass, 1960, 31-66.

93. M. HORKHEIMER, Th. W. ADORNO, *La dialéctica de la Ilustración* (1944) y C. CASTORIADIS, *La institución imaginaria de la sociedad* (1975) han demostrado las consecuencias perversas de este tipo de racionalismo orientado hacia la dominación instrumental.

94. M. WEBER, *Ensayos...*, vol. 2, 350.

95. M. WEBER, *Ensayos...*, vol. 1, 90.

96. M. WEBER, op. cit., 83; 1. DUMONT, «A Modified View of our Origins: The Christian Beginnings of Modern Individualism» en M. CARRITHERS (ed.), *The Category of the Person*, Cambridge, 1985, 93 s.

lista de los primeros tiempos (descrito arriba) es completamente ajeno al sistema económico de nuestros días.

### 3.3. Tercera transformación: La jaula para una nueva servidumbre

Según Sombart el burgués del capitalismo temprano y el burgués del capitalismo desarrollado presentan dos estilos de vida bien diferenciados<sup>98</sup>. El burgués del viejo estilo considera al hombre como medida de todas las cosas (*omnium rerum mensura homo*), sin embargo, el sujeto económico del capitalismo desarrollado sitúa a la ganancia, al negocio en lugar del hombre como valor central. Las virtudes burguesas en las que vivió el burgués del viejo estilo se han convertido en instrumentos funcionales del mecanismo de mercado. En el capitalismo temprano el empresario hace el capitalismo, en el capitalismo desarrollado y tardío, el capitalismo, el sistema hace al empresario y al obrero. Aquí es donde se sitúa el diagnóstico marxista en términos de *reificación*. La ascesis profesional «emprendió» la tarea de actuar sobre el mundo y transformarlo; con ello los bienes exteriores de este mundo alcanzaron un poder creciente y al cabo irresistible *sobre* los hombres, un poder que no ha tenido semejante en la historia. Hoy, su espíritu se ha evaporado fuera de esta envoltura, quien sabe si definitivamente. El capitalismo victorioso, descansando como descansa en fundamentos mecánicos, ya no necesita en todo caso de su sostén (la ética religiosa, el espíritu)<sup>99</sup>. La racionalidad ascética quedó suplantada por una concepción pesimista, pero nada ascética, como es la representada por *La fábula de las abejas* de B. Mandeville, según la cual, los vicios individuales pueden ser en determinadas circunstancias ventajosos para la colectividad<sup>100</sup>. Aquí Weber interpreta la dinámica social última del capitalismo dentro de una mitología moderna, que extrae la gramática profunda del *Fausto* de Goethe, quien postula que el *destino* «quiere siempre el *mal* y constantemente crea el *bien*»<sup>101</sup>, como efecto no pretendido y no deseado. En *La ética protestante*, Weber invierte los términos, pero el resultado es el mismo: el juego del destino<sup>102</sup>, que transforma el «manto sutil» religioso en una «jaula de hierro». El capitalismo desarrollado, *como sistema*, crea sólo los hombres que precisa para su funcionamiento, el trabajador y el empresario. Mientras que el puritano dentro de un mundo secularizado *quería* ser un *Berufsmensch*, «nosotros *tenemos* (por imperativo funcional) que serlo»<sup>103</sup>. El capitalismo triunfante conduce a una «nueva esclavitud»<sup>104</sup>, diferente de la antigua, ya que sus cadenas son doradas<sup>105</sup>. Su signo es una petrificación mecanizada orlada de una especie de aga-

97. W. SOMBART, *El burgués*, Madrid, 1972, 352.

98. W. SOMBART, op. cit., 163-95.

99. M. WEBER, op. cit., 165-66.

100. M. WEBER, *Historia económica general*, México, 1942, 309.

101. M. WEBER, *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, Madrid, 1985, 40-41.

102. M. WEBER, *Ensayos...*, vol. 1, 156.

103. M. WEBER, op. cit., 165.

104. M. WEBER, *Escritos políticos*, México, 1982, vol. 2, 396.

rrotada petulancia y una monomaniaca autoimportancia. El hombre *renuncia*, poco a poco, a la «universalidad fáustica de lo humano», y se acomoda, cada vez más, a la «limitación del *Berufsmensch*», y ya no es posible hablar de una afinidad electiva entre ese comportamiento «crematístico» y una determinada «concepción unitaria del mundo»<sup>106</sup>. El «paraíso perdido» de Milton se termina por una llamada a la acción en el mundo, contraria al espíritu de la *Divina Comedia*. El «último hombre» de esta cultura aparece como «especialista sin espíritu, hedonista sin corazón»<sup>107</sup>. El destino, de forma no intencional, no revolucionariamente, ni con la conciencia, ni con la voluntad de un sujeto, produce este proceso, como encadenamiento de circunstancias, como acontecimiento evolutivo sin sujeto<sup>108</sup>. Podemos decir que en el capitalismo desarrollado se produce el relevo del individuo burgués por el tipo del «trabajador» (*Fachmensch ohne Geist*), ya que la figura del «trabajador» moviliza el mundo hoy, «en un tiempo de espaldas a Dios y sin profetas»<sup>109</sup>, el «trabajador» no tiene conciencia de clase, ni de clase media, ni de clase alta, ni de clase baja. «La técnica no es un instrumento del progreso, sino un medio para la movilización del mundo por la figura del trabajador»<sup>110</sup>, que agrupa tanto a obreros como a empresarios, a trabajadores manuales como a los de «cuello blanco». La producción se rige por la significación imaginaria de la necesidad continuamente renovada de una aceleración mayor<sup>111</sup>. Aquí son similares los diagnósticos de Ernst Jünger en *El trabajador* y de Karl Marx en *El capital*. El estilo de vida del «trabajador» aparece como desimplicado de cualquier religación, la *funcionalidad* del mercado actúa como una racionalidad instrumental que proviene del *exterior*, que es *indiferente*<sup>112</sup> ante valores y creencias (no traducibles funcionalmente). Sobre «el trabajador» se impone ahora una «abstracción lógico-funcional» vehiculada por el dinero que actúa como «substituto técnico de Dios»<sup>113</sup> desprovisto de su función simbólica y volcado en su función diabólica. «El trabajador» se disuelve en el *anonimato*<sup>114</sup> de su rol, separado de la persona, desecada su urdimbre ecopática y domesticada su capacidad de protesta.

Una vez que he analizado las precondiciones históricas, tanto externas como internas, que configuran la dinámica específica de racionalización sociocultural occidental voy a analizar cómo se manifiesta tal racionalización en diversos ámbitos sociales: societal, cultural y personal.

105. W. SCHLUCHTER, *Aspekte Bürokratische Herrschaft*, Frankfurt/M, 1985, Introducción.

106. M. WEBER, *Ensayos...*, vol. 1, 166.

107. M. WEBER, *op. cit.*, 166.

108. D. HENRICH, C. OFFE, W. SCHLUCHTER, «Max Weber und das Projekt der Moderne», en Max WEBER, *Ein Symposium*, C. NEUSS, J. KOCKA, (eds.), Munich, 1988, 158.

109. M. WEBER, *El político y el científico*, Madrid, 1975, 226; y también ver P. J. K. PEUKERT, *Max Webers Diagnose der Moderne*, Gotinga, 1989, 5-11.

110. E. JÜNGER, *El trabajador*, Barcelona, 1990, 177.

111. A. GÖRZ, *Metamorphose du Travail*, París, 1988, 138 s.

112. G. LOHMANN, *Indifferenz und Gesellschaft*, Frankfurt/M, 1990, 26, 210, 214.

113. K. BURKE, *On Symbols and Society*, Chicago, 1989, 168-76.

### 3.4. El racionalismo instituido e instituyente

#### A. *Ámbito sociopolítico: Estado nación, empresa capitalista e industrialización de la guerra*

El desarrollo de los Estados nación presupone la disolución de las relaciones básicas campo-ciudad presentes en los Estados tradicionales y comporta la emergencia de unos órdenes administrativos de alta intensidad. Las «sociedades» son modernas en cuanto que son Estados nación, que existen dentro de un sistema de Estados nación<sup>115</sup>. El Estado nación se manifiesta como un conjunto de formas institucionales de gobierno, que mantienen un monopolio administrativo sobre un territorio con unas «borderlines» demarcadas<sup>116</sup>. Su gobierno se ejerce con arreglo a la legalidad del derecho y tiene el control (monopolio) de los medios de *violencia* externa e interna<sup>117</sup>. Hoy día, vivimos dentro del espacio social de una economía capitalista mundial<sup>118</sup>, que tiene su origen en el siglo XVI, y en un orden político-militar de Estados nación anárquicamente organizados. La coordinación administrativa interna de los Estados nación depende desde el comienzo de condiciones reflexivamente establecidas que tienen una naturaleza racional-burocrática. Los Estados nación disponen de un sistema centralizado y permanente de recaudación de impuestos, y asimismo disponen de una fuerza militar con mando centralizado. El «consenso social» dentro del Estado nación se garantiza por el recurso al derecho positivo, a la disciplina, a la vigilancia y a la violencia física. Si consideramos el proceso de construcción de los Estados nación según dos tipos de orientación<sup>119</sup>, por una parte, la orientación del estado hacia el espacio (adentro/afuera) y, por otra parte, el grado de orientación del Estado hacia el poder, se conformarán dos dinámicas sociales diferenciadas: una de ellas que apunta a una «estatalización de la sociedad civil» (Estados fuertemente militarizados, *Machtstaat*), que es el caso de Alemania; y la otra apunta a una «societarización del Estado» (a un fortalecimiento de la sociedad civil), que es el caso de Inglaterra. Esto se puede apreciar en el cuadro 1.

El capitalismo industrial tiene como núcleo organizativo a la empresa capitalista separada de la hacienda doméstica<sup>120</sup>, utiliza la contabilidad racional del capital, orienta sus decisiones de inversiones por las oportunidades que ofrece el mercado de bienes, de capital y de trabajo y organiza el trabajo, formalmente libre, desde el punto de vista de su eficacia<sup>121</sup>. El mundo moderno ha sido conformado a través de la intersección del capitalismo industrial y del sistema

114. M. NATANSON, *Anonymity*, Bloomington, Indiana, 1986, 23-45.

115. E. WALLERSTEIN, *Geopolitics and Geoculture*, Nueva York, 1991, 139-58.

116. A. GIDDENS, *The Nation-State and Violence*, Berkeley, 1987, 49 s.

117. M. WEBER, *Economía y sociedad*, México, 1978, 1056.

118. E. WALLERSTEIN, *The Capitalist World-Economy*, Nueva York, 1979, 1-37.

119. E. LEDERER, «Zur Soziologie des Weltkriegs (1915)» en *Kapitalismus, Klassenstruktur und Probleme der Demokratie in Deutschland (1910-1940)*, Gotinga, 1979, 119-44.

120. M. WEBER, *Economía y sociedad*, México, 1978, 75; T. PARSONS, *Societies*, Englewood Cliffs, NJ, 1966, 22.

Cuadro 1.

	Hacia fuera	Hacia adentro
Fuerte	Estado ofensivo <i>Machistaat</i>	Sociedad civil débil <i>Wehrpflicht</i> (Servicio militar obligatorio)
Débil	Estado defensivo	Sociedad civil fuerte

del Estado nación, según estrategias que varían en función de la intensidad de la *coerción* (en zonas de pocas ciudades y predominio agrícola, donde la coerción directa desempeñaba un papel importante en la producción) y en función de la intensidad del *capital* (en zonas de múltiples ciudades y de predominio comercial, donde prevalecían los mercados, el intercambio y una producción orientada al mercado)<sup>122</sup>. En secciones bien conocidas del primer volumen de *El capital* Marx tematiza la progresión del taller, que va de una división del trabajo entre destrezas artesanales a la manufactura y a la «maquinofactura». La intensificación de la producción a través de la concentración de fuerza de trabajo en las factorías y la aplicación de maquinaria a los procesos de trabajo son vistos como la culminación del desarrollo capitalista. Weber delinea la emergencia de la mecanización y de la manufactura en términos similares a Marx. En los escritos de Weber existe una conexión generalizada entre la burocracia, la empresa capitalista y la máquina dentro del Estado nación<sup>123</sup>.

El capitalismo industrial suministró los medios para la «industrialización de la guerra», pero las actividades e implicaciones del Estado nación están en el origen de este fenómeno. La guerra y su preparación empeñaban a los gobernantes en la labor de extraer los medios para la guerra entre los que poseían los recursos esenciales —hombres, armas, avituallamientos o dinero para comprarlos— y que se resistían a entregarlos sin fuertes presiones o compensaciones<sup>124</sup>. La «industrialización de la guerra» significa: *a*) La aplicación de técnicas de producción industrial al armamento, junto con la adaptación de nuevos modos de transporte y comunicación para propósitos militares. *b*) La profesionalización del ejército (servicio militar obligatorio), incluyendo el abandono del uso de mercenarios. *c*) La reorganización del cuerpo de oficiales. *d*) La supresión de los aspectos rituales y espectáculo de la guerra, quizás simbolizado por encima de todo en el rechazo de uniformes vivamente coloreados que

121. M. WEBER, *Historia económica general*, México, 1942, 265-67.

122. Ch. TILLY, *Coerción, capital y estados en Europa 900-1990*, Madrid, 1992, 39.

123. Aquí radica la diferencia con Marx. El Estado nación *se diluye* para Marx en la lógica autorreferencial de la economía capitalista mundializada o planetarizada.

124. Para un tratamiento del papel de la guerra en los orígenes del capitalismo tiene interés la monografía de W. SOMBART, *Krieg und Kapitalismus*, Munich/Leipzig, 1913 y para un análisis histórico de la correlación existente entre la constitución del ejército y del Estado tiene interés la visión de O. HINTZE, «Staatsverfassung und Heeresverfassung» en *Gesammelte Abhandlungen*, Leipzig, 1941, vol. 1, 42-73.

dan paso a los uniformes de camuflaje. e) La integración de las campañas de tierra, mar y aire en planes estratégicamente omniabarcantes. Se pasa de la guerra «limitada» a la guerra «total»<sup>125</sup>. Las corporaciones transnacionales pueden ejercer un poder económico inmenso y tienen la capacidad de influir las políticas públicas en sus planes de origen, pero hay algunos aspectos clave en los cuales su poder no puede rivalizar con el poder de los Estados. Los factores de *territorialidad*<sup>126</sup> y *control de los medios de violencia* son aquí determinantes. No existe ningún área sobre la faz de la Tierra, con la excepción parcial de las regiones polares, que no haya sido reclamada como esfera legítima de control por un Estado u otro. Todos los Estados nación modernos tienen un monopolio del control de los medios de violencia dentro de sus propios territorios. Los Estados no operan como máquinas económicas, sino como *actores* celosos de sus derechos territoriales, preocupados con defender las culturas nacionales, teniendo además implicaciones geopolíticas estratégicas con otros Estados o alianzas de Estados<sup>127</sup>. Las relaciones entre democracia, ejército y capitalismo se caracterizan por:

1. Todas las democracias originarias, como Inglaterra, Francia y Estados Unidos fueron y son *democracias defensivas* en el sentido de que ejército y democracia dentro de estos Estados nacionales conforman una simbiosis.
2. Entre los Estados nacionales existen enemigos y enemistades que configuran uno de los pocos «recursos naturales» que en la modernidad manifiestamente no han remitido, sino que son creados y recreados.
3. El concepto del Estado militar determina un consenso entre izquierda y derecha. La violencia militar se despliega contra el contendiente (enemigo) de la nación; nunca al servicio de la propia causa. Socialistas, comunistas, liberales, capitalistas, socialdemócratas, todos ellos comparten esta «militancia» de la sociedad.
4. La disuasión nuclear ha impedido hasta ahora lo peor, recurriendo a una política de contención mutua durante la guerra fría.
5. El monopolio de la autoridad militar presta al Estado autoridad y soberanía a las que el parlamento y el derecho agregan legitimidad. Sin esta autoridad sería el Estado como un eunuco en busca de esposa.
6. Los Estados soberanos son edificios de poder que no conocen o reconocen sobre ellos ninguna autoridad y que despliegan una amenaza *latente* entre ellos.
7. No obstante, la necesidad de la organización de la autoridad militar es equilibrada con la contranecesidad de la democracia.

125. A. GIDDENS, *The Nation-State and Violence*, Berkeley, 1987, 223-4.

126. S. M. LYMAN, «Territoriality. A neglected Sociological Category» en M. SCOTT, *A Sociology of the Absurd*, Nueva York, 1974, 89-111.

127. A. GIDDENS, *The Consequences of Modernity*, Stanford, 1990, 72; K. J. RASLER, W. R. THOMPSON, *War and State Making. The Shaping of Global Powers*, Londres, 1989, 1-27.

*B. El ámbito cultural: la «Entzauberung der Welt»*

La dinámica de racionalización sociocultural occidental se explica por la significación cultural del «desencantamiento del mundo» (*Entzauberung der Welt*), que comienza con «las antiguas profecías judías y que, apoyado en el pensamiento científico heleno rechazó como superstición y sacrilegio la busca de todo medio mágico para la salvación»<sup>128</sup>.

Una primera nota característica del «desencantamiento del mundo» es la «fragmentación del arquetipo central»<sup>129</sup> en el nivel del mito, que en un principio era la perfección, la totalidad y podía ser «circunscrita» simbólicamente. Este símbolo de perfección, de totalidad, es el círculo, la esfera, el huevo, el mandala, el *rotundum-rotondo* de la alquimia. En «lo numinoso» descrito por Rudolf Otto<sup>130</sup>, como Misterio tremendo y a la vez fascinante es donde se ponía de manifiesto para el hombre primitivo la experiencia básica de sentido del yo en relación al *Self* (Sí mismo) y al mundo de forma *unificada*. La fragmentación de esta imagen primordial (de este arquetipo central) supone la separación entre el mundo y el *Self*, de lo exterior y de lo interior, de lo consciente y de lo inconsciente<sup>131</sup>. Esta fragmentación se pone de manifiesto en el «mito del héroe»<sup>132</sup>, que podemos ejemplificarlo en tres momentos fundamentales. Un primer momento en el que se muestran simbolismos de *indistinción o indiferenciación* «urobórica» en torno a la imagen primordial «madre-tierra-naturaleza-inconsciente»<sup>133</sup> representada por el ánima. Un segundo momento de *autoafirmación del yo* separado del «no-yo» (el *self*, el mundo y el inconsciente). Se produce una personalización de los contenidos que originariamente fueron transpersonales, la conciencia busca arrancar del inconsciente el contenido material de los arquetipos para satisfacer las necesidades de su propio sistema. Asimismo, se produce un agotamiento de los componentes emocionales (ánima) que incidían sobre el yo, y finalmente, a través de unos procesos de abstracción donde el inconsciente es representado primero como imagen, después como una idea, y por último es racionalizado como un concepto. El tercer momento se manifiesta como una *co(i)mplicación* de los momentos anteriores a través de una autotransformación, resurrección y sublimación de la experiencia del hombre en el mundo. Esto se pone de manifiesto en una implicación del yo con el *Self* (en un «regreso al centro»

128. M. WEBER, *Ensayos...*, vol. 1, 83.

129. E. NEUMANN, *Ursprungsgeschichte des Bewusstseins*, Frankfurt/M, 1984 (original de 1949), 256s.

130. R. OTTO, *Lo Santo*, Madrid, 1985, 14-78.

131. E. NEUMANN, «Mystical Man» en J. CAMPBELL, (ed.), *The Mystic Vision*, Princeton, NJ, 1968, 379.

132. E. NEUMANN, op. cit.; J. CAMPBELL, *The Hero of the Thousand Faces*, 1949; A. ORTIZ-OSÉS, *Mitología cultural y memorias antropológicas*, 1987, todos ellos han puesto de manifiesto la universalidad del proceso de *individuación* que recorre el mito del héroe.

133. J.J. BACHOFFEN, «Urreligion und Antike Symbol», en *Gesammelte Werke*, Basilea, 1943, vol. 2, 309; ver la excelente aplicación al caso vasco de A. ORTIZ-OSÉS, *El matriarcalismo vasco*, Deusto, 1979.

después de la «ruptura heroica») que la mitología describe como la unión de Osiris (dios del inframundo) con Ra (dios solar), como la «coimpliación» de las «sombras» con la «luz», de *animus* y de *anima*, del bien con el mal<sup>134</sup>.

La segunda nota característica del desencantamiento del mundo es la «fragmentación de la conciencia colectiva», de aquel primer mundo instituido de significado que se articulaba en torno a un Imaginario Social Central: mana, el karma, Yahvé, Jesús de Nazareth, etc. Esta fragmentación del centro simbólico sagrado da origen a una *comprensión descentrada del mundo*, donde el mundo externo (naturaleza), la comunidad social y la psique han sido diferenciados<sup>135</sup>. La posibilidad de «nuevos modelos de mundo»<sup>136</sup> en el ámbito ético permite distinguir entre: a) Un concepto de mundo que designa la totalidad de las relaciones interpersonales normativamente reguladas. b) Una actitud puramente ética en la que el agente puede obedecer y criticar normas. c) Un concepto individualista y universalista de persona, con los correlatos de responsabilidad moral, autonomía, culpa, etc. «Con ello la vinculación, impregnada de *pietas*, a los órdenes concretos de la vida consagrados a la tradición puede ser substituida por una libre orientación por *principios* universales»<sup>137</sup>. La posibilidad de «nuevos modelos de mundo» en el ámbito cognitivo permite distinguir entre: a) Un concepto formal de mundo para el ente en su conjunto<sup>138</sup>. b) Una actitud puramente teórica para hacer y discutir enunciados<sup>139</sup>. c) La formación de un yo epistémico libre de pasiones, prejuicios, etc.<sup>140</sup>. Así puede «superarse la fijación mítica a la superficie de los fenómenos concretos y ser substituida por una libre orientación por *leyes* generales que subyacen a los fenómenos»<sup>141</sup>. La objetivación social de esta racionalización se manifiesta en el derecho positivo y en la ciencia moderna.

En tercer lugar, la creciente sublimación del poder hechizante y aterrador de lo sagrado, al ceder validez los fundamentos metasociales, ante los umbrales de plausibilidad obtenibles «desde abajo», significa el advenimiento de una «gran profanización», en los términos de Daniel Bell, al perder la religión su monopolio cosmovisional. Esto conlleva: a) El «eclipse de la distancia», que significa la disolución de la distancia estética entre el ejecutante y el espectador, de la distancia entre el autor y la obra de arte. El «eclipse de la distancia» no es sólo espacial, sino temporal, insiste en el absoluto presente, en

134. G. SCHOLEM, «El Bien y el Mal en la Cábala» en A. ORTIZ-OSÉS (ed.), *Círculo Eranos. Arquetipos y símbolos colectivos*, Barcelona, 1994, 97-133.

135. J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, 1987, vol. 1, 281 s.

136. B. NELSON, *In the Roads to Modernity. Conscience, Science and Civilization*, Totowa, NJ, 1981, 6.

137. J. HABERMAS, op. cit., 281; *Faktizität und Geltung*, Frankfurt/M, 1992, 39.

138. A. KOYRE, *From the Closed World to the Infinite Universe*, Nueva York, 1958.

139. H. BLUMENBERG, *The Legitimacy of Modern Age*, Cambridge, Mass, 1983, 229 s.

140. H. BLUMENBERG, op. cit., partes 1 y 2.

141. J. HABERMAS, op. cit., 282.

la simultaneidad e inmediatez de la experiencia<sup>142</sup>. Este «des-distanciamiento» ha sido puesto de manifiesto también por W. Benjamin, en su idea del «declive contemporáneo del aura» en la obra de arte<sup>143</sup>. b) El «furor contra el orden» se manifiesta como una «afirmación del imperio absoluto del yo, del hombre como criatura que se autoinfiniteza, y es impelida a la búsqueda del más allá, como la ubicación fáustica del hombre en lugar de Dios»<sup>144</sup>. La sensibilidad no es sólo una cuestión relativa a las obras de la alta cultura (o de la cultura popular), sino que es más bien una relación de nuestros sentidos con los sonidos, las imágenes, las figuras, los sentimientos e incluso con el «erotismo prohibido» de la vida diaria, así aparece en los cuadros de Robert Maplethorpe, donde las «otras identidades» (homosexuales) encuentran su expresión artística. c) El trasvase de algunos contenidos de la religión a las artes expresivas —un buen ejemplo lo proporciona *Les fleurs du mal* de Baudelaire— no ha significado sólo que la «restricción» se haya evaporado, ha significado también que los impulsos demónicos en el hombre —el *daimon* creativo interior—, antes canalizados dentro de la religión y usados por las religiones particulares contra otras religiones, han devenido «perverso-polimorfos» y penetran todos los ámbitos de la cultura modernista<sup>145</sup>. Para la imaginación modernista es común «la verdad de que algo puede ser verdadero, aunque no sea ni bello, ni sagrado, ni bueno»<sup>146</sup>. Los ejemplos los podemos encontrar sin mucho esfuerzo: el *Guernica* de Picasso, *El jardín de las Delicias* del Bosco (Hieronymus Bosch), *El Gran Masturbador* de Dalí, el film *Deseos Humanos* de Fritz Lang, el film *La Caída de los Dioses* de L. Visconti y un largo etcétera. Todas estas obras de arte (que lo son) ponen de manifiesto que los «vicios privados» (en Sade como ya en Mandeville) son la historiografía participada de las «virtudes públicas». d) El último factor que entresacamos en la argumentación de Bell sobre la «mutación simbólica» occidental es el «declive de la creencia en el cielo y en el infierno» como topología binaria de una concepción dualista del mundo y el surgimiento del *miedo* a la nada, al vacío, en definitiva, del advenimiento del nihilismo<sup>147</sup>, el ocultamiento de la *teodicea* ante el surgimiento de las *socio-diceas*.

En cuarto lugar, la modernidad transforma el «destino» en «decisión». La palabra «herejía» tiene sus raíces en el verbo griego *hairein*, que significa «elegir». Si para el primitivo la herejía fue una posibilidad, más bien remota, para el hombre moderno se convierte en una necesidad. La modernidad crea una nueva situación en la que seleccionar y elegir devienen *imperativos*<sup>148</sup>.

142. D. BELL, *Las contradicciones culturales del capitalismo*, Madrid, 1977, 57, 102 s.

143. W. BENJAMIN, *Illuminations*, Nueva York, 1969, 223.

144. D. BELL, op. cit., 57.

145. D. BELL, *The Winding Passage*, Nueva York, 1986, 335-6.

146. M. WEBER, *El político y el científico*, Madrid, 1975, 216.

147. D. BELL, op. cit., 336 s.; también recoge este aspecto N. LUHMANN, «Society, Meaning, Religion based on Selfreference», *Sociological Analysis*, 46, 1985, 15.

148. P.L. BERGER, *The Heretical Imperative*, Nueva York, 1980, 25.

En quinto lugar, como los griegos se confrontaron a un «absoluto politeísmo de valores» también hoy cualquiera puede decidir qué es para él dios y qué es para él el diablo. No se trata de un nuevo pluralismo de valores, como pone de manifiesto P. L. Berger, sino más bien de un *antagonismo* de valores<sup>149</sup>. Como vimos más arriba, en la tercera transformación, la fraternidad religiosa chocó siempre con las estructuras y los valores del mundo, con tanta más fuerza cuanto más se llevaron a la práctica sus consecuencias. Esto se acrecentó a medida que se racionalizaron y se sublimaron *con arreglo a su propia dinámica* las estructuras y los valores del mundo. La religión y la *economía* entran en tensión debido a que el dinero es el medio generalizado de intercambio más abstracto e impersonal que existe en la vida humana. La paradoja de toda ascética racional en la que ha tropezado de igual forma el monacato, los *virtuosi* de todos los tiempos, consiste en que ella misma ha creado la riqueza que rechazaba. El amor de toda fraternidad religiosa choca con toda asociación *política* basada en el monopolio del uso de la violencia legítima. La ética religiosa de la fraternidad choca con el *arte* al considerarlo como un vehículo de eficacia mágica, directamente sospechoso en sí mismo, y más aún el arte moderno. La sublimación manifiesta del *erotismo* dentro de las relaciones reproductivo-familiar-matrimoniales pone de manifiesto la tensión entre religión racional y erótica. «Las grandes religiones históricas de occidente han sido religiones restrictivas. En el Viejo Testamento hallamos la exaltación de la ley y el temor hacia la naturaleza humana sin freno: una asociación de la liberación con la lujuria, la competencia sexual, la violencia y el crimen. Es el temor a lo demoníaco, al éxtasis frenético de abandonar el propio cuerpo y atravesar las fuentes del pecado. Aun, el Nuevo Testamento, que suspende la ley y proclama el amor, retrocede ante las implicaciones mundanas de la suspensión de la ley y levanta una barrera. Como dice Pablo en las *Epístolas a los Corintios*, al reprochar a la iglesia de Corinto algunas de sus prácticas: "No el amor que traemos, la comunión que practicamos, no es la liberación y el amor del cuerpo, sino la liberación y el amor del espíritu" (I Corintios, 5: 7-14)»<sup>150</sup>. Así también lo pone de manifiesto Peter Brown: «Entre los cristianos [...] la sexualidad se convirtió en una medida dotada de fuerte carga simbólica, precisamente porque se consideraba posible su desaparición en el individuo comprometido y porque se pensaba que esa desaparición registraba, de modo más significativo que cualquier otra transformación humana las cualidades necesarias para el liderazgo de la comunidad religiosa. La eliminación de la sexualidad —o más humildemente el apartarse de la sexualidad— era visto como un indudable estado de disponibilidad para Dios y para los propios compañeros, un estado que se encontraba ligado al ideal de la persona sencilla de corazón»<sup>151</sup>. Como vemos

149. W. SCHLUCHTER, *Religion und Lebensführung*, Frankfurt/M, 1988, vol. 1, 349.

150. D. BELL, *Las contradicciones...*, Madrid, 1977, 152.

151. P. BROWN en G. DUBY, Ph. ARIES (eds.), *Historia de la vida privada*, Madrid, 1987, vol. 1, 261, ver también E. LEITES, *La conciencia puritana y la sexualidad moderna*, Madrid, 1990.

el «mundo» puede entrar en conflicto con postulados religiosos desde diferentes puntos de vista<sup>152</sup>.

En sexto lugar, como afirma Max Weber, «el rosado talante de su (de la reforma protestante) optimista heredera, la ilustración»<sup>153</sup>, también parece definitivamente muerto. La ilustración ha perseguido siempre el objetivo de quitar el miedo a los hombres y convertirlos en amos. «Pero la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal desventura. El programa de la ilustración era el desencantamiento del mundo. Se proponía, mediante la ciencia, disolver los mitos y derribar lo imaginario»<sup>154</sup>. El hombre piensa haberse liberado del terror, cuando ya no queda nada desconocido. La ilustración es la angustia mítica vuelta radical. Los hombres y los dioses pueden intervenir de diversas formas sobre el curso del destino, al final triunfa la existencia, la realidad sobre ellos.

En séptimo lugar, en el trasfondo del análisis del desencantamiento del mundo, la cuestión a la que hacemos frente *no es*, a si la razón dividiéndose en una pluralidad de esferas de valor pueda destruir su propia universalidad<sup>155</sup>, *ni* a que la unidad de la razón sólo pueda permanecer perceptible en la pluralidad de sus voces, como posibilidad de pasar de un lenguaje a otro<sup>156</sup>, sino más bien, a la «pérdida metafísica de la urdimbre»<sup>157</sup> como correlato del carácter migratorio de la experiencia social del hombre y del «sí mismo», hacemos frente a una falta de sintonización de las acciones humanas con *un* orden cósmico visualizado, a la falta de «seguridad ontológica» que no puede dar cuenta del incremento de las contingencias dentro de esta pluralización de mundos de la vida social. La modernidad «desencantada» conlleva la *tarea de tener que pensarse a sí misma*, como umbral epocal que abre el horizonte de expectativas del futuro y, al mismo tiempo, —unas veces, como efectos no pretendidos, y otras, como efectos no deseados de su propia dinámica—, debe hacer frente a un «nuevo destino» producido por ella misma, este destino no es adscrito, sino que procede de la interpenetración de dos aspectos fundamentales. Por una parte, el declive de toda teleología social (incluido el comunismo), y por otra parte, la multiplicación de la improbabilidad probable de realización de las funciones de los respectivos subsistemas sociales, al independizarse estos ámbitos en relación con un entorno social, con arreglo a una serie de procesos autorreferenciales, que llevan consigo consecuencias colaterales perversas, riesgos no previstos porque no son y porque, en buena medida, no pueden ser calculados.

152. M. WEBER, *Ensayos...*, Madrid, 1983, vol. 1, 461.

153. M. WEBER, *Ensayos...*, Madrid, 1983, vol. 1, 166.

154. M. HORKHEIMER, Th. W. ADORNO, *La dialéctica de la Ilustración*, Madrid, 1994, 59.

155. J. HABERMAS, *Teoría...*, Madrid, vol. 1, 321.

156. J. HABERMAS, *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, 1990, 157.

157. P. L. BERGER, B. BERGER, H. KELLNER, *Un mundo sin hogar*, Santander, 1979, 80.

C. *El ámbito de la personalidad:  
El sujeto y la construcción del yo en la modernidad*

1. El sujeto

Podemos interpretar este proceso con un alcance amplio si consideramos que no existe una figura única de la modernidad, sino más bien dos caras de un mismo proceso: racionalización y subjetivación. «El sujeto es la voluntad de un individuo de tratar de ser reconocido como *actor*»<sup>158</sup>, como modificador de un entorno que le hace frente. El sujeto es la llamada a la transformación de sí mismo en actor a través de unos procesos de racionalización y de sublimación de las pasiones. No obstante, no olvidemos que el sujeto hace referencia siempre, por una parte, al ello, a la libido, y por otra parte, a los roles sociales. El sujeto es a la vez apolíneo y dionisíaco. El sujeto representa tanto la buena como la mala conciencia, la búsqueda de la libertad y al mismo tiempo su inclusión en roles y funciones sociales. De la coimplicación de estas dos ideas, el sujeto comparece como «fuerza de resistencia a los aparatos de poder (a lo instituido), apoyado sobre las tradiciones, al mismo tiempo que se define por una afirmación de la libertad»<sup>159</sup>. G. H. Mead ha explicado esta idea a través de la complejidad nuclear de la personalidad en dos dimensiones. El «sí mismo» (*Ipse, Self, Selbst*) se articula en torno a dos instancias inseparables, el «mi», o parte pasiva, mi percepción reflejada en el «espejo de los otros», y el «yo», o parte reactiva, creativa de la personalidad. Las sociedades modernas producen una domesticación (*Züchtung*) del yo en relación con el mi, en relación con los requerimientos funcionales derivados de roles.

2. Del «hermano» al «otro»

El protestantismo ascético ha tenido sobre todo dos consecuencias para la personalidad, por una parte, la *soledad interna* del individuo, esto es la consecuencia psicológica del dogma de la predestinación, en el sentido de que «nadie puede ayudarlo»<sup>160</sup>, ni el predicador, porque sólo el elegido es capaz de comprender *spiritualiter* la palabra de Dios, ni los sacramentos que no son medios para alcanzar la gracia, sino simples *externa subsidia* de la fe, ni la iglesia, ni tampoco Dios podía prestar aquella ayuda, pues el mismo Cristo sólo murió por los elegidos. La otra consecuencia es el tratamiento de los «hermanos» como «otros»<sup>161</sup>. El punto de partida para Weber y Nelson en esta reflexión es el judaísmo, que se funda en el *Covenant* de una fraternidad tribal ante un Dios todopoderoso y vengativo. Dentro de la comunidad hebraica la relación *ego-alter* es de hermandad, pero no así con «el exterior» que son considerados como «otros». Así, al *hermano* no se le puede prestar (usura originaria), pero sí al *otro*, aquél que no

158. A. TOURAINE, *Critique de la Modernité*, París, 1992, 242 s.

159. A. TOURAINE, op. cit., 369.

160. M. WEBER, *Ensayos...*, vol. 1, 82.

161. B. NELSON, *The Idea of Usury. From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*, Chicago, 1949, XVI, 135-7.

pertenece a mi comunidad étnica. Frente a la imposibilidad de crear un paraíso de comunidades «míticas» a lo largo de la historia y frente a la posibilidad de un mundo desunido de fraternidades antagonistas, la racionalización ética proyecta una identidad (alteridad) universalista que substituye a la hermandad tribal de sangre. Originalmente existían dos actitudes opuestas combinadas hacia la prosecución de la ganancia. *Internamente* se da una vinculación a la tradición y a las relaciones piadosas de los miembros de la tribu, del clan y de la comunidad, con la exclusión de ganar dinero dentro del círculo de aquéllos relacionados por vínculos religiosos, *externamente* existe un juego absolutamente no restringido del espíritu de ganancia en las relaciones económicas con todo extraño, siendo originalmente un enemigo al que no se le aplican las restricciones éticas; es decir, éticamente las relaciones internas y externas son categóricamente distintas. El curso del desarrollo comporta, por una parte, la introducción del cálculo en la hermandad tradicional, desplazando a las viejas relaciones religiosas. En la medida en que la contabilidad se estableció dentro de la comunidad familiar y las relaciones económicas no son ya estrictamente comunales, se produjo el fin de la piedad y su represión por el impulso económico<sup>162</sup>. La ética religiosa del protestantismo ascético es una ética monológica de la convicción con consecuencias *afraternales*. Exactamente aquí es donde radica su potencial de desarrollo. Esta ética no sólo sitúa la relación de los seres humanos con Dios por encima de sus relaciones interpersonales —como hace toda religión cristiana—, sino que provee también de un nuevo significado a esta relación no interpretándola más en términos de piedad filial. Así crea una motivación para la *despersonalización*, primero religiosa y después no religiosa de las relaciones humanas. Esto refuerza la tendencia hacia la formalización del derecho, la burocratización y la extensión del principio del mercado<sup>163</sup>.

### 3. El autocontrol de los afectos

Para Norbert Elias<sup>164</sup>, el proceso de la civilización supone una autodomesticación, un sujetamiento de los afectos, de las emociones, un autodomínio tanto *externo*<sup>165</sup> como *interno*<sup>166</sup> que abarca al cuerpo y al alma. Este modelamiento «social» de los afectos en la vida cotidiana lo ejemplifica Elias en el análisis de las sociedades cortesanas, entre el medievo y la revolución industrial, fiján-

162. B. NELSON, op. cit., XVI.

163. W. SCHLUCHTER, *The Rise of Western Rationalism*, Berkeley, 1981, 172.

164. N. ELIAS, *El proceso de la civilización*, México, 1987, ver el capítulo 2 y «Bosquejo de una civilización» (449-533).

165. A. HAHN, «Theorien zur Entstehung der Europäischen Moderne» en *Philosophische Rundschau*, 31, 1984, 194 s. Para una visión crítica de la posición de Elias ver: H.P. DÜER, *Obszönität und Gewalt. Der Mythos (3)*, Frankfurt/M, 1993.

166. Sobre todo, este aspecto se hace posible por el «establecimiento de una *internalización de la naturaleza subjetiva*» (A. HONNETH, *Kritik der Macht*, Frankfurt/M, 1985, 210; J. HABERMAS, *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M, 1985, 337, 342; B.S. TURNER, «The Rationalization of the Body. Reflections on Modernity and Discipline» en LASH/WHIMSTER, *Rationality and Modernity*, Londres, 1987, 233, 238).

dose en el «aburguesamiento» que se manifiesta como «*adoucissement des moeurs*» y como «*politesse*», así aparece en *Amy des femmes ou traite de la civilization* (1766) de Mirabeau. Este proceso comienza con los controles de los procesos corporales de estornudar, sonarse, escupir, orinar, etc., especialmente en espacios sociales de copresencia obligada como en el ritual de las «maneras en la mesa», durante las comidas, con reglas sobre el consumo de carnes y el uso de la cubertería, asimismo en el comportamiento en el dormitorio y en la transformación de la agresividad que pasa de las «orgías de sangre» medievales a un control racional de la agresividad, con arreglo a lo que se ha venido en llamar *coolness*. Es, finalmente, la corporalidad total la que es domesticada. El cuerpo no debe conducirse según sus propias necesidades. Pero, no sólo el cuerpo, sino también los sentimientos del alma, la ebullición de los odios o las ansias, la alegría o la cólera, todos ellos son contenidos. Analizando varios «libros de etiqueta» de varias épocas, Elias descubre una tendencia en la regulación de los afectos. Asume que existía una red de regulaciones de los instintos y los cuerpos en las clases altas secularizadas de la edad media y en las cortes absolutistas, que configuraban un comportamiento en el que se pone de manifiesto un cambio que va de las *restricciones exteriores*, realizadas «desde fuera» (prohibiciones de no escupir en presencia de superiores, o de sonarse la nariz sin pañuelo, o de no eructar en público, etc.) a las *autorestricciones*, debido a la creciente interdependencia de las acciones de un número creciente de personas. El individuo aprende a controlarse a sí mismo por una racionalización de las pasiones, por una sublimación cultural de las pasiones, por una desemocionalización, que ha sido descrita muy bien en la expresión de Freud: «Donde era el *ello*, surgirá el *yo*». La sublimación es «el proceso a través del cual la psique es forzada a reemplazar sus objetos *privados* o propios de carga libidinal por objetos que son y valen en y por *su institución social*»<sup>167</sup>. Con este cambio Elias delimita algo así como una *affective household* en la que existe una «economía planificada de los afectos»<sup>168</sup>.

Para Elias el proceso de la civilización occidental supone un entrelazamiento de aspectos psicogenéticos, institucionales y de códigos de conducta<sup>169</sup> (cuadro 2).

En Weber aparecen claramente delimitados el «adentro» y el «afuera» de la disciplina. La coacción «desde dentro»<sup>170</sup> se manifiesta en el dominio de los impulsos, en el autocontrol, en la disciplina motivados por la necesidad de verificación de la fe en la vida práctica. En ambos casos, en el burgués puritano descrito por Weber, como en el cortesano descrito por Elias, aparece el sendero de racionalización de la espontaneidad. El proceso de racionalización (civilización en

167. C. CASTORIADIS, *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, 1989, vol. 2, 240.

168. H. KUZMICS, «The Civilizing Process» en J. KEANE, (ed.), *Civil Society and the State*, Londres, 1988, 155.

169. S. BREUER, *Die Gesellschaft des Verschwindes*, Hamburgo, 1993, 20.

170. M. WEBER, *Ensayos...*, vol. 1, 91-2, W. SCHLUCHTER, *Religions und Lebensführung*, Frankfurt/M, 1988, vol. 2, 478.

Cuadro 2.

Sociogénesis	Sociedad feudal cortesana	Sociedad cortesana absolutista	Sociedad industrial burguesa	Sociedad mundial
Centro de regulación	Feudo	Estado absolutista	Estado nacional	Estado mundial
Código de conducta	Cortesía	<i>Civilité</i>	Civilización	Civilización mundial
Psicogénesis conducta	Ello/Yo (indiferenciados)	Predominio del Ego (control desde fuera)	Predominio del Super-yo (control desde dentro)	Equilibrio del Ello/Yo/Super-yo

los términos de Elias) se concibe como un aumento de disciplina, como un proceso de *disciplinización creciente*. La disciplina supone el adiestramiento con vistas a una respuesta pronta y mecanizada, la apelación a fuertes motivos de carácter ético, el deber y la escrupulosidad en su cumplimiento y el temor a un poder suprapersonal externo<sup>171</sup>. La coacción «desde fuera» se pone de manifiesto en la máquina de guerra (ejército), en la máquina de trabajo en la industria y en la máquina administrativa (burocracia), cada individuo ha de cumplir automáticamente su trabajo, ha de ser un engranaje más del conjunto, debe plegarse al desempeño de *su función*, poniendo entre paréntesis el resto.

#### 4. Totalización de la vigilancia y autodisciplina

No debemos entender por proceso de *civilización* sólo la disciplina externa de los gestos e impulsos corporales, sino la disciplina *total* de la conducta del cuerpo-alma, que se manifiesta como una psicogénesis del hombre moderno, a través de los ejemplos del cortesano y del burgués. El individuo moderno se caracteriza por ser «observado» con una finalidad por otros —confesores, vigilantes, preceptores, cortesanos, etc.—. El hombre de la edad moderna es un «animal confesor»<sup>172</sup>, él se abre a sí mismo a otros, a menudo de forma coercitiva, y ese conocimiento que los demás tienen sobre él, es lo que le regula. La confesión o el psicoanálisis serían ejemplos de autoregulación voluntaria del individuo. Pero al lado de estas formas se encuentra, con el comienzo de la edad moderna, una variedad de otras formas de *vigilancia del individuo*<sup>173</sup> que

171. J. M<sup>a</sup> GONZÁLEZ GARCÍA, *La máquina burocrática*, Madrid, 1989, 154-55.

172. A. HAHN, «Zur Soziologie der Beichte un anderer Formen institutionalisierte Bekenntnisse: Selbstthematisierung un Zivilisationsprozess», *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 34, 1982, 408 s.; «Sakramentale Kontrolle» en W. SCHLUCHTER, (ed.), *Max Webers Sicht der Okzidentalen Christentum*, Frankfurt/M, 1988.

173. M. FOUCAULT, *Vigilar y castigar*, Madrid, 1977, sitúa estas nuevas formas de vigilancia, disciplina y castigo como centrales en el surgimiento de la modernidad.

tienen carácter coercitivo y se articulan en el contexto del incremento de poder de los aparatos de dominación modernos estatales y no estatales. En estas nuevas formas de observación vigilante, los observados adoptan la perspectiva de los observadores. El autodomínio comienza en el contexto político por aquel que detenta el poder, así «el príncipe» de Maquiavelo se controla a sí mismo para poder así controlar a los demás, pero paso a paso se extiende la técnica de la autovigilancia sistemática «hacia abajo» y alcanza a todos los poros del sistema social. Uno tiene que controlarse para no ser controlado desde fuera. Todo control que anticipa uno mismo, para evitar el control exterior, no es más que la anticipación de lo propio interno sobre la coerción exterior. El ámbito de lo incalculable, que representa el sujeto incontrolado, se supera ampliamente a través de la civilización con las formas descritas, los controles se extienden más profundamente<sup>174</sup>. El medio para lograr esto es la *totalización de la vigilancia, de la observación y de la disciplina*<sup>175</sup>. Esta tendencia la describe Foucault a través de una interpretación del Panóptico de Bentham. Según el plan de cárcel diseñado por Bentham, debe ser construido un muro circular que aloje las celdas individuales, que serán vistas desde una torre central, sin que los internados puedan saber si son vigilados o no. Debido a que no saben cuando son vigilados y cuando no, deberán comportarse como si estuvieran siendo vigilados continuamente. Ante la duda (como en el caso del puritano de Weber) el internado asume conscientemente un «estado de vigilado» sin interrupción. En lugar de los rituales sobredimensionados externos de castigo, encontramos la vigilancia permanente, que finalmente puede suprimirse, porque basta con la ficción de la vigilancia para conseguir la docilidad de los internados. La visibilidad intermitente de los señores dominantes es substituida por su invisibilidad controladora y por la visibilidad controlada de los dominados, a quienes obliga la autodisciplina. La libertad de dominación será posible cuando los hombres vidriados hayan internalizado al «Big Brother» (en el sentido de 1984 de George Orwell). La dominación entonces no será una conducta obediente a mandatos, sino un estado del sistema.

#### 4. La dinámica de la temporalidad histórica

Distinguiendo entre tiempo imaginario y tiempo identitario voy a explicar la dinámica de autoproducción de la sociedad y me voy a detener en el análisis de la textura temporal, específicamente, moderna.

174. M. FOUCAULT, op. cit., 85.

175. F. KAFKA, «En la colonia penitenciaria» en *Obras Completas*, Barcelona, 1983, vol. 2, 707-35; S. BREUER, «Sozialdisziplinierung. Probleme und Problemverlagerungen eines Konzepts bei Max Weber, Gerhard Oestreich und Michel Foucault» en Chr. SACHSSE, Fl. TENNSTEDT (ed.), *Soziale Sicherheit und Soziale Disziplinierung*, Frankfurt/M., 1986, 45-69; «Die Evolution von Disziplin», *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, nº 30, 1978, 409-37.

#### 4. 1. La autoproducción de lo social-histórico

Habitualmente hemos considerado que lo social es un eje de simultaneidades, de coexistencias con un ahora determinado, y que lo histórico es un eje de sucesiones con un antes/después determinado o determinable, sin embargo, «lo social es [...] *autoalteración*, y no es otra cosa fuera de eso. Lo social se da como historia y sólo como historia puede darse; lo social se da como temporalidad, y [...] se instituye implícitamente como cualidad singular de temporalidad, y [...] lo histórico es eso mismo autoalteración de ese modo específico de "coexistencia" que es lo social y no es nada de eso. Lo histórico se da como social y sólo como social puede darse. Lo histórico es la emergencia de la institución y la emergencia de *otra* institución»<sup>176</sup>. La sociedad no es sólo reproducción y adaptación, es además «creación, producción de sí misma»<sup>177</sup>. La sociedad se reconoce como haciéndose a sí misma, como institución de sí misma, como autoinstitución, como autopoiesis social. Tiene la capacidad de definirse y de transformar, mediante su obra de conocimiento y de reflexividad, sus relaciones con el entorno constituyéndolo. Entre una situación y unas conductas sociales se interpone la *formación de sentido*, un «sistema de orientación de las conductas», fruto de su capacidad de creación simbólica. Aquí es donde opera el Imaginario Social como núcleo de creatividad sociocultural en el que se inscriben significaciones sociales como el mito, la religión, el progreso, etc. La unidad y diversidad de todas las formas de la vida colectiva es una manifestación de la capacidad de autoproducción y de autotransformación de «lo social-histórico», de la trascendencia de su inmanencia creativa<sup>178</sup>. A esto es a lo que Touraine llama *historicidad*<sup>179</sup>. La evolución social no es continua, ni lineal, ni reducible a una tendencia general, a la complejidad, a la diferenciación y a la flexibilidad crecientes. Hay que distinguir, por el contrario, *diversos* sistemas de acción histórica (temporalidades sociales) en función de los modelos culturales predominantes y del sistema de producción y acumulación económica. El orden social no tiene *ningún garante metasocial*, religioso (Dios), político (el Estado), o económico (la «mano invisible» del mercado) o histórico-evolutivo (el progreso), sino que es el producto de *relaciones sociosimbólicas*, en el sentido de encuentros, mediaciones y mediatizaciones, a través de las cuales se produce la sociedad como institución<sup>180</sup>. No existe un Imaginario Social *exterior* a la sociedad, que pudiera intervenir «desde fuera» en la sociedad, ésta es el imaginario radical mismo, ya que «donde no había nada, devino el *nosotros*»<sup>181</sup>, la «relación-noso-

176. C. CASTORIADIS, *La institución...*, Barcelona, 1989, vol. 2, 87.

177. A. TOURAINE, *La Production de la Societe*, París, 1973, 10; M. MAFFESOLI (ed.), «The Social Imaginary» en *Current Sociology*, vol. 41, nº 2, 1993.

178. A. TOURAINE, *Critique de la Modernité*, París, 1992, 80; H. JOAS, *Die Kreativität des Handlens*, Frankfurt/M., 1992, 292.

179. A. TOURAINE, *Pour la Sociologie*, París, 1974, 94.

180. A. TOURAINE, *La Production de la Societe*, París, 1973, 8; C. CASTORIADIS, *Domaines de l'Homme*, París, 1986.

181. C. CASTORIADIS, *Le Carrefour du Labyrinthe* (I), París, 1978, 64.

tros», la identidad colectiva, que no es creación de algo, sino creación de *lo otro*, de *lo nuevo*, que en sí mismo remite a algo de lo que lo otro se diferencia y esto en cuanto tal es el presupuesto de la creación social<sup>182</sup>.

El tiempo instituido como *identitario* es el tiempo como tiempo de referencia o tiempo referencia, es el tiempo relativo a la *medida*, que lleva consigo su segmentación en partes «idénticas» o «congruentes» de modo ideal, es el tiempo calendario con sus divisiones «numéricas», en su mayor parte apoyadas en los fenómenos periódicos del estrato natural (día, mes lunar, estaciones, años) luego refinados en función de una elaboración lógico-científica, pero siempre en referencia a fenómenos espaciales<sup>183</sup>. Esta dimensión temporal identitaria comporta: un doble horizonte articulado en torno al esquematismo antes/después, irreversibilidad, escasez de tiempo, movimiento y medida del tiempo<sup>184</sup>. El tiempo instituido como *imaginario* es el tiempo de la *significación*, el tiempo significativo, el tiempo *cualitativo*<sup>185</sup>, indeterminado, recurrente, revocable que alberga el sentido de las causas y consecuencias no-intencionales de la acción racional, lo que el tiempo «incuba» o «prepara», aquello de lo que «está preñado»: tiempo de exilio para los judíos de la Diáspora, tiempo de la prueba y la esperanza para los cristianos, tiempo de «progreso» e «incertidumbre» para los occidentales de hoy. El tiempo identitario mantiene con el tiempo imaginario una relación de inherencia recíproca o de implicación circular que existe siempre entre las dos dimensiones de toda institución social: la dimensión conjuntista-identitaria y la dimensión de la significación. El tiempo identitario sólo es tiempo porque se refiere al tiempo imaginario que le confiere su significación de «tiempo», que le *estructura*<sup>186</sup>, como «tiempo», y el tiempo imaginario sería indefinible, ilocalizable, inaprensible, no sería *nada*, al margen del tiempo identitario. Las articulaciones del tiempo imaginario *duplican o engrosan* las referencias numéricas del tiempo calendario. «Lo que ocurre no es mero acontecimiento repetido, sino manifestación esencial del orden del mundo, tal como es instituido por la sociedad en cuestión, de las fuerzas que lo animan, de los momentos privilegiados de la actividad social, ya sean en relación con el trabajo, los ritos, las fiestas o la política. Este es el caso [...] en lo concerniente a los momentos cardinales del ciclo diario (amanecer, crepúsculo, mediodía, media noche) a las estaciones y a menudo incluso a los años [...] Es superfluo recordar que para ninguna sociedad, antes de la época contemporá-

182. B. WALDENFELS, «Der Primat der Einbildungskraft» en *Die Institution des Imaginären*, A. PECHRIGGL, K. REITER (eds.), Viena, 1991, 64-5.

183. C. CASTORIADIS, *La institución...*, Barcelona, 1989, vol. 2, 78.

184. N. LUHMANN, *Soziale Systeme*, Frankfurt/M, 1984, 253-4.

185. C. CASTORIADIS, op. cit., 80; H. CORBIN, mitólogo francés perteneciente a la escuela de Eranos ha puesto de manifiesto de forma destacada la emergencia de este tiempo *cualitativo*, H. CORBIN, «The Time of Eranos» en J. Campbell, (ed.), *Man and Time. Papers from the Eranos Yearbook*, Princeton, NJ, 1957, vol. 3, XIII-XX; ver también G. DURAND, *De la mitocrítica al mitoanálisis*, Barcelona, 1993, 310.

186. R. KOSSELLECK, «Vorstellung, Ereignis und Struktur» en *Vergangene Zukunft*, Frankfurt/M, 1979, 144-58.

nea, el comienzo de la primavera o el comienzo del verano no han sido nunca meros hitos en el desarrollo del año, ni siquiera señales funcionales para el comienzo de tal o cual actividad "productiva", sino que ha estado *siempre entretenido con un complejo de significaciones míticas y religiosas*, e incluso es superfluo recordar que la propia sociedad contemporánea no ha llegado aún a vivir el tiempo como puro tiempo de calendario<sup>187</sup>. El tiempo imaginario es el tiempo donde se colocan los *límites* del tiempo y los *periodos* del tiempo. Tanto la idea de un origen y de un fin del tiempo, como la idea de la ausencia de tal origen y de tal fin no tienen ningún contenido, ni ningún sentido natural, lógico, científico, ni tampoco filosófico. Este tiempo «en» el cual la sociedad vive, o bien *debe* estar suspendido entre un comienzo o un fin, o bien debe ser «infinito». Tanto en un caso como en el otro, la posición es necesaria y puramente imaginaria, desprovista de todo apoyo natural o lógico. La periodización del tiempo es parte del magma de significaciones imaginarias de la sociedad en cuestión: Así las eras cristiana y musulmana, «edades» (de oro, de plata, de bronce), eones, grandes ciclos mayas, etc. Esta periodización es esencial en la institución imaginaria del mundo. Así, para los cristianos hay diferencia cualitativa absoluta entre el tiempo del Antiguo Testamento y el del Nuevo, la Encarnación plantea una bipartición esencial de la historia del mundo entre los límites de la creación y de la Parousía<sup>188</sup>.

Esto muestra que el tiempo instituido nunca puede ser reducido a su aspecto puramente identitario, de calendario y mensurable. A modo de ejemplo podemos tomar el «tiempo capitalista», donde la institución explícita del tiempo identitario es un flujo mensurable, homogéneo, totalmente aritmético; y donde el tiempo imaginario es un tiempo «infinito», representado como tiempo de progreso indefinido, de crecimiento ilimitado, de acumulación, de racionalización, de conquista de la naturaleza, de aproximación cada vez mayor a un saber exacto total, de realización de un fantasma de omnipotencia<sup>189</sup>. La creación social como institucionalización significa la incorporación social de la fuerza imaginaria de creación dentro de la *sociedad instituida*, por la acción de la *sociedad instituyente*, que actúa como fermento, como forma sin forma, como siempre «mucho más» que la sociedad formada<sup>190</sup>. Así, en la sociedad instituida el tiempo capitalista es tiempo de acumulación lineal universal, de digestión, de asimilación, de la estatificación de lo dinámico, de la supresión efectiva de la alteridad, de la inmovilidad en el cambio perpetuo (cfr. W. Benjamin, *Das Pasagen Werk*), de la tradición de lo nuevo, de la inversión del «más aún» en el

187. C. CASTORIADIS, op. cit., 79.

188. C. CASTORIADIS, op. cit., 80.

189. C. CASTORIADIS, op. cit., 74; *Domaines de l'Homme*, París, 1986, 142; M. HORKHEIMER, Th. W. ADORNO, «Concepto de Ilustración» en *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, 1994, 59-97; Max Weber también ha puesto de manifiesto esto en su comparación de las cosmovisiones que pretenden un «dominio racional del mundo» y aquellas que pretenden un «vuelo sobre el mundo», M. WEBER, «Excurso. Teorías y direcciones del rechazo religioso del mundo», en *Ensayos...*, vol. 1, 437-66.

190. C. CASTORIADIS, op. cit., 331.

«sigue siendo lo mismo», de la destrucción de la significación, de la impotencia en el corazón del poder, de un poder que se vacía a medida que se extiende. En la sociedad instituyente el tiempo capitalista es el tiempo de la ruptura incesante, de las catástrofes recurrentes, de las revoluciones, de un desgarramiento perpetuo de lo que es ya dado de antemano, tal como lo ha visto Marx en sus análisis del capitalismo como tiempo social que conlleva la *crisis*<sup>191</sup>. Estos dos momentos simultáneos de la sociedad capitalista son indisolubles y es en y por su «vinculación» y su conflicto como el capitalismo es capitalismo.

En las sociedades tradicionales articuladas en torno a un imaginario social central: mana, el karma, Dios, el tiempo se manifiesta como un eterno retorno de lo mismo, como un ahora absoluto, así se pone de manifiesto en el monismo cosmológico de las sociedades primitivas y en el dualismo ontológico de las religiones universalistas donde el «otro mundo», no contingente, perfecto, «de Dios» se opone a «este mundo» contingente, imperfecto, «del hombre». El «otro mundo» (metasocial) se sitúa en la cumbre de una jerarquía axiológica a cuya base se sitúa el hombre como «ser arrojado al mundo», como portador de un «ahí» doloroso, quizás inmerecido, pero en estrecha dependencia y subordinación del «otro mundo». Por ejemplo, en la tradición griega el tiempo es el «presente absoluto», no está sujeto a la dominación de la eternidad, sino al *destino*, a la *moira*, que significa «parte» o porción asignada: la que corresponde a los dioses del cielo, del mar y de la brumosa oscuridad. La *moira* es espacial, no temporal, de ámbitos coexistentes, no del pasado, el presente y el futuro<sup>192</sup>, dentro de la tradición judeocristiana, el tiempo arquetípico aparece descrito en el Qohelet-Eclesiastés (1, 1-2, 8, 9): «Todas las cosas cansan y nadie es capaz de explicarlas. No se sacian los ojos de ver ni los oídos de oír. Lo que pasó, eso pasará; lo que sucedió, eso sucederá: *nada hay nuevo bajo el sol*», asimismo en el Eclesiástico (3, 10, 3, 14): «Miro el trabajo que Dios da a los hombres. Todo lo que hace conviene a su *hora*, pero pone a consideración de estos el concepto de los tiempos, sin que sea posible para estos aprender lo que Dios hace del principio al fin [...] Yo sé que la conducta de dios es constante [...] *Lo que es, ya fue, lo que será, ya es*». Todo sucede como si el tiempo del hacer social, esencialmente irregular, accidentado, alterante, fuera subsumido en el eterno retorno de lo mismo, en la eternidad. La racionalización de las cosmovisiones comporta una *destrascendentalización*<sup>193</sup> del imaginario social haciéndose posible de esta guisa la emergencia de una interpretación social de la realidad con respecto a la *diferencia* entre pasado y futuro<sup>194</sup>. Esta emergencia de la diferencia

191. C. CASTORIADIS, op. cit., 74-75; R. Kosselleck, «Einigen Fragen an der Begriff von Krise» en R. KOSSELLECK, (ed.), *Über die Krise*, Stuttgart, 1986; «Krisen», en *Geschichtliche Grundbegriffe*, Stuttgart, 1982, vol. 3, 617-50.

192. G. THOMSON, *Los primeros filósofos*, Buenos Aires, 1977, 269-72; J. CORNFORD, *De la religión a la filosofía*, Barcelona, 1984, 69 s.; J. E. HARRISON, *Themis*, Cambridge, 1912, 477.

193. J. BERIAIN, «Formas simbólicas religiosas y estructuración institucional» en *Anthropos*, Suplementos, nº 40, 1993, 107-15.

194. N. LUHMANN, «The Future cannot begin» en *The Differentiation of Society*, Nueva York,

temporal permite hablar de historia, inicialmente de *historia magistra vitae*<sup>195</sup>, en el sentido que apunta Cicerón, para pasar posteriormente en la edad moderna al «futuro abierto», incierto, como exponente de una temporalidad inherente a la propia sociedad que sucede a la tradicional *Omniscientia Dei*.

#### 4.2. La contextura temporal moderna

Esta desidentificación con el tiempo sagrado y la emergencia de un tiempo sociocentrado, articulado en torno a la diferencia antes/después, configura el umbral epocal de la modernidad. A diferencia del tiempo descrito en el Qohelet y en el Eclesiástico, «no somos más lo que éramos, y no seremos lo que somos»<sup>196</sup>. Esto denota un incremento de la diferencia entre el pasado y el futuro. Desde fines del siglo XVIII, podemos afirmar, siguiendo a Reinhart Koselleck, que en la cultura occidental se constituye una nueva creencia generalizada de la época<sup>197</sup>. «El presente se concibe como una *transición hacia lo nuevo* y vive en la conciencia de la aceleración de los acontecimientos históricos y en la esperanza de que el futuro será distinto»<sup>198</sup>. La modernidad es la época que vive para el futuro, que se abre a sí misma a la novedad del futuro<sup>199</sup>. En el «nuevo modelo de mundo los procesos sociales tienen *su propia* estructura temporal, así se expresa Herder: «En la actualidad toda cosa cambiante lleva consigo la medida de su propio tiempo [...] Existen en el universo innumerables tiempos»<sup>200</sup>. La diferenciación entre subsistemas y entorno *produce temporalidad*, en el sentido en que la asincronización de los tiempos internos de los subsistemas evita el que todo pueda suceder al mismo tiempo, evitando así que todo cambio cambie todo. La apertura geográfica del globo (el descubrimiento de «nuevas» zonas geográficas) trajo a la luz una variedad de «niveles culturales» coexistentes, que a través de procesos de comparación sin-

1982, 274 (traducción española de R. Ramos en *Tiempo y sociedad*, Madrid, 1992). Con gran originalidad apunta Luhmann que la *diferenciación entre sistema y entorno produce temporalidad* porque excluye una correlación inmediata y punto por punto entre los eventos en el sistema y los eventos en el entorno. Todo no puede suceder al mismo tiempo, así no todo cambio cambia todo. El resultado de unas ciertas partes de un proceso del sistema se retrasa siempre, y cuando finalmente ocurre, debe encontrar todavía su relación apropiada con el entorno nacional, internacional, planetario o cósmico. Esta es la base de la diferencia sistema/entorno (N. LUHMANN, «World Time and System History» en op. cit., 292, 299).

195. La expresión «*historia magistra vitae*» fue acuñada por Cicerón siguiendo modelos helénicos y significa que en la historia se encuentra referencia para todo, «plena exemplorum ist historia» (CICERÓN, *De Divinatione*, I: 50), «*historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae, nuntia vetustatis, qua voce alia nisi oratoris immortalitate comendatur?*» (CICERÓN, *De Oratore*, II, 9, 36 y 12, 51).

196. N. LUHMANN, *Beobachtungen der Moderne*, Opladen, 1992, 15.

197. R. KOSSELLECK, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt/M., 1979, 233 s.

198. J. HABERMAS, *Escritos políticos*, Barcelona, 1988, 113.

199. J. HABERMAS, *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M., 1985, 15. Traducción española: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, 1989.

200. J. G. HERDER, *Metakritik zur Kritik der Reinen Vernunft*, Berlín, 1995, 68.

crónica fueron ordenados diacrónicamente<sup>201</sup>. Estas comparaciones promueven la emergencia de una historia mundial, que ha sido crecientemente interpretada en términos de «progreso». «El *profectus* (perfeccionamiento teleológico) espiritual fue desplazado o disuelto por un *progreso* mundano». El progreso es una significación imaginaria<sup>202</sup>, que es apropiada de forma asimétrica por diferentes colectivos a nivel planetario. Así, la contemporaneidad de los no-contemporáneos («atrasados», «subdesarrollados», «bárbaros», «salvajes», «primitivos», «paganos») *participa*, aunque de una forma desigual, del nuevo mito del «progreso»<sup>203</sup>. Dentro de esta nueva contextura espacio-temporal que define la significación social imaginaria de progreso se configuran *diferentes ritmos* (más o menos acelerados) de cambio histórico-social, sustentados todos ellos en torno a constelaciones de significado del tipo metrópoli-colonia, capitalismo-desarrollo, socialismo-dependencia-revolución, que denotan los vínculos selectivos existentes entre las naciones estado occidentales y entre ellas y su entorno mundial<sup>204</sup>.

Una característica de la nueva conciencia de la época, que surge al final del siglo XVIII fue que el tiempo propio fue experimentado, no sólo como comienzo o como fin, sino como un *periodo de transición*. Dos determinantes temporales específicos caracterizan la nueva experiencia de transición. La alteridad expectante del futuro, y asociada a ella, la alteración en el ritmo de la experiencia temporal, es decir, la aceleración por medio de la cual el propio tiempo se distingue de aquél que ocurrió antes. La «época» y el «periodo», el umbral y la duración de la modernidad coinciden dentro de un horizonte de movimiento que continuamente se excede a sí mismo. En virtud de esta temporalización, la anticipación providencial y la ejemplaridad de las historias antiguas se desvanecen<sup>205</sup>. La dificultad de aprender el propio tiempo crece, por la razón de que el curso que tal tiempo hubiera seguido no pudo ser derivado de ninguna experiencia previa. «El futuro deviene un desafío, un puzzle»<sup>206</sup>. Esta «novedad sin fin» supone una *desrutinización* (*Entvertäglichung*), una ruptura de los horizontes de expectativas, una continua problematización de la acción futura, no sirve ya la tipificación cultural que opera con arreglo al presupuesto de que «así es hecho eso, por tanto, así lo hacemos nosotros» («*So wird es gemacht, so machen wir es*»)<sup>207</sup>. La función característica, común a todas las

201. C. LÉVI-STRAUSS, «Las tres fuentes de la reflexión etnológica» en J. R. LLOBERA (ed.), *La antropología como ciencia*, Barcelona, 1975; J. BESTARD, J. CONTRERAS, *Bárbaros, salvajes, paganos, primitivos*, Barcelona, 1987, 15-38, 49-70, 84-92.
202. C. CASTORIADIS, *Domaines de l'Homme*, París, 1986, 131-175; J.P. ARNASON, «The Imaginary Constitution of Modernity», *Revue Europeene des Sciences Sociales*, Ginebra, 1989, n° XX, 323-337, *Praxis und Interpretation*, Frankfurt/M., 1988, 236-65, 281-309.
203. P. L. BERGER, B. BERGER, H. KELLNER, *Un mundo sin hogar*, Santander, 1979, 115-73; P.L. BERGER, *Pirámides de sacrificio*, Santander, 1979.
204. I. WALLERSTEIN, *El moderno sistema mundial*, Madrid, 2 volúmenes, 1979, 1984; *The Capitalist World Economy*, Nueva York, 1979.
205. R. KOSSELLECK, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt/M., 1979, 331.
206. R. KOSSELLECK, op. cit., 332.
207. Th. LUCKMANN, *Theorie des Sozialen Handelns*, Berlín, 1992, 146.

instituciones de «exoneración» (*Entlastung*)<sup>208</sup> de las motivaciones subjetivas y de las improvisaciones frente a determinadas decisiones y programas de acción pierde plausibilidad debido a la «des-institucionalización»<sup>209</sup>, a la acción innovadora de la sociedad *instituyente* sobre la sociedad *instituida*. Es preciso ahora buscar nuevas soluciones ante nuevos problemas y además consensuarlas con otros. El cambio histórico no encuentra unidad, ni punto de referencia en una historia *magistra vitae*, que garantice la continuidad, o en un nivel superior sin tiempo, sino más bien en un futuro infinito, en una apertura ilimitada de los horizontes de expectativas. En la conciencia moderna el cambio deviene estado normal<sup>210</sup>. Para R. Kosselleck, la conciencia del tiempo de la modernidad se manifiesta como una *creciente diferencia* entre el «espacio de experiencia» (el pasado) y el «horizonte de expectativas» (el futuro). «En los tiempos modernos, la diferencia entre la experiencia y las expectativas se ha expandido crecientemente, más precisamente, la modernidad ha sido entendida como “nueva edad”, desde que las expectativas han sido distanciadas cada vez más de toda experiencia previa»<sup>211</sup>. Para Cornelius Castoriadis «el desarrollo histórico y social consiste en salir de *todo* estado definido, en alcanzar un estado que no está definido por nada, salvo por la capacidad de alcanzar nuevos estadios. La norma es que no exista norma. El desarrollo histórico y social es un *despliegue indefinido*, sin fin»<sup>212</sup>. Para Gianni Vattimo «nuestro tiempo vive la época de la superación, de la novedad que envejece y es substituida inmediatamente por una *novedad más nueva*, en un movimiento incesante que desalienta toda actividad al mismo tiempo que la exige y la impone como forma de vida»<sup>213</sup>. Para Jürgen Habermas, las experiencias tradicionales de las generaciones precedentes, son entonces reemplazadas, por una clase de *experiencia del progreso*, que presta a nuestro horizonte de expectativas una «nueva cualidad sujeta a ser históricamente sobrecargada de concepciones utópicas»<sup>214</sup>. Niklas Luhmann combina la idea de un «futuro abierto» con la idea de un «futuro posible» afirmando que experimentamos nuestro futuro como una expansión de las posibilidades de relación que, a través de la «temporalización de la complejidad», es reducida en función de la «limitación inmanente», de la selección obligada de relaciones posibles dentro de los sistemas y entre éstos y su entorno<sup>215</sup>. La capacidad para relacionarse selectivamente se puede ampliar muchísimo cuando un sistema es capaz de introducir también una distensión ordenada de la

208. A. GEHLEN, *Urmensch und Spätkultur*, Wiesbaden, 1986, 23.

209. A. GEHLEN, op. cit., 132-42.

210. B. GIESEN, «The Temporalization of Social Order» en H. HAFERKAMP, N.J. SMELSER, (ed.), *Social Change and Modernity*, Berkeley, 1992, 304.

211. R. KOSSELLECK, op. cit., 359.

212. C. CASTORIADIS, «Reflections sur le developement et la rationalité» en *Domaines de l'Homme*, París, 1986, 141.

213. G. VATTIMO, *El fin de la modernidad*, Barcelona, 1986, 146.

214. J. HABERMAS, *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M, 1985, 22.

215. N. LUHMANN, «Temporalisierung der Komplexität» en *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Frankfurt/M, 1981, vol. 1, 239 s.; *Soziale Systeme*, Frankfurt/M, 1984, 77.

interrelación en la sucesión, o sea, un cambio *del* modelo de relacionarse según las exigencias externas e internas. La historia es un proceso en el cual son realizadas selecciones dentro de un horizonte de posibilidades. Los hechos históricos comportan selecciones. Podemos imaginarnos diferentes grados de apertura y así damos los nombres de «futuraización» a un incremento y «desfuturaización» al decremento en la apertura de un presente futuro<sup>216</sup>.

Las sociedades complejas construyen horizontes temporales más amplios, abstractos y diferenciados que las sociedades más simples. Están dentro de un «mundo» cuya complejidad ha devenido más rica en posibilidades, desplegando un mayor rango de selecciones en la experiencia y en la acción. «La complejidad de los horizontes temporales se incrementa en exacta proporción a la complejidad de la sociedad»<sup>217</sup>. Para Luhmann no existe evolución como un proceso causal regular en el proceso de cambio social, sino que existen unas condiciones y unas consecuencias de la *diferenciación de mecanismos evolutivos*<sup>218</sup>. Cuando estos mecanismos de *variación* —como el lenguaje, donde cada participante puede decir no y desencadenar el conflicto—, de *selección* —regidos por los códigos simbólicos de medios de comunicación como la propiedad/dinero (máximo beneficio), el amor (amor apasionado), el poder/derecho (la razón de Estado/la justicia equitativa), la fe privada, la verdad (la investigación «curiosa»)— y de *estabilización* —regidos por la diferenciación sistémica que ante situaciones específicas diferencia una variedad de roles diferentes, los cuales son diferenciados en orden a obtener una cooperación complementaria desempeñando distintas funciones— son agudamente *diferenciados* es más probable el cambio estructural y cambia la sociedad más rápidamente, pero al no funcionar de forma automática estos mecanismos coordinadamente precisan de nuevos dispositivos de coordinación. La continuidad o discontinuidad del tiempo histórico-social radica en la diferencia entre el horizonte de posibilidades y la realidad, es decir, en la *contingencia*<sup>219</sup>, en la negación de la necesidad y de la imposibilidad, en el sentido de que lo real puede ser de otra manera. La contingencia caracteriza dos niveles de experiencia: la experiencia de lo real en el horizonte de otras posibilidades. Esta doble experiencia, evidente en la modernidad tardía, se pone de manifiesto en que la *conexión* de lo que radica en el pasado y aquello que radica en el futuro deviene en principio *contingente*<sup>220</sup>. La conexión es, por tanto, selectiva entre la alternativa de continuidad

216. N. LUHMANN, «The Future cannot begin» en *The Differentiation of Society*, Nueva York, 1982, 279.

217. N. LUHMANN, «World Time and System History» en *The Differentiation of Society*, Nueva York, 1982, 298.

218. N. LUHMANN, «Evolution und Geschichte» en *Soziologische Aufklärung*, Opladen, 1975, vol. 2, 52-3. Al respecto muy interesante el trabajo de A. NAVAS, *La teoría sociológica de Niklas Luhmann*, Pamplona, 1990.

219. N. LUHMANN, op. cit., 155-6, 157-8; «Kontingenz als Eigenwert der moderner Gesellschaft» en *Beobachtungen der Moderne*, Opladen, 1992, 93-129; «Transformation der Kontingenz in Sozialsystem der Religion» en *Funktion der Religion*, Frankfurt/M, 1977, 182-225.

220. N. LUHMANN, *The Differentiation of Society*, Nueva York, 1982, 302.

y discontinuidad. En este sentido Luhmann afirma que la idea directriz que caracteriza al tiempo social de nuestras sociedades es la de una «improbabilidad evolutiva»<sup>221</sup>. La evolución acumula improbabilidades y conduce a resultados que pudieran no haber sido producidos por planificación o diseño, en muchos casos del «intento de empujar la sociedad en una determinada dirección resultará que la sociedad avanza correctamente, pero en la dirección contraria»<sup>222</sup>. Una vez que se han puesto de manifiesto las improbabilidades son retenidas en la forma de una complejidad altamente estructurada. Esta complejidad implica disposiciones altamente selectivas entre los elementos de un sistema social<sup>223</sup>. Así, la sociedad moderna se puede definir como un dispositivo altamente selectivo de realizaciones inusuales.

En la modernidad el tiempo profano, secularizado del reloj máquina (digital o analógicamente) establece una temporalidad identitaria social generalizada, un tiempo mundial unificado abstractamente que determina en gran parte las vidas de las personas como portadores de actividades funcionales: producción, organización, diversión, etc. Éste no es un tiempo cualitativo, sino más bien un tiempo «vacío», «convexo» frente a la «concavidad»<sup>224</sup> del tiempo arquetípico imaginario, sin un antes y un después, es el tiempo de la «novedad más nueva» técnico-científica. Es el tiempo de la *función*, no es un tiempo del *sentido*, es un tiempo del «cómo», pero no es un tiempo del «por qué» y del «para qué». Es un tiempo que se desacopla crecientemente del «*no-tiempo*» del imaginario, es un tiempo de la «luz», del «Logos» en oposición al tiempo imaginario de las «sombras», del «abismo», del «caos». Es un tiempo que no proporciona «*sutura simbólica*» a las «fisuras-heridas» reales del mundo de la vida al separar casi infinitamente el futuro del pasado.

#### 4.3. Crítica de un concepto histórico equivocado: la secularización

El contexto de las modernas filosofías de la historia —Voltaire, Turgot, Condorcet, Hegel, Marx, Prodhon y Comte— sirve a Karl Löwith<sup>225</sup> para construir la idea de «secularización». Todas estas filosofías del progreso son versiones del paraíso bíblico y del advenimiento del Mesías. Löwith considera estas filosofías de la historia como una «secularización» del modelo establecido por las religiones judía y cristiana, de su fe en una realización de la historia mundial a través de acontecimientos «finalistas» (el advenimiento del Mesías, el último

221. N. LUHMANN, «The Direction of Evolution» en H. HAFERKAMP, N. J. SMELSER, (eds.), *Social Change and Modernity*, Berkeley, 1992, 287.

222. A. O. HIRSCHMANN, *The Rhetoric of Reaction*, Cambridge, Mass, 1991, 11.

223. N. LUHMANN, *Soziale Systeme*, Frankfurt/M, 1984, 45 s.

224. Véase J. DE OTEIZA, *Quousque tandem...!*, Pamplona (quinta edición a los treinta años de su publicación original, 1960), para el que la concavidad es un espacio de llenado, de recogimiento, de pliegue, mientras la convexidad supone la apertura, el despliegue, el deslizamiento, el *depassement*.

225. La crítica de Löwith está recogida en *Meaning in History*, Chicago, 1949; ver también G. MARRAMAO, *Poder y secularización*, Barcelona, 1992.

Juicio, etc.), una fe cuya esencia describe como «esperanza», «vivir por la esperanza», o simplemente «futurismo». Sin embargo, la filosofía y la religión antiguas se basaban en una «reverencia al pasado y al siempre presente» que han sido incorporados en el modelo cíclico de la realidad ejemplificado por la vida orgánica y las revoluciones de los siglos. Fue el judaísmo y sobre todo el cristianismo quienes rompieron la regla del modelo helenístico y romano.

Hans Blumenberg publica en 1966 su *Die Legitimität der Neuzeit*<sup>226</sup>, donde critica la teoría de que la idea del progreso es el resultado de una secularización de la escatología cristiana. 1. Afirma que el «futuro» que la moderna idea de progreso anticipa es concebida como el producto de un proceso inmanente de desarrollo más que como una intervención trascendente comparable al advenimiento del Mesías, el fin del mundo, el último juicio, etc. La inflexión de Blumenberg radica en que subraya que el elemento común no fue únicamente la «esperanza», sino una implicación entre la «esperanza» (*Hoffnung*) y el «miedo angustia» (*Angst*), como expectativas del progreso intramundano frente al *profectus* teológico. 2. Blumenberg afirma que la idea de progreso procede de dos experiencias formativas primarias temprano-modernas. Por la superación del estatus fijo, autorizado de la ciencia aristotélica por la idea de un progreso científico cooperativo de largo alcance y por la superación (en los ámbitos de la literatura y el arte) que considera a la literatura y al arte antiguos como modelos permanentemente válidos en favor de la idea de que el arte incorpora el espíritu creativo de cada época, capaz de alcanzar igual autenticidad que las creaciones de los antiguos. En la parte II de la *Legitimidad de la edad moderna*, intitulada «Absolutismo teológico y autoafirmación humana», se pone de manifiesto el importante rol del cristianismo en la emergencia de la posibilidad de «autoafirmación humana», de la que el progreso constituye un modo de implementación.

Dado el absoluto e ilimitado poder de Dios para crear (o destruir) lo que Él quiera, con o sin razón (ya que la última razón es «Quia voluit»), el mundo actual finito deviene totalmente contingente. Ante esta situación, uno puede persistir alimentando las esperanzas de salvación en el «otro» mundo, esta era la solución medieval oficial, que se conseguía a través de la «gracia» y la predestinación, o bien uno puede intentar alternativamente (experimentalmente, hipotéticamente), construir aquello que pudiera ser posible en este mundo contingente, en la forma de una cierta seguridad y autorealización, «incluso si no existe Dios». Para Blumenberg la idea de un progreso inevitable —tanto trascendente como intramundano— debe ser substituida por la de un «progreso posible» que en la edad moderna aparece como «la reocupación de las posiciones (de respuesta) que se han convertido en vacantes y cuyas preguntas correspondientes pudieran no ser eliminadas»<sup>227</sup>. *Contenidos* totalmente heterogéneos pueden tomar la *función* idéntica de tener que reocupar posiciones

226. Me sirvo de la traducción inglesa (*The Legitimacy of Modern Age*, Cambridge, Mass, 1985) de la última edición alemana de *Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt/M, 1979.

227. H. BLUMENBERG, op. cit., 65. Cursivas del autor.

vacías en el sistema de interpretación del mundo por el hombre y de sí mismo, es decir, las respuestas pueden cambiar, pero las preguntas persisten, es un *ricorso* en los términos de D. Bell. Aquí radica la ambivalencia del hombre, entre su grandeza (capaz de progreso) y su miseria (incapaz de substituir la infinitud de Dios) frente a la contingencia del mundo. Quizás se vea mejor esta postura a través de varios ejemplos que tomo del propio Blumenberg:

1. En la parte II, capítulo 2, se afirma que «el mundo tiene una cualidad particular para el hombre» —específicamente una cualidad de «ponerle en peligro»—, la cual «prescribe su modo básico de conducta» como «auto-preservación»<sup>228</sup>, que reocupa la posición de la idea de providencia divina que determinaba la «cualidad» del mundo para el hombre y así el modo básico de conducta del hombre. La «voluntad de poder» nietscheana y la concepción del mundo copernicana no son sino diferentes hitos de ese proceso de autopreservación del ser humano frente al «absolutismo de la realidad», aún en la forma de mundo contingente.
2. La forma mecanicista temprano-moderna de explicación de la naturaleza, con su «materia» absoluta, reocupa la posición de la forma de explicación nominalista tardomedieval con su «voluntad» absoluta divina<sup>229</sup>. Esto establece el substrato material del mundo como algo sin significado en sí mismo (M. Weber), y consecuentemente como una potencialidad abierta a la disposición racional humana. La idea de que la realidad puede ser atrapada matemáticamente (*res extensa*)<sup>230</sup> para el propósito de la autopreservación, articula una actitud de dominio y control del mundo.
3. Blumenberg apunta que con el «progreso», el proceso y el estadio final proyectados por Marx difieren de los procesos religiosos en que su realización se supone que será el resultado de un *proceso humano inmanente* más que una intervención trascendente. El ideal del comunismo, tal como aparece expuesto en *El manifiesto comunista*, supone la recuperación de la posición de la «visión beatífico-salvífica» de la teología cristiana, como una concepción de la realidad que no puede ser decepcionada por la experiencia cristiana<sup>231</sup>. Este finalismo histórico intramundano coincide con otros finalismos<sup>232</sup>, igualmente apocalípticos, que no ofrecen ningún argumento para su posible falsación.
4. Como otro ejemplo de «reocupación» cabe citar que todos los conceptos significativos de la doctrina moderna del Estado son conceptos teológicos

228. Blumenberg entiende por autopreservación no «la preservación biológica desnuda y la preservación económica del organismo humano por medios naturalmente disponibles para ello. Significa un programa existencial, según el cual sitúa el hombre su existencia en una situación histórica y se indica a sí mismo cómo va a conducirse con su realidad circundante y qué uso hará de las posibilidades que se le han abierto» (op. cit., 143).

229. H. BLUMENBERG, op. cit., 151.

230. S. TOULMIN, *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago, 1990, 111.

231. H. BLUMENBERG, op. cit., 56-7.

232. F. FUKUYAMA, *El fin de la historia y otros escritos*, Barcelona, 1992.

secularizados<sup>233</sup>. La doctrina moderna del Estado, articulada en torno a conceptos como soberanía, *raison d'État*, voluntad, decisión, amigo/enemigo, etc., contrasta con el moderno racionalismo que intenta una comprensión de la política en términos de contrato, consentimiento, libertad, ley, derechos. Estos últimos conceptos son consistentes con la «autoaserción» y el individualismo que conlleva, mientras que aquéllos que explican la misma noción de Estado sugieren la posibilidad de que el Estado predomine sobre los intereses individuales.

Siguiendo nuestro motivo originario de explorar las diversas dinámicas de estructuración de las sociedades vamos a dar un paso más y a considerar la sociedad, de forma analítica, abstracta, en dos niveles, por una parte, como «el sistema» —político, económico, cultural, etc.— y, por otra parte, como «el mundo de la vida», poniendo atención a desvelar los vínculos selectivos que se establecen entre ambos niveles. La otra gramática sociológica de análisis es la propuesta en torno a las categorías de «sistema» y «entorno». Todo analista social reconocerá la extrema diferenciación social existente en las sociedades modernas avanzadas. Éstas aparecen divididas en una multiplicidad de subsistemas interdependientes, pero sin unas lógicas de coordinación entre ellos.

##### 5. Sistema/Mundo de la vida: integración sistémica *versus* integración social

La teoría social moderna distingue entre «integración social» e «integración sistémica»<sup>234</sup>. La «integración sistémica» alude al entrelazamiento *funcional* de consecuencias *no intencionales* de agregados de acción que estabiliza plexos de acción operantes como estructuras transindividuales, más allá de la voluntad y de la conciencia de los actores individuales, que hacen posible la coordinación de la acción de grandes grupos sociales. Como ejemplo de estas estructuras citamos el sistema monetario y el aparato jurídico. Tales estructuras actúan como diferentes esferas de la vida social *funcionalmente* interdependientes unas de otras sin que esto sea deseado o conocido por alguien. Con la noción de la «mano invisible» de Adam Smith, con el concepto de «sistema de necesidades» de Hegel, con la noción de «división orgánica del trabajo» de Durkheim, o con la noción de «medios generalizados de comunicación simbólica» de Parsons y Luhmann, la teoría sociológica moderna ha enfatizado este aspecto

233. Como ha puesto de manifiesto C. SCHMITT, *Political Theology*, Cambridge, Mass, 1985 (original alemán de 1922). Ver parte I, capítulo 8 de *Die Legitimität der Neuzeit*.

234. D. LOCKWOOD, «Social Integration and System Integration» en G. K. ZOLLOCHAN, W. HIRSCH, (eds.), *Explorations in Social Change*, Londres, 1964, 244-57; N. MOUZELIS, «Social and System Integration» en ZOLLOCHAN y HIRSCH, op. cit., 345-409; A. GIDDENS, *The Constitution of Society*, Berkeley, 1984, 25-28; C. OFFE, *Contradictions of the Welfare State*, Cambridge, Mass, 1984; J. HABERMAS, *Los problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, 1975; *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, 1987, vol. 2.

de las sociedades modernas. En contraposición, la «integración social» se refiere a la coordinación de las acciones sociales a través de la armonización de las orientaciones de acción. Los individuos orientan sus acciones recíprocamente porque comprenden y aceptan los significados, las reglas sociales y los valores en cuestión. La «integración social» precisa ser analizada desde la perspectiva del actor participante en un contexto de copresencia de acción, no sirve el rol de observador de una tercera persona, en un contexto de interacción «a distancia», «desde fuera», a la manera que describen Parsons y Luhmann cuando la interacción es «mediada» por códigos simbólicos de comunicación generalizada, como el dinero y el poder<sup>235</sup>. Este tipo de integración configura un umbral que se manifiesta como la alteridad del sistema, como un *a priori* cultural, moral y psicológico que no se rige por los patrones de una racionalidad instrumental. Vamos a encontrar pruebas más coherentes que confirmen la coherencia de este enfoque de análisis. Para ejemplificar esta perspectiva analítica dual podemos hacerlo a través del seguimiento de varias texturas sociológicas en las que ya comparecen las dos dimensiones del análisis sociológico mencionadas. Emile Durkheim en *La división social del trabajo* deslinda entre el plano de la diferenciación funcional de esferas sociales, proceso realizado a través de la división «orgánica» del trabajo, y el plano de la integración socio-cultural posibilitada por la existencia de una conciencia colectiva común, de una moralidad común o de unas representaciones colectivas comunes<sup>236</sup>.

Karl Marx en su comentario sobre «la jornada de trabajo», en el capítulo VIII de *El capital*, volumen 1, describe las «dos voces narrativas» que intervienen en el proceso. Así afirma: «el *capital* no tiene más que un instinto vital: el instinto de acrecentarse, de crear plusvalía [...] El capitalismo se acoge, pues, a la ley de intercambio de mercancías. Su afán es el sacar el máximo provecho del valor de uso de su mercancía»<sup>237</sup>. Este pasaje explica la racionalidad de la acción capitalista desde la perspectiva *sistémica* del capital como riqueza siempre en incremento. Pero existe otro lado del enfoque cuando la voz narrativa no es la del analista social (el observador) o la del capital, sino la del participante: «De pronto se alza la voz del obrero, que había enmudecido en medio del tráfago del proceso de producción [...] La mercancía que te he vendido, dice esta voz, se distingue de la chusma de las otras mercancías en que su uso *crea valor*, más valor del que costó. Por eso, y no por otra cosa, fue por lo que tu la compraste. Lo que para ti es explotación de un capital, es para mí estrujamiento de energía. Para ti y para mí no rige en el mercado más ley que la del intercambio de mercancías. Y el consumo de la mercancía no pertenece al vendedor que se desprende de ella, sino al comprador que la adquiere. El uso de mi fuerza de trabajo diaria te pertenece, por tanto, a ti. Pero, hay algo más, y es que el proceso de

235. N. LUHMANN, «Einführende Bemerkungen zu einer Theorie der symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien» en *Soziologische Aufklärung*, Opladen, 1975, vol. 2, 170-93.

236. E. DURKHEIM, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, 1982, Introducción y Conclusiones.

237. K. MARX, *El capital*, México, 1976, vol. 1, 179.

venta abonado por ella tiene que permitirme a mi reproducirla diariamente, para poder venderla de nuevo. Prescindiendo del desgaste natural que lleva consigo la vejez, etc., yo, obrero, tengo que levantarme mañana en condiciones de poder trabajar en el mismo estado normal de fuerza, salud y diligencia que hoy [...] Alargando desmedidamente la jornada de trabajo puedes arrancarme en *un sólo día* una cantidad superior de energía a la que yo alcanzo a reponer en tres. Por este camino, lo que tu ganas en trabajo lo pierdo yo en substancia energética. Una cosa es *usar* mi fuerza de trabajo y otra *desfalcarlo*<sup>238</sup>. En este último párrafo Marx trae a colación las «crisis vividas» a través de las transformaciones en el trabajo y en la forma de vida: La emergencia de los sentimientos de explotación, la injusticia, el resentimiento, la enfermedad, la alienación. En este pasaje se manifiesta la dominación de los trabajadores y la expresión de su sufrimiento. En el primer fragmento entrecomillado se observa el despliegue de la lógica operativa del medio dinero y su relación «diabólica» con su creador, el hombre. En el segundo fragmento se pone de manifiesto la «interacción a distancia» entre los dos sujetos indispensables del sistema económico, empresario capitalista y trabajador, vinculados por una relación de dominación/subordinación debido al diferencial de poder que existe entre ambos. Para profundizar en la comprensión de la creciente «independización de lo social-sistémico» (*Verselbständigung*)<sup>239</sup> en relación con sus creadores nos sirve este fragmento de los *Grundrisse*: «Su propio intercambio (como mercancías) y su propia producción confronta a los individuos como una relación *objetiva* que es *independiente* de ellos. En el caso del *mundo del mercado*, la *conexión del individuo con todos*, pero al mismo tiempo también *la independencia de esta conexión en relación con el individuo*, se han desarrollado hasta tal punto que la formación del mundo del mercado, ya al mismo tiempo contiene las condiciones para ir más allá de ella misma»<sup>240</sup>. En el célebre fragmento sobre «El fetichismo de la mercancía y su secreto», en el primer volumen de *El capital*, es donde quizás aparece con más claridad la idea de la *Verselbständigung*. «El carácter misterioso de la forma mercancía estriba, por tanto, pura y simplemente, en que proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación establecida entre los objetos mismos, *al margen de sus productores*»<sup>241</sup>.

238. K. MARX, op. cit., 179.

239. Para profundizar en el análisis de esta idea se puede consultar: B. PETERS, «Die Verselbständigung des Sozialen» en *Die Integration der Moderner Gesellschaften*, Frankfurt/M., 1993, 229-366; B. GIESEN, *Die Entdinglichung des Sozialen*, Frankfurt/M., 1991, 142; B. ROSEWITZ, Uwe SCHIMANK, «Verselbständigung politische Steuerbarkeit gesellschaftlicher Teilsysteme» en R. MAYNTZ y otros (eds.), *Differenzierung und Verselbständigung*, Frankfurt/M., 1988, 295-329.

240. K. MARX, *Grundrisse* (citado en C. CALHOUN, «The Infrastructure of Modernity» en HAFERKAMP y SMELSER, Berkeley, 1992, 227.

241. K. MARX, *El capital*, México, 1976, 37-38.

Max Weber aparece como teórico de la burocracia en *Economía y sociedad* y como crítico de los procesos de burocratización en los *Escritos políticos*, reflejando los dos niveles de análisis apuntados arriba. Desde el lado sistémico, la organización burocrática moderna es superior a cualquier otra forma de organización. Weber usa la metáfora de la máquina contemplada ahora de forma positiva: «Un mecanismo burocrático perfectamente desarrollado actúa con relación a las demás organizaciones de la misma forma que una *máquina* con relación a los métodos no mecánicos de fabricación. La precisión, la rapidez, la univocidad, la oficialidad, la continuidad, la discreción, la uniformidad, la rigurosa subordinación, el ahorro de fricciones y de costes objetivos y personales son infinitamente mayores en una administración severamente burocrática, servida por funcionarios especializados, que en todas las demás organizaciones de tipo colegial honorífico o auxiliar. Desde el momento en que se trata de tareas complicadas, el trabajo burocrático pagado es no sólo más preciso, sino con frecuencia inclusive más barato que el trabajo honorífico formalmente exento de remuneración»<sup>242</sup>. Entre la burocracia que analiza Weber y la que ejerció y padeció Franz Kafka existe una gran afinidad electiva<sup>243</sup>. En *El proceso* se encuentra la figura que representa más claramente el prototipo del funcionario weberiano, concretamente en el guardian de la parábola «Ante la Ley», en el capítulo X, en la conversación de Joseph K. con el sacerdote —capellán de prisiones y miembro, por tanto, del tribunal— éste le cuenta la siguiente parábola:

Ante la ley hay un guardián. A este guardián se acerca un hombre del campo y le pide que le permita entrar en la ley. Pero el guardián le dice que ahora no puede permitirle la entrada. El hombre reflexiona y luego pregunta si podrá entrar más tarde. «Es posible», dice el guardián, «pero, no ahora». Como la puerta de la ley está abierta como siempre y el guardián se echa a un lado, el hombre se agacha para ver el interior a través de la puerta. Al notarlo el guardián se rie y dice: «Si tanto te atrae, anda, intenta entrar a pesar de mi prohibición. Pero ten en cuenta una cosa: Soy poderoso. Y sólo soy el más bajo de los guardianes, y cada uno de ellos es más poderoso que el anterior. Ni yo mismo puedo soportar la visión del tercero de ellos».

Transcurre el tiempo ante los intentos vanos de franquear la puerta por parte del campesino, incluso recurriendo a sobornos. Viendo el guardián que el campesino no es ya ni sombra de lo que era con el transcurso de los años, le pregunta: «¿Qué más quieres saber? [...] Eres insaciable». «Todo el mundo se esfuerza por llegar a la ley», dice el hombre, «¿cómo es posible entonces que, durante tantos años nadie haya pedido la entrada más que yo?». El guardián se da cuenta que el hombre está cerca de su fin, y para que las palabras lleguen

242. M. WEBER, *Economía y sociedad*, México, 1978, 730-31. La cursiva es mía.

243. Sigo aquí la excelente monografía de J. M<sup>a</sup> GONZÁLEZ GARCÍA, *La máquina burocrática. Afinidades electivas entre Weber y Kafka*, Madrid, 1989, 168 s.

a su oído, que se extingue, le grita con fuerza: «Por aquí no podía tener acceso nadie más que tu, porque esta entrada estaba destinada sólo a ti. Ahora me voy y la cierro»<sup>244</sup>.

Joseph K. malinterpreta el relato, ya que se identifica con el hombre del campo y piensa que éste ha sido engañado por el guardián. El sacerdote, como Tiresias, en *Edipo rey* de Sófocles, le responde reinterpretando la figura del guardián como el *perfecto funcionario* cumplidor de su deber, «amante de la exactitud y estricto observador de sus funciones», «consciente de la importancia de su servicio», que «tiene respeto por sus superiores», «no es charlatán», «no es sobornable», «no se deja ablandar ni atiende a súplicas», incluso «parece una persona amable». ¿No es éste el modelo de burócrata weberiano?<sup>245</sup> El final del párrafo, como más adelante pone de manifiesto cuasi-nietscheanamente el sacerdote: «No, no hay que creer que todo sea verdad, hay que creer que *todo es necesario*», dentro de un tiempo *destinal* inexorable que se escapa al que busca la verdad de la burocracia, el sentido no es verdadero, ni falso, sencillamente es la coimplicación de ambos momentos, de forma dramática y dolorosa. Ya se deja entrever aquí «la otra voz», la que habla desde la perspectiva de los clientes y miembros de la burocracia, «su peculiaridad específica, tan bienvenida para el capitalismo, la desarrolla en tanto mayor grado cuanto más se “deshumaniza”, cuanto más completamente alcanza las peculiaridades específicas que le son contadas como virtudes: La eliminación del amor, del odio, y de todos los elementos sensibles personales, de todos los elementos irracionales que se retraen al cálculo»<sup>246</sup>. Weber analiza la objetualización de las relaciones sociales (*Vergegenständigung*) que se produce en las organizaciones, bajo el prisma de su despersonalización, vuelve a usar la imagen de la máquina que trabaja racionalmente (pero sin sentido): «Una máquina inerte es *espíritu coagulado*. Y sólo el serlo le da el poder de forzar a los individuos a servirla y de determinar el curso cotidiano de sus vidas de trabajo, de modo tan determinante como es el caso en la fábrica. Es asimismo *espíritu coagulado* aquella máquina viva que representa a la organización burocrática»<sup>247</sup>. Cuando pasamos de la administración de las cosas a la administración de las personas<sup>248</sup>, a través del funcionario, de ese *Fachmensch ohne Geist*, la burocracia deviene una «jaula para una nueva servidumbre» (*Gehäuse für eine neuen Hörigkeit*)<sup>249</sup>. Weber detecta que la ética universalista religiosa de la hermandad *choca* con las formas de racionalidad económica y administrativa, en las que la economía y el Estado son objetivados en un cosmos *afra-*

244. F. KAFKA, *El proceso*, Madrid, 1975, 219-20.

245. J. M.<sup>a</sup> GONZÁLEZ, op. cit., 177.

246. M. WEBER, *Economía y sociedad*, México, 1978, 732.

247. M. WEBER, op. cit., 1074.

248. W. SCHLUCHTER, *Aspekte Bürokratischer Herrschaft*, Frankfurt/M, 1972, 236-301. En oposición a Engels que pensaba que la evolución social conducía de forma «natural» a la «administración de las cosas».

249. M. WEBER, *Escritos políticos*, México, 1982, vol. 2, 396; ver también A. MITZMAN, *La jaula de hierro*, Madrid, 1976, 153-65.

ternal<sup>250</sup>. El mundo de la vida y sus patrones simbólicos de significado colisionan con los *imperativos funcionales* de creación de riqueza en un dominio social éticamente neutralizado.

Jürgen Habermas diferencia entre «mundo de la vida» y «sistema»<sup>251</sup>. Los actos de comprensión intersubjetiva entre dos y más personas no son mero entrecruzamiento de subjetividades aisladas, sino que presuponen un tejido, un horizonte, un contexto común dividido en autocomprensiones culturalmente representadas. A estos umbrales de plausibilidad difusos y latentes, Husserl y Schütz<sup>252</sup> les han dado el nombre de «mundos de la vida». Según sus fundamentos fenomenológicos el «mundo de la vida» es el respectivo conjunto oculto de realidades diarias dadas aproblemáticamente, que al mismo tiempo procura la conexión constitutiva de cada orientación hacia sí mismo, hacia la cosa y hacia el mundo social. Remite a un contexto-juntura simbólico con inequívocas dimensiones espacio-temporales que garantizan que cada sujeto sea, no un sujeto-mónada cerrado y solipsista, sino miembro de un mundo social. Es la «conciencia colectiva», la «memoria colectiva» que proporciona los esquemas de coexistencia de la vida social<sup>253</sup>, los criterios de la representación simbólica, las estructuras normativas, las producciones artísticas, los mitos, la religión, etc. El mundo de la vida se manifiesta como un *a priori* social inscrito en la intersubjetividad de un acervo de conocimiento socialmente disponible para todos<sup>254</sup>. Las situaciones sociales cambian en el espacio y en el tiempo, los contenidos de la conciencia social cambian, pero los límites del mundo de la vida no pueden trascenderse<sup>255</sup>. En las reinterpretaciones hermenéuticas, el «mundo de la vida» es concebido como conjunto de *patterns* de significado y de sentido culturalmente transmitidos y lingüísticamente organizados<sup>256</sup>. Habermas, no obstante, detecta un «reduccionismo culturalista» en la *sinnverstehende Soziologie* (de la que forman parte Gadamer, Castoriadis y Winch), puesto

250. M. WEBER, *From Max Weber*, H. GERTH, C. W. MILLS, (eds.), Nueva York, 1958, 332-3.
251. J. HABERMAS, *Teoría, ...*, Madrid, 1987, vol. 2, 161-281, en términos semejantes a Habermas, A. Giddens también distingue entre integración sistémica e integración social en *The Constitution of Society*, Berkeley, 1984, 25-8; *Central Problems in Social Theory*, Londres, 1979, 76 s.
252. A. SCHÜTZ, Th. LUCKMANN, *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires, 1977 (traducción de *Strukturen der Lebenswelt*, Frankfurt/M, 1979, vol. 1); *Strukturen der Lebenswelt*, Frankfurt/M, 1984, vol. 2.
253. C. CASTORIADIS, *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, 1989, vol. 2, 24-35; P. L. BERGER, Th. LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, 1968; H. GARFINKEL, *Studies in Ethnomethodology*, Nueva York, 1967, 1-35; A. CICOUREL, *Cognitive Sociology*, Nueva York, 1974.
254. A. SCHÜTZ, Th. LUCKMANN, *Las estructuras, ...*, 1977, 25-35.
255. A. SCHÜTZ, Th. LUCKMANN, op. cit., 53-109.
256. H. G. GADAMER, «Hermeneutics and Social Science» en *Cultural Hermeneutics*, n° 4, vol. 2, P. RICOEUR, «The Model Text: The Meaningful Text Considered as Interpretation» en *Social Research*, n° 3, vol. 38.

que no sólo la cultura (*patterns of meaning*), sino también los órdenes institucionales y las estructuras de la personalidad son componentes básicos del mundo de la vida<sup>257</sup>, así, siguiendo categorías sociológicas parsonianas, divide el mundo de la vida en cultura, sociedad y personalidad. *La cultura* es el acervo de saber en que los participantes en la comunicación se abastecen de interpretaciones para entenderse sobre algo en el mundo. *La sociedad* abarca los ordenamientos legítimos a través de los cuales los participantes en la interacción regulan sus pertenencias a diferentes grupos sociales, asegurando con ello la solidaridad. *La personalidad* comprende las competencias que convierten a un sujeto en capaz de lenguaje y de acción, esto es, lo capacitan para tomar parte en procesos de entendimiento y para afirmar en ellos su propia identidad.

Paralelamente a los plexos de acción desplegados dentro del mundo de la vida, desde la perspectiva del sistema, la modernidad capitalista tiene que hacer frente a un doble movimiento histórico-social complicado: Las redes de acciones de intercambio, delimitadas localmente, tienden a expandirse, los límites del Estado nación son sobrepasados por la acción del sistema de mercado. Esto es posibilitado por la institucionalización de una libertad estatalmente garantizada de propiedad, de empresa y de contrato. De forma semejante a un imán que pone orden en un conjunto de virutas de hierro esparcidas al azar, así orientaron las lógicas del mercado y la administración del Estado las necesidades de expansión de los mundos de la vida tradicionales de la época feudal. El trabajo se desprende de sus frenos estamentales, la producción y distribución de bienes son desprendidas de las normas vinculadas a fuerzas extraeconómicas y transferidas a la autoridad anónima del mercado. Los medios «dinero» y «poder» consiguen imponerse como mecanismos evolutivos de estabilización en una sociedad en proceso de diferenciación creciente. La persona individual es «incluida» en las nuevas funciones sociales desplegadas por los sistemas emergentes. En el campo magnético del capitalismo, la persona es «abstractificada» como trabajador, sujeto de derechos y ciudadano, y esto es dictado por la racionalidad formal de la modernidad capitalista. El medio «poder»<sup>258</sup> señala los resultados del orden integrante del aparato político-administrativo, el medio «dinero»<sup>259</sup> señala los resultados de coordinación del estímulo monetario. «Dinero» y «poder» son lenguajes especializados diferenciados, gracias a los cuales infinidad de transacciones pueden ser realizadas sin pérdida de tiempo y sin las fricciones del lenguaje ordinario y de la comunicación saturada de tradiciones particulares. Dinero y poder incorporados institucionalmente, en la forma de mercado y Estado, en la sociedad burguesa son fenómenos interrelacionados complementarios. El Estado organiza las condiciones de existencia capitalista y los rendimientos públicos, que por sí mismos no pueden ser organizados en la forma de mer-

257. J. HABERMAS, *Teoría*, ..., vol. 2, 196 s.

258. J. HABERMAS, op. cit., 377 s.

259. J. HABERMAS, op. cit., 383 s.

cado. Pero, es la recaudación fiscal, el incremento de los impuestos de las empresas privadas lo que da al Estado su fundamento institucional. Por lo demás es dependiente de la dinámica del mercado. El Estado y el mercado son los portadores fundamentales de imperativos *sistémicos*. Habermas contradice a la ortodoxia marxista que partía de la fuerza integradora de la ley del valor, y consideraba que los fenómenos de alienación y dominación podían explicarse sólo en la relación entre trabajo asalariado y capital. Habermas extiende el foco creador de alienación a los altamente burocratizados estados de bienestar. Del *factum* histórico de una *sociedad integrada sistémicamente* se puede hablar desde el momento en que se produce un despliegue total del mercado capitalista de bienes, trabajo y capital, así como el despliegue relacionado de una burocracia interventora altamente compleja, tanto socioestatalmente como político-administrativamente. Y esto viene sucediendo con algunas variaciones a partir de los años veinte y treinta del presente siglo. Habermas coincide con Weber en su diagnóstico de la crisis del capitalismo desarrollado. A finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX, se produce para Weber un *desacoplamiento*<sup>260</sup> entre las bases culturales (ético-religiosas) que sustentaban las prácticas económicas y burocráticas de la modernidad capitalista originaria. Desde entonces el capitalismo «funciona» con arreglo a principios mecánico-instrumentales. Sin aludir al fermento de la «ética protestante», como catalizador simbólico de la vida social, Habermas apunta que el «mundo de la vida» ya no proporciona las orientaciones básicas de conducta que sustentan las prácticas económicas y políticas. Más bien son éstas las que, a través de recompensas económicas (recordemos la expresión: «con dinero se puede conseguir *todo*», todo se puede cambiar, comprar/vender por dinero, éste es un gran «substituto técnico de Dios», sobre todo en su dimensión diabólica) y de dominación política, mantienen una reserva de motivos básicos en los portadores sociales: individuos aislados, clases, estratos, sindicatos, grupos de presión, etc., como garantía ideológica de reproducción del sistema. El «espíritu capitalista» es hoy «espíritu coagulado», máquina de producción y dominación. Resumiendo, podemos decir que: 1. Las sociedades tradicionales, garantizaban su reproducción, su identidad, a través de unos rendimientos que aseguraban su existencia vinculados al marco del mundo de la vida cultural. 2. En la transición a las sociedades modernas, cuyo proceso de surgimiento se ubica históricamente en el periodo que va de la reforma protestante a la industrialización, se desarrollan como he descrito arriba estructuras sistémicas que tienden hacia afuera del mundo de la vida. 3. Pero, es en la modernidad tardía, cuando la «racionalización sistémica» entra en un conflicto abierto con el «mundo de la vida», en la forma de una «colonización» del mundo de la vida por el sistema<sup>261</sup>.

260. M. WEBER, *Ensayos, ...*, Madrid, 1983, vol. 1, 165-6.

261. Sobre este aspecto no me extiendo más aquí porque lo abordo más detenidamente en el capítulo 5 de mi texto: *La integración en las sociedades modernas*, Barcelona, 1996.

## 6. Sistema/entorno: la diferenciación como creatividad social paradójica

La descripción dominante de las sociedades modernas avanzadas se realiza en torno a la diferenciación funcional como principio de estructuración social. N. Luhmann despliega su «caja de herramientas» teóricas para el análisis sociológico con arreglo al esquematismo diferencial, sistema/entorno. La sociedad aparece según este criterio como «*unitas multiplex*» (I). No obstante, cabe una descripción compensatoria de las sociedades modernas avanzadas, también desde el enfoque luhmaniano, si tomamos en consideración las consecuencias no pretendidas del proceso de diferenciación social, es decir, si el punto de partida es el entorno de los sistemas, *la sociedad*, considerado como el sistema más omniabarcante de las comunicaciones posibles, y el *entorno natural*, que es considerado como externalidad no-social. El riesgo, la contingencia, la «seguridad ontológica» y la «angustia» (*Angst*) constituyen los substitutos no funcionales de una concepción holista de la sociedad (II).

### A. La diferenciación funcional revisitada

Niklas Luhmann parte del supuesto de que Durkheim y Parsons sobrevaloraron la existencia y la necesidad de «compromisos de valor compartidos»<sup>262</sup> en las sociedades modernas. Luhmann es escéptico sobre los intentos de criticar la sociedad moderna sobre la base de ideales preburgueses, tales como la «cohesión moral-emocional» y la «solidaridad social»<sup>263</sup>. «La sociedad moderna no es nada semejante a una *perfecta communitas* que confiere la autorrealización completa a sus afortunados miembros. Más bien, es una red comunicativa altamente abstracta que define poco más que condiciones extremadamente vagas para compatibilizar las orientaciones internas de los diferentes dominios sociales»<sup>264</sup>. Luhmann no afirma que toda necesidad de consenso haya desaparecido, sino que deberíamos hacer frente al hecho de que el consenso básico en torno a metas y normas del más alto orden es ya altamente improbable y que, en cualquier caso, la sociedad ha devenido *demasiado compleja* para garantizar su unidad a través de creencias comunes<sup>265</sup>. En contraste con Durkheim, que postuló que la unidad de las sociedades complejas se sustentaba además de en una integración funcional, por diferenciación, en una «solidaridad», en un «consenso cívico-moral» sobre «lo bueno», Luhmann piensa que la integración social de las sociedades modernas es posible sobre la base —menos cargada de

262. T. PARSONS, *The System of Modern Societies*, Englewood Cliffs, NJ, 1971, 14.

263. E. DURKHEIM, *La división, ...*, Madrid, 1982, 269.

264. S. HOLMES, Ch. LARMORE, «Translator's Introduction to Luhmann's *The Differentiation of Society*», Nueva York, 1982, XVIII; Ch. LARMORE, *Patterns of Moral Complexity*, Nueva York, 1987, 129; N. LUHMANN, «The Improbability of Communication» en *Essays on Selfreference*, New York, 1990, 86-99.

265. N. LUHMANN, *Paradigm Lost: Über die Ethische Reflexion der Moral*, Frankfurt/M, 1989; críticos de esta posición son J. HABERMAS, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt/M, 1992 y J. RAWLS, *Political Liberalism*, Nueva York, 1993.

pretensiones de legitimidad— de la aceptación general de una disociación entre el bien y el mal. Los miembros de las sociedades modernas no deben mostrar un acuerdo sobre «lo bueno», sino que deben aceptar unas «distinciones directrices» más abstractas como lo correcto/incorrecto, lo legal y lo ilegal, lo justo y lo injusto, lo verdadero y lo falso. Luhmann busca alternativas funcionales a la integración normativa para hacer frente a un problema más amplio que según él afecta a la *autoproducción y a la autoorganización* de las sociedades modernas en contextos de contingencia y riesgo<sup>266</sup>.

Luhmann introduce una gramática profunda para redefinir la diferenciación estructural de esferas sociales, a través de un *nuevo paradigma* teórico de análisis sociológico estructurado en torno a la *diferencia entre sistema y entorno*<sup>267</sup>. Sin la diferencia en relación con el entorno ni siquiera existiría la autoreferencia, pues la diferencia es la condición de posibilidad para la función de las operaciones autorreferenciales, así, el mantenimiento del *límite (boundary maintenance)* significa el mantenimiento del sistema<sup>268</sup>. Luhmann concibe la diferenciación sistémica como una «reduplicación dentro de un sistema, de la diferencia entre sistema y su entorno»<sup>269</sup>. Un sistema es la forma de una distinción que posee dos lados: el sistema (como el *adentro* de la forma) y el entorno (como el *afuera* de la forma). *Sólo* los dos lados conjuntamente constituyen la distinción, la forma. La diferencia entre sistema y entorno constituye la forma del sistema. Existen dos clases de entorno: El entorno externo común a todos los subsistemas y el entorno interno separado para cada sistema. Así, por ejemplo, el sistema económico tiene como entorno externo otros sistemas sociales tales como el sistema político, el sistema legal, el sistema cultural, etc., pero dentro de su espacio social, en el mercado, a su vez se diferencian dos subsistemas como son, el lado de la oferta de fuerza de trabajo y el lado empresarial de la demanda de fuerza de trabajo, así como los mercados de bienes y

266. Habermas, a diferencia de Luhmann, al distinguir una realidad social en dos niveles, como ya vimos, mantiene que la «solidaridad moral», anclada en un mundo de la vida racionalizado —por ejemplo expresada en la idea de «patriotismo constitucional»— *es previa* a la racionalidad económica que emana del mercado y a la racionalidad político-administrativa, y a cualquier tutela mítico-religiosa, para alcanzar una sociedad bien ordenada, «justa» pero «buena».

267. N. LUHMANN, *Soziale Systeme*, Frankfurt/M, 1984, 35 s. y especialmente en «System und Umwelt», 242-86. Para una exposición de la epistemología y la estructura conceptual del pensamiento de Luhmann se puede consultar la excelente monografía de I. IZÚQUIZA, *La sociedad sin hombres*, Barcelona, 1990. En últimos escritos Luhmann siguiendo a G.S. BROWN, *Laws of Form*, Londres, 1971, habla de una «re-entry», como de una autopoiesis social en la forma de una diferenciación entre sistema y entorno, dentro de los sistemas sociales (ver N. LUHMANN, *Essays on Selfreference*, Nueva York, 1990, 12).

268. Un artículo que ayuda a comprender esta idea es N. LUHMANN, «Territorial Borders as System Boundaries» en R. STRASSOLDI y G. DELLI ZOTTI (eds.), *Cooperation and Conflict in Border Areas*, Milán, 1982, 235-44.

269. N. LUHMANN, «The Differentiation of Society» en *The Differentiation of Society*, Nueva York, 1982, 230; *Soziale Systeme*, 1984, 37-8, «The Concept of Society» en *Thesis Eleven*, 31, 1992, 69 s.

capital, que operan como entornos asimétricos el uno para el otro. Hay que distinguir la diferencia sistema/entorno de otra diferencia asimismo constitutiva: La diferencia elemento/relación. De la misma manera que no existen sistemas sin entorno, tampoco existen elementos sin conexión relacional, ni relaciones sin elementos. A modo de ejemplo, en el primer caso, podemos hablar de las habitaciones de la casa, de una *diferenciación sistémica*, en el segundo caso podemos hablar de las piedras, las vigas, los clavos, etc., de una *complejidad sistémica*<sup>270</sup>. La semántica de este proceso de diferenciación la podemos expresar gráficamente de la siguiente forma:



La función de la diferenciación sistémica puede ser descrita como un *incremento de selectividad*, esto es, como un incremento en las posibilidades disponibles de elección o de variación. Las sociedades (al menos las modernas) pueden presuponer un mundo infinito<sup>271</sup>. El concepto y la realidad de la diferenciación son tematizados por Luhmann siguiendo una intuición sociológica de Herbert Spencer sobre la base de un «incremento de la estructura», es decir, de un incremento selectivo de las *relaciones* entre los *elementos* que conforman una determinada estructura (política, económica, etc.)<sup>272</sup>. No se concibe la selección como iniciativa de un sujeto, es una operación sin sujeto, una operación producida por la existencia de una diferencia. La diferenciación es una forma de hacer posible una mayor selectividad. Esto posibilita, por ejemplo, el que un juez mientras interroga a los testigos en las consultas previas al juicio, tenga que renunciar o «poner entre paréntesis» otras tantas actividades y roles, como sus creencias religiosas, sus gustos culturales o su preferencia sexual. La complejidad social adopta su unidad en la forma de una *relación*: En la relación de recíprocas posibilidades de elementos y órdenes reductivos<sup>273</sup>. En este sentido, podemos entender la complejidad como un «conjunto interrelacionado de elementos en el que ya no es posible que cada elemento se relacione en cualquier momento con todos los demás, debido a la limitada capacidad

270. N. LUHMANN, *Soziale Systeme*, Frankfurt/M, 1984, 41; *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Frankfurt/M, 1981, 34.

271. N. LUHMANN, *The Differentiation of Society*, Nueva York, 1982, 231 s.; H. WILKE, *Systemtheorie Entwikelter Gesellschaften*, Munich, 1989, 32 s.

272. N. LUHMANN, *Soziologische Aufklärung*, Opladen, 1975, vol. 2, 206; *Soziale Systeme*, 45 s.

273. N. LUHMANN, op. cit., 1975, 207.

inmanente para interconectarlos»<sup>274</sup>. La complejidad aparece como la necesidad de mantener una conexión *selectiva* de elementos, o una organización selectiva de la autopoiesis de los sistemas. Tenemos que distinguir entre la complejidad inabarcable del sistema, que surgiría si se conectase todo con todo, de aquella complejidad que aparece estructurada de *una* determinada forma. La complejidad del entorno es en principio infinita, mientras que la del sistema es siempre menor, por lo que debe efectuar una selección<sup>275</sup>. Dicho en otras palabras, la complejidad sería una medida o una referencia de la indeterminación y de la falta de información de un sistema para poder comprender y describir completamente su entorno (más complejo) o a sí mismo. Quizás, un ejemplo sirva para explicar esto: La reunificación alemana de 1989 de ser un problema «interno» entre dos Estados y una nación, es decir, interaleman, pasa a ser un problema «externo» con un entorno interno europeo, en el que coexisten otros Estados nación, y con un entorno externo internacional mucho más complejo. Para llegar a estas nociones de complejidad podemos presuponer un grado de variedad de prismas, de entrelazamientos y de consecuencias que pertenecen a un campo de acontecimientos y tomar una escala que va del nivel extremo más bajo de complejidad (el caos, por ejemplo, una molécula de gas o un pequeño grupo anarquista) al nivel más alto de complejidad (supracomplejidad, orden perfecto, por ejemplo, una planificación central omniabarcante, la idea de Dios), en este gradiente de complejidad, los sistemas sociales se situarían entre ambos casos extremos ideal-típicos como unidades de *complejidad organizada*. Los sistemas sociales organizan, por una parte, la contingencia insuperable de una entropía completa, y por otra parte, la complejidad insuperable de un orden completo a través de una determinada *selección de las relaciones entre los elementos*. Los sistemas de complejidad organizada surgen cuando a través de la creación de límites contra el caos de sucesos contingentes en el mundo se originan islas de un orden parcial, y cuando las relaciones entre las partes delimitadas de orden no pueden ser ya más realizadas completamente<sup>276</sup>.

Las sociedades modernas funcionalmente diferenciadas se muestran como constelaciones *policontexturales* con semánticas directrices *policontextuales*<sup>277</sup>. La modernidad con su tendencia a la diferenciación no contempla un horizonte en el que una característica no sea esencial, todas lo son. La sociedad moderna comporta una ilimitada variedad de contextos, de clasificaciones, de capas, de ámbitos, de regiones. El universo ya no es «monocontextural», como en la epistemología de Aristóteles. Todo evento, toda estructura no pertenece ya a la textura universal de un ser objetivo, sino que conllevan en sí

274. N. LUHMANN, *Soziale Systeme*, 46. La cursiva es mía.

275. N. LUHMANN, op. cit., 50, 249.

276. H. WILLKE, *Systemtheorie...*, Munich, 1989, 96-7.

277. P. FUCHS, *Die Erreichbarkeit der Gesellschaft*, Frankfurt/M, 1992, 43 s.; G. GUNTHER, «Life as policontextuality» en *Beiträge zur Grundlegung einer Operationsfähige Dialektik*, Hamburgo, 1979, vol. 2, 283-306.

mismos su razón de ser y el germen de producción de nuevas diferenciaciones. Como ejemplo de esta policontextualidad tenemos que dentro del espacio social de los Estados nación modernos se produce una multiplicación de contextos donde coexisten los portadores de diferentes formas de vida, de una multiculturalidad, en los términos de Ch. Taylor<sup>278</sup>, de diferentes posiciones (funciones) económicas, de diferentes agentes económicos, de diferentes ofertas gastronómicas, de movilidad psíquica y social, de conductas desviadas diferenciadas, etc. Ya no existe un observador, oficialmente reconocido de la sociedad, Dios, el rey, el partido, una secta, sino que existen multitud de observadores igualmente legítimos. Un universo policontextual (*compounded contexture*) contiene una variedad de ámbitos estructurados en torno a una *diferencia* (sistema/entorno), la cual *produce una diferencia*<sup>279</sup> por una reduplicación interna del sistema. La autorreferencia de los sistemas sociales tiene un carácter *paradójico*, ya que es identidad de diferencias, de sistemas y entornos, aquí radica su creatividad sociocultural, en el *tertium non datur* que emerge paradójicamente de esa autorreferencia del sistema. La *constitución autorreferencial* de los sistemas sociales no significa la propiedad de una parte concreta pensante del alma (Aristóteles), o la estructura de un sujeto «trascendental» (Kant), o una consciencia del yo (Fichte), sino que se refiere a los sistemas autopoiéticos en los que los elementos y las relaciones que los componen se producen a sí mismos a través de una red cerrada. En este sentido, un sistema *heterárquico* tiene al lado de su fundamento más alto otro sistema con su fundamento más alto. Cualquiera que sea el fundamento más alto, como totalidad, coexiste con otros fundamentos a su lado (*heteros*)<sup>280</sup>. En este sentido, se pueden ver los fundamentos o principios estructurales (en los términos de Luhmann, las semánticas directrices<sup>281</sup>) de algunos sistemas sociales. Así, la economía opera con arreglo al principio de obtener más beneficios, la política con arreglo al esquematismo de gobierno y oposición, la ciencia de acuerdo a las proposiciones o enunciados verdaderos o falsos, la cultura de acuerdo a unos estilos de vida auténticos o inauténticos. La *coexistencia heterárquica* de estos principios significa que se ha producido un «desencantamiento de la jerarquía como principio de orden»<sup>282</sup> a través de la autorreferencialidad de los sistemas sociales. En este sentido, la sociedad moderna es heterárquicamente estructurada. Los sistemas heterárquicos excluyen la posibilidad de que con *una* diferencia se produzca una autodescripción constitutiva de la sociedad en su conjunto, no existe *una* diferencia que haga posible la unidad, ninguna caracterización de la sociedad moderna resulta mejor que la de ser un conjunto heterárquico<sup>283</sup>.

278. Ch. TAYLOR, *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton, NJ, 1992.

279. G. BATESON, *Steps to an Ecology of Mind*, San Francisco, 1972, 315.

280. P. FUCHS, op. cit., 61.

281. N. LUHMANN, «Distinctions Directrices: Über Codierung von Semantiken und Systemen» en *Soziologische Aufklärung*, Opladen, 1988, vol. 4, 13-22.

282. H. WILLKE, op. cit., 44-55.

283. P. FUCHS, op. cit., 62; H. Willke, op. cit., 118.

La diferenciación de esferas sociales hace referencia al desarrollo de instituciones y medios generalizados de comunicación que son «responsables de» su propio ámbito social y que en cada caso se adaptan a las tareas de *generar opciones* y poner a disposición de los actores sociales criterios de selección entre un número creciente de opciones<sup>284</sup>. Por otra parte, *todos* los actores participan, o al menos pueden participar en *todos* los subsistemas con sus medios especializados de comunicación —dinero, poder, *mass media*, amor, trabajo asalariado, etc.—. No existen esferas de funciones socialmente excluyentes, sino más bien la tendencia para cada individuo a conectarse con/y a tener acceso a todas las esferas asumiendo que el/ella se acomodan (de forma más o menos tipificada, normalizada) al esquema *altamente selectivo* de instituciones, criterios y motivaciones sociales.

La diferenciación, particularmente la privatización de la religión<sup>285</sup> y la consiguiente emergencia de otros «centros cambiantes» en la modernidad<sup>286</sup>, hace problemática la concepción de la sociedad articulada en torno a una «conciencia colectiva» religiosamente estructurada. Por otra parte, la separación entre Estado y sociedad<sup>287</sup> ha socabado la adecuación descriptiva de la sociedad articulada en torno a la vieja *res publica*. El argumento de la *pars pro toto* de Aristoteles ha perdido la plausibilidad que tuvo. El individuo no puede ser ya más definido según el rol de «creyente» o de «hombre político» (ciudadano) porque nadie tiene localizado su *rol-set* exclusivamente dentro de la religión o de la esfera política. Igualmente, la legitimación de la autoridad política no puede ya más ser identificada, como en la tradición clásica, con la reproducción de la sociedad como *un todo* políticamente estructurado. En la medida en que la política no puede ser apartada de sus funciones con excusas sobre su «esencialidad» dentro de la sociedad, tampoco puede ser plausiblemente interpretada como el «centro», como el «núcleo» de la sociedad. Lo mismo puede afirmarse de la esfera de la economía<sup>288</sup>. Si la política se articula en torno a una diferenciación («*separation des pouvoirs*»)<sup>289</sup> dentro de sí misma y despliega un medio de interacción generalizada, el *poder*, la economía se organiza en torno al espacio social del mercado, a su vez diferenciado en dos lógicas de acción colectiva en torno a la esfera del trabajo y a la esfera del capital<sup>290</sup>, fun-

284. Cl. OFFE, «Die Utopie der Null Option» en *Soziale Welt*, Sonderband 4, 1986, 97-117; N. LUHMANN, *The Differentiation of Society*, Nueva York, 1982, 231.

285. N. LUHMANN, *Funktion der Religion*, Frankfurt/M., 1977, 232; «Die Aussdifferenzierung der Religion» en *Gesellschaftsstruktur und Semantik*, Frankfurt/M., 1989, vol. 3, 259-358.

286. Ed. TIRYAKIAN, «The Changing centers of Modernity» en E. COHEN y otros (ed.), *Comparative Social Dynamics*, Boulder, Col., 1985, 131-47.

287. N. LUHMANN, «Die Unterscheidung zwischen Staat und Gesellschaft» en *Soziologische Aufklärung*, Opladen, 1987, vol. 4, 67-74.

288. N. LUHMANN, «Die Differenzierung von politik und Wirtschaft un ihre gesellschaftliche Grundlagen», op. cit., 32-49.

289. S. HOLMES, «Differenzierung und Arbeitsteilung in Denken des liberalismus» en N. LUHMANN, (ed.), *Soziale Differenzierung*, Opladen, 1987, 21-24.

290. N. LUHMANN, «Kapital und Arbeit», op. cit..

ciona con arreglo a sus propias reglas (inmanentes) y despliega su específico medio de interacción simbólica generalizada, el *dinero*.

La diferenciación es una característica universal del mundo social, lo diferente esta conectado de alguna manera, ya que *no es indiferente*. Cada subsistema social con su diferencia central, sistema/entorno, comporta simultáneamente un *adentro* y un *afuera*<sup>291</sup>, por tanto, un *límite*. Éste no separa, sino que más bien vincula dos realidades copresentes que se copertenecen de manera diferencial. No existe sistema sin entorno y viceversa. La interacción entre el sistema y el entorno produce una «recurrente construcción de sistemas»<sup>292</sup> cuyo resultado es el modelo de la diferencialidad de lo mismo. Existe la unidad de los sistemas, pero existe sólo *diversamente*<sup>293</sup>. Toda unidad es unidad de autorreferencia y referencia externa, así se constituye *paradójicamente*<sup>294</sup>. La sociedad no existe como una unidad de todo/partes, como en las concepciones organicistas de la sociedad. La sociedad existe en la medida en que puede resolver la paradoja y la complejidad de una *unitas multiplex*, en la medida en que los subsistemas pueden reconocer y controlar su diferencia en relación con el entorno socialmente interno como sociedad. Cada esfera social *se autoconstituye*<sup>295</sup> en sistema autorreferencial, diferenciándose del entorno dentro de una textura temporal. Existe un tiempo del sistema que tiene que ser adaptado al tiempo del mundo (entorno) con arreglo a la diferencia entre pasado y futuro<sup>296</sup>. Sólo unas pocas formas de diferenciación se han manifestado hasta ahora en la evolución, en este caso existe también una «ley de posibilidades limitadas»<sup>297</sup>. Voy a describir cuatro formas que han alcanzado preeminencia:

1. La diferenciación *segmentaria* se entiende como la *igualdad* de todo subsistema social con cualquier otro subsistema social en su entorno interno social. En las sociedades arcaicas, donde la segmentación es la forma predominante de diferenciación social, estos principios son el parentesco, la edad, el sexo, la residencia o una combinación de ellos<sup>298</sup>.
2. La diferenciación *estratificacional* se entiende como la *desigualdad* de rango de todos los subsistemas. La unidad de la sociedad aparece en este caso como desigualdad, como rango. La igualdad es sólo posible dentro de un nivel. Se introduce el rango como diferencia de los sistemas y se ordenan así los sistemas jerárquicamente. Los griegos definen el término *isonomia* como

291. N. LUHMANN, *Soziale Systeme*, 245.

292. N. LUHMANN, *Theorie der Gesellschaft*, manuscrito (versión San Foca), 232.

293. P. FUCHS, op. cit., 69.

294. N. LUHMANN, *Soziale Systeme*, 495.

295. N. LUHMANN, «Autopoiesis als soziologischer Begriff» en H. HAFERKAMP, M. SCHMID, (eds.), *Sinn, Kommunikation un Soziale Differenzierung*, Frankfurt/M, 1987, 307-25.

296. N. LUHMANN, *Soziale Systeme*, 253 s.

297. N. LUHMANN, «The Paradox of System Differentiation and the Evolution of Society» en J. C. ALEXANDER, P. COLOMY, (eds.), *Differentiation Theory and Social Change*, Nueva York, 1990, 423.

298. Se puede consultar al respecto: M. FORTES, *Kinship and Social Order*, Chicago, 1969, 234.

- la igualdad de los ciudadanos dentro de un estrato de la sociedad. Estos «ciudadanos» pretenden representar a la totalidad del sistema. Pero, la isonomía dentro del estrato de los «ciudadanos» presupone la desigualdad con respecto a los otros estratos de la sociedad. La clase de los «ciudadanos» define el entorno interno de su sociedad por medio de la desigualdad.
3. La diferenciación *centro-periferia* opera con la desigualdad en la concentración de oportunidades vitales en torno a determinados posicionamientos espaciales y con la creciente reducción de estas oportunidades a medida que se aleja espacialmente de estos espacios de cristalización comunicativa.
  4. Con la diferenciación *funcional*, la sociedad se produce a través de la selección no arbitraria de funciones que son importantes para la formación de los subsistemas y en la institución de la primacía de una *función* para cualquier *sistema* específico. Puesto que todas las funciones necesarias tienen que ser realizadas y son independientes, la sociedad no puede conceder primacía absoluta a ninguna de ellas. En las sociedades «modernas» ningún sistema puede pretender «imprudentemente», en principio, autoridad superior sobre otros campos de acción. Una sociedad funcionalmente diferenciada tiende a ser una *sociedad de iguales* en la manera en que conforma un conjunto agregado de entornos para sus subsistemas funcionales<sup>299</sup>. Ésta es una *sociedad sin centro*. Desde un punto de vista sociológico, las sociedades «modernas» no pueden ser ya caracterizadas como segmentarias o estratificadas, sino como funcionalmente diferenciadas. No obstante, la visibilidad de los códigos de comunicación no siempre es clara, por ejemplo, una persona no puede comunicarse con otra a través del medio amor y entrecruzar esta comunicación con la diferencia tener/no tener que remite a la contabilidad económica (esto constituye una prostitución del amor). Cuando alguien va a comprar un coche, en la comunicación sobre las modalidades de pago, no se puede hacer una referencia a la suspensión o interrupción de los pagos en función de las expectativas de salvación o condenación religiosa. En los sistemas psíquicos se pueden dar demandas altamente difusas. Así, alguien puede querer comprar diariamente tabletas para el ardor de estómago porque a él le gusta la farmacéutica que se las vende; otra persona por amor al prójimo compra un auto a un vendedor que le inspira compasión, pero, el negocio se realiza en ambos casos a través de la ejecución/no ejecución de una cuenta corriente que pertenece al sistema económico *y no a otro*. Estos ejemplos nos ponen de manifiesto que *cada subsistema sirve a la función correspondiente* dentro del sistema social global, pero se pueden producir asimismo paradojas, irritaciones y comunicaciones difusas en las que se manifiesta la latencia de una concepción holista de la realidad.

299. N. LUHMANN, *The Differentiation of Society*, Nueva York, 1982, 236-7.

### B. Las consecuencias perversas de la diferenciación funcional

La diferenciación sistémica conduce inevitablemente a un incremento de la complejidad del sistema global, pero con esto la diferenciación posibilita también nuevas formas de reducción de complejidad. Cada sistema parcial recibe una parte de la complejidad global, a la que orienta hacia su propia diferencia sistema/entorno, con el objeto de que se pueda reconstruir el sistema global. Así puede el sistema parcial a través de este presupuesto sentirse exonerado, ya que muchos requerimientos son realizados en otro lugar. Su dependencia del sistema global es correspondientemente duplicada: Él mismo es parte del sistema global y al mismo tiempo depende de su entorno interno, de ahí el doble esquematismo de aumento/reducción de complejidad<sup>300</sup>. No obstante, un importante aspecto que conlleva esta teoría sociológica de la modernidad tardía es que en ella el «sentido» comporta una representación de la complejidad, es una forma de dar cuenta de la «complejidad bajo la condición inevitable de una selectividad autoimpuesta». El «sentido» aparece como la diferencia entre la actualidad y la potencialidad, como el núcleo significativo que interpreta y enmarca toda la semántica de la complejidad social porque sabemos que tenemos más posibilidades de experiencia y de acción que pueden ser actualizadas, es decir, nos enfrentamos a la necesidad de elegir, pero en la elección nos va el riesgo, la posibilidad de que no ocurra lo esperado, de que ocurra «lo otro de lo esperado» (*contingencia*). La indeterminación del mundo nos obliga a desplegar una configuración del mundo, un *keying frame*<sup>301</sup> de la experiencia del hombre en el mundo, pero esta configuración *temporalizada* puede significar que (en los términos de Goethe, de Weber y de la *rational choice theory*) queriendo el mal se cree el bien, y viceversa, deseando el bien se cree el mal<sup>302</sup>. Esto nos lleva a considerar la contingencia y el riesgo como dos elementos centrales de una comprensión sociológica de las sociedades modernas avanzadas<sup>303</sup>.

La complejidad, en el sentido mencionado, significa obligación de selección, esta obligación significa contingencia, y la contingencia significa riesgo.

300. N. LUHMANN, *Soziale Systeme*, 262.

301. E. GOPMAN, *Frame Analysis*, Boston, 1974, 10-11; Cl. GHERTZ, «Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura» en *La interpretación de las culturas*, Barcelona, 1987, 19-41.

302. Estas ideas aparecen diseminadas en los siguientes textos de Luhmann que considero capitales: «Sinn als Grundbegriff der Soziologie» en J. HABERMAS, N. LUHMANN, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*, Frankfurt/M, 1990, 25-100; «Complexity and Meaning» en *Essays on Selfreference*, Nueva York, 1990, 80-86; *Soziale Systeme*, Frankfurt/M, 1984, 92-148, 252.

303. Luhmann en los últimos ha redefinido su teoría a la luz de estos conceptos. Así aparece en textos fundamentales como: «Risiko und Gefahr» en *Soziologische Aufklärung*, Opladen, 1990, vol. 5, 131-170; *Soziologie des Risikos*, Berlin, 1991, especialmente la introducción y los capítulos 1 y 2; *Beobachtungen der Moderne*, Opladen, 1992, especialmente el capítulo 3. Para un tratamiento de la contingencia en el contexto de una cultura política liberal son interesantes los textos de R. RORTY, *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge, Mass, 1988, cap. 3; y de A. WELLMER, «Wahrheit, Kontingenz, Moderne» en *Endspiele: die Unversöhnliche Moderne*, Frankfurt/M, 1993, 157-78.

La diferenciación funcional fragmenta la sociedad en una variedad de subsistemas especializados, parcialmente autónomos cuya tendencia centrífuga origina el problema de la *unidad* y de la *integración* de las sociedades modernas. La positivización de la estructura de reglas y de procedimientos crea, con un exceso de contingencia y una realidad hipotética, un nuevo riesgo en las sociedades desarrolladas y en conjunto el peligro de que pierdan el control sobre sí mismas. La autorreferencia de los modos de operación de los subsistemas finalmente origina el problema de cómo puede ser superada la lógica propia de cada ámbito y de cómo puede ser conectada con una *idea racional del todo*<sup>304</sup>. Este tipo de racionalidad «reflexiva» se conseguiría sólo en la medida en que no se separe diferenciación y riesgo, desarrollo y riesgo. Un ensayo de Wasily Kandinsky intitulado *Y*<sup>305</sup>, sirve a Ulrich Beck para caracterizar al siglo XIX y a los comienzos del siglo XX hasta 1945 como la época del «esto o lo otro» (*Entweder/Oder*) (capitalismo o comunismo, modernización o barbarie, pasado o futuro, etc.) y a la segunda mitad del siglo XX como la época del «y» (*Und*), entendido como *dépassement* de toda situación dada, como el «más vale más» productivista, como el cambio acelerado en todas las esferas sociales, *pero* al mismo tiempo el «y» aparece como juntura, como conexión de tiempos, espacios y situaciones coexistentes. En la modernización occidental (o si se quiere «racionalización occidental» en el sentido de Weber) aparecen entrelazados ambos aspectos. En ella comparecen los resultados de un juego de acumulación y de explotación entre el trabajo y el capital con la cubierta de una suma positiva presentada como un «pastel creciente» del que deriva al mismo tiempo un juego de suma negativa en torno al «daño colectivo» infringido al grupo, a la sociedad particular y a la sociedad mundial en la forma de destrucción ecológica y riesgos generalizados. Sin estas consideraciones no podemos retener los «beneficios netos» derivados de los efectos de un peligro circular, que implica tanto a los que toman decisiones como a los afectados, dentro de un proceso de modernización capitalista sin fin<sup>306</sup>. O, dicho en los términos de N. Luhmann, una modernización «reflexiva» sólo es pensable donde se conecten las «consecuencias no pretendidas» (riesgos) con la actividad respectiva de cada uno de los ámbitos sociales diferenciados, como las dos «caras» de lo social que coexisten problemáticamente; esto sólo será posible «cuando la sociedad pueda *asumir como propios* los efectos retroactivos de sus acciones sobre el entorno»<sup>307</sup>, no como externalidades fuera de lo social<sup>308</sup>.

304. Racional en el sentido de tener capacidad de desarrollo del todo social de una forma integrada.

305. W. KANDINSKY, *Essays Über Kunst und Künstler*, Zurich, 1955.

306. Cl. OFFE, «Bindung, Fessel und Bremse. Die Unübersichtlichkeit von Selbstverschrankung Formeln» en A. HÖNNETH y otros, *Zwischenbetrachtungen. Im Prozess der Aufklärung*, Frankfurt/M., 1988, 742, U. Beck, *Risikogesellschaft*, Frankfurt/M., 1986, 50.

307. N. LUHMANN, *Ökologische Kommunikation*, Opladen, 1986, 247. La cursiva es mía.

308. Para una discusión sobre el concepto de «medio ambiente» (entorno), véase la excelente monografía de A. PÉREZ AGOTE, *Medio ambiente e ideología en el capitalismo avanzado*, Madrid, 1979.

La problemática en torno al riesgo se pone de manifiesto en que no existe ninguna lógica natural que pueda garantizar que el mejoramiento de las posibilidades de decisión sobre cursos de acción conduzca igualmente a un mejoramiento de las posibilidades de cálculo racional del riesgo<sup>309</sup>, ya que éste se representa como una medida<sup>310</sup>, una *determinación limitada* del azar realizada según la percepción social del riesgo<sup>311</sup>. Este azar en las sociedades primitivas adoptaba la forma de una estructura latente, de un *destino* cíclico que se manifestaba como una desviación de la normalidad, del orden normal natural del mundo social que había que restablecer. En este sentido, las sociedades tribales<sup>312</sup> amenazadas por un entorno omnipotente luchaban por la supervivencia ofreciendo sacrificios para aplacar la «ira de los dioses». En la edad media la categoría fundamental que da cuenta del éxito en los viajes de ultramar —donde el derecho mercantil asociado a la protección divina tuvo una importante función para asegurar los fletes de ultramar— en las batallas y en el comercio en las ciudades es la *fortuna*. Del riesgo como secularización de la fortuna<sup>313</sup> se puede hablar ya en la transición de la baja edad media a la edad moderna temprana. Como vemos, la semántica del riesgo aparece como una *construcción social histórica*, cuyo significado procede de lo que la sociedad considera en cada momento como normal y como seguro<sup>314</sup>. En la modernidad tardía, según Niklas Luhmann, «no existe ninguna conducta libre de riesgo»<sup>315</sup>. Cualquier tipo de decisión sobre cursos de acción que se toma conlleva un riesgo. Es más, el no decidir o el posponer algo es ya una decisión, y por tanto, comporta riesgo. Podríamos suponer que si no existe ninguna decisión libre de riesgo, la esperanza de *más* investigación y *más* conocimiento pudieran conducir del riesgo a la seguridad, pero la experiencia práctica nos muestra lo

309. Ver el concepto de crisis como «sociedad del riesgo» en el capítulo 5 de mi texto: *La integración...*, op. cit., 1996.

310. «Un azar, en nuestra jerga, es una amenaza a la gente y a lo que ellos valoran (propiedad, entorno, futuras generaciones, etc.) y el riesgo es una medida del azar» R. W. KATES, J. X. KASPERSON, «Comparative Risk Analysis and technological Hazards» en *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 80, 1993, 7027-7038 (7029); ver también G. BECHMANN, (ed.), *Risiko und Gesellschaft*, Opladen, 1992.

311. A. WILDAVSKY, K. DAKE, «Theories of Risk Perception. Who Fears, What and Why», *Daedalus*, 119, 4, 1990, 41-60; A. WILDAVSKY, H. LUBBE y otros, *Risiko ist ein Konstrukt*, Frankfurt/M, 1992.

312. E. E. EVANS-PRITCHARD, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, 1976, 18-33; M. DOUGLAS, *Purity and Danger*, Londres, 1966.

313. A. GIDDENS, *The Consequences of Modernity*, Stanford, 1990, 34 (Hay traducción española: Las consecuencias de la modernidad, Madrid, 1993).

314. M. DOUGLAS, A. WILDAVSKY, *Risk and Culture. An Essay on the Selection of Technical and Environmental Dangers*, Berkeley, Ca, 1982; D. DUCLOS, «La construction social du risque» en *Revue Française de Sociologie*, 28, 1987, 17-42; B.B. JOHNSON, V.T. COVELLO (eds.), *The Social and Cultural Construction of Risk Selection and Perception*, Dordrecht, 1987; S. KRIMSKY, D. GOLDING, *Social Theories of Risk*, Westport, Conn, 1992, 83-117; «Hacia una sociedad el riesgo», monográfico, J. E. RODRÍGUEZ IBÁÑEZ (ed.), *Revista de Occidente*, 150, noviembre de 1993.

315. N. LUHMANN, *Soziologie des Risikos*, Berlín, 1991, 37.

contrario: «Cuanto más se sabe, más se sabe, que no se sabe, y por tanto, se forma una conciencia del riesgo»<sup>316</sup>. Cuanto más racionalmente se calcula y de forma más compleja se realiza el cálculo, más facetas nuevas aparecen en relación con el no saber<sup>317</sup> sobre el futuro, con la consiguiente indeterminación del riesgo y de su medida.

Quizás podíamos ilustrar esto con dos ejemplos sobre las posibles actitudes del hombre frente al mundo en la sociedad moderna. En la *Dialéctica de la Ilustración*, Adorno y Horkheimer ubican el prototipo de actor racional maximizador moderno en la figura de Ulises en *La Odisea* de Homero. El héroe Ulises se afirma frente a un mundo encantado de sirenas y proyecta una imagen de dominio y control racional de la naturaleza, produciendo de esta forma el efecto perverso de su autonegación como sujeto, como persona, ya que al huir del *mito*, su instalación en el *logos* no elimina la contingencia y el riesgo, calculables sólo hasta un punto, más allá del cual son indeterminados, en definitiva, no elimina su dependencia (ahora racional) en relación con un «nuevo destino» secularizado: El progreso, el desarrollo, la expansión de opciones sin fin. La autoafirmación (*Selbstbehauptung*) deviene autonegación (*Selbstverleugnung*).

Una segunda actitud hacia el mundo emerge, asimismo, en otra posible interpretación del proceder de Ulises realizada por Adorno y Horkheimer, ya que, «en la valoración de las relaciones de fuerza, que hace depender la supervivencia, por así decirlo, de la admisión anticipada de la propia derrota y virtualmente de la muerte, está ya *in nuce* el principio del escepticismo burgués, el esquema externo de la interiorización del sacrificio: la renuncia»<sup>318</sup>, mejor la autorrenuncia al dominio absoluto de una realidad inconmensurable. Jon Elster en *Ulyses and the Syrens*<sup>319</sup>, de forma similar a la segunda interpretación de los dos autores frankfurtianos, describe un tipo de Ulises que es «débil y lo sabe» (*being weak and know it*), y en ésta su debilidad radica, paradójicamente, su fuerza, en su capacidad de «autorrestricción inteligente»<sup>320</sup> ante las posibles consecuencias no intencionales de su acción. Ambos tipos de acción describen la presentificación del futuro en la sociedad moderna como riesgo, como innovación, como apertura<sup>321</sup>, que puede acabar en el cielo o en el infierno<sup>322</sup>, sólo que en el primer Ulises la actitud hacia el mundo es prometeica, la de una autoinfinitización ante un elenco asimismo infinito de posibilidades que opera bajo la significación social imaginaria de una «expansión ilimitada» de posibilidades, mientras que en el segundo Ulises «la fortaleza de su debilidad» y su

316. N. LUHMANN, op. cit., 37.

317. U. BECK, «Die Wiederkehr der Ungewissheit» en *Die Erfindung des Politischen*, Frankfurt/M, 1993, 45-53.

318. M. HORKHEIMER, Th. W. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid, 1994, 109.

319. J. ELSTER, *Ulyses and the Syrens*, Cambridge, 1979, 36-112.

320. Cl. OFFE, op. cit.; NOVALIS, *Werke. Tage Bücher und Briefe*, J. MÄHE, R. SAMUEL, (eds.), Darmstadt, 1978, 283.

321. R. KOSSELECK, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt/M, 1979.

322. N. LUHMANN, op. cit., 46.

conocimiento de este dato le hacen conectar las formas dualistas de expansión y restricción, de optimismo y pesimismo, de dominio y reconciliación, no lucha *contra* el destino sino *con* el destino, el riesgo y la contingencia, como cuando Weber, con respecto al diablo (*Teuffel*), a la sombra, a lo no deseado, afirma que se puede pactar con él (caso del nacionalsocialismo o de muchas superpotencias constituidas como Estados nacionales hoy) o se puede seguir sus pasos hasta el final, no huyendo, sino conociendo sus caminos: «No hay que huir de él, como hoy con tanto gusto se hace, sino que hay que seguir primero sus caminos hasta el fin para averiguar cuales son sus poderes y sus límites»<sup>323</sup>.

En este proceso de argumentación Luhmann da un paso más al analizar la *estructura de los daños* producidos como consecuencia de unas determinadas acciones, dentro de las sociedades modernas. Distingue entre *aquellos que deciden* sobre un curso de acción específico y *aquellos afectados* (víctimas en algunos casos) por esas decisiones. En el caso de una autoatribución de los daños hablamos de *riesgo*, cuando los daños se producen como consecuencia de la propia decisión y afectan sólo al que toma la decisión; en el caso de una atribución de los daños «a terceros» hablamos de *peligro*, cuando los daños se atribuyen a causas fuera del propio control y afectan a otro que no son los que han tomado la decisión, cuando los daños son ocasionados externamente a la decisión y afectan al entorno (humano o material)<sup>324</sup>. Nos sirven como ejemplos: El conductor anticuado sobre la confianza en la capacidad del motor de su auto que *se arriesga* (él), adelantando a otros a los que pone en *peligro*. El fabricante de mercancías que se contenta con un control de calidad insuficiente, dejando margen mayor al riesgo de vender productos defectuosos y de que se produzcan las consiguientes reclamaciones. Para el comprador el peligro radica precisamente en esos productos defectuosos.

En las sociedades tradicionales la eternidad era conocida y a partir de ella podía ser observada la totalidad temporal, siendo el observador *Dios*, ahora es cada presente quien reflexiona sobre la totalidad temporal, parcelándose en pasado y futuro y estableciendo una *diferencia* (que en la modernidad tiende a infinito y en las sociedades tradicionales es cero) y el observador es *el hombre*<sup>325</sup>. Cada observador usa una diferencia para caracterizar a un lado o al otro, ya que la transición de un lado al otro (generalmente del pasado al futuro) precisa de tiempo, esa diferencia es lo que produce el tiempo. El observador no puede observar ambos lados *simultáneamente*, a pesar de que cada lado es *simultáneamente* el otro del otro. Esto es debido a la asimetría de los prismas de observación, producida por la temporalización de la observación. La aceleración de las secuencias históricas de los acontecimientos impiden que las expectativas se refieran a las experiencias anteriores<sup>326</sup> y de esta manera *lo impro-*

323. M. WEBER, *El político y el científico*, Madrid, 1975, 224.

324. N. LUHMANN, «Risiko und Gefahr» en *Soziologische Aufklärung*, Opladen, 1990, vol. 5, 148-9, 152; *Soziologie des Risikos*, Berlín, 1991, 30-1.

325. N. LUHMANN, *Soziologie des Risikos*, 48.

326. R. KOSSELLECK, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt/M., 1979, 359 s.

*bable deviene probable*, por la razón de que todo, o casi todo, es transformado en un futuro previsible. El tiempo aparece en cada presente de forma diferente, cada presente «se mueve» en el tiempo, debido a esa diferencia que existe entre el presente futuro y el futuro presente. Esto hace imposible encontrar criterios objetivos sobre los juicios y las disposiciones sobre el riesgo<sup>327</sup>. Por tanto, la apertura al futuro debe asumir de forma simultánea unas decisiones sobre cursos de acción, un cálculo del riesgo y de las consecuencias no intencionales (pero incalculables en ese momento, dada la determinación limitada del cálculo del riesgo).

La contingencia ofrece una interpretación paralela a la del riesgo, ya que sitúa en el horizonte de expectativas del futuro, tanto la posibilidad de lo negativo como la posibilidad de lo positivo. El concepto de contingencia significa: «lo que no es ni necesario ni imposible»<sup>328</sup>, que en una versión más sociológica significaría que *puede ser otra cosa*<sup>329</sup>, es decir, que puede cambiar *lo que* es observado (la situación) y *los que* observan. La condición humana es paradójica debido a que asume que el mundo es *necesariamente contingente*<sup>330</sup>. La religión ha ofrecido tradicionalmente la posibilidad de dar *sentido* («significado último») a los significados contingentes, paradójicos o contradictorios que se derivan de la experiencia del hombre *en el mundo*. La función de la religión ha sido anticipar el peligro de un *regresus ad infinitum* de los significados intramundanos buscando un «último significado» (sentido). Ha recurrido a «fórmulas de contingencia» tales como Dios o el *karma*. Estas fórmulas explican simultáneamente por qué las cosas tienen que suceder, la forma en que ellas lo hacen, y que siempre pudieran ser diferentes. Esto indica que la formación de cualquier sociedad depende de la creación de significados que introducen *orden* dentro de un *caos* (natural) potencialmente infinito. La religión busca «la transformación de lo *indeterminado* en *determinado*»<sup>331</sup>. La fórmula Dios significa básicamente la compatibilidad de cualquier contingencia con una clase de necesidad supramodal, ya que Dios «es el observador que ha creado todo, en la forma de una *creatio* continua, en la que simultáneamente conoce todo y sabe todo [...], incluso la futura contingencia»<sup>332</sup>. Esto supone la postulación de una generalización dogmática que, siguiendo a Kenneth Burke, puede ser descrita como *perfección* (como negación de la contingencia). *Toda* la contingencia de un mundo crecientemente complejo, incluyendo el mal y la posibilidad de superarlo debe ser atribuida a *un* Dios, y debe, por tanto, ser interpretada dentro del sistema religioso<sup>333</sup>. Así, la esperanza de salvación como criterio de eliminación de la contingencia —en la dualidad pecado/gracia, o

327. N. LUHMANN, «Risiko und Gefahr» en op. cit., 158-9.

328. N. LUHMANN, *Beobachtungen der Moderne*, Opladen, 1992, 96.

329. N. LUHMANN, op. cit., 103; *Funktion der Religion*, Frankfurt/M, 1977, 187.

330. N. LUHMANN, *Funktion der Religion*, Frankfurt/M, 1977, 90.

331. N. LUHMANN, op. cit., 118.

332. N. LUHMANN, *Beobachtungen der Moderne*, Opladen, 1992, 106-7.

333. N. LUHMANN, *Funktion der Religion*, Frankfurt/M, 1977, 130.

de la dualidad sufrimiento/cura—, supone la transformación de un elemento de la dualidad en el otro a través de una interacción social determinada: penitencia, modo de vida ascético o místico, etc. El sufrimiento y la gracia reciben su necesidad de la decisión divina y reciben su contingencia de la relación social en el seno de tales dualidades<sup>334</sup>. Con la diferenciación funcional de esferas sociales, los procesos de comunicación tienen que hacer frente a gran número de divergencias y contingencias cuando identidades y no identidades, continuidades y discontinuidades son posibles igualmente. En el proceso de evolución social en el que opera una diferenciación creciente —del que son manifestaciones una diferenciación funcional de roles, la construcción de ciudades, el surgimiento de la estratificación social y el surgimiento de sistemas que desempeñan funciones respectivas con sus correspondientes organizaciones— se precisa de una transformación de las estructuras simbólicas directivas, porque de otra forma los nuevos niveles requeridos de combinación de expectativas y rendimientos estructuralmente discrepantes no pueden ser reproducidos de forma operativa. Las nuevas formaciones sociales emergentes, los nuevos sistemas no disponen de un metaobservador (Dios) que articule la contingencia —ya que el «desencantamiento del mundo» ha desplazado a la religión al «exilio» de la vida privada—, sino que se sirven de una «observación de segundo orden»<sup>335</sup>. *Observar* es «generar una *diferencia* con la ayuda de una distinción, que no deja fuera con ello nada distinguible». El observar es un señalar diferenciante<sup>336</sup>. La observación es una operación que utiliza una distinción para marcar una parte y no la otra. Una operación con dos componentes: la distinción y la indicación de la marca, que no pueden ser fusionadas ni separadas. Una secuencia organizada, anticipatoria y recurrente de operaciones tiene que observarse *como sistema*, distinguirse, por tanto, de un *entorno* operativo inaccesible. Tiene que poder observarse la secuencia de operaciones como señalización de fronteras, como localización de los «miembros de» y como destierro de los extraños. Tiene que poder observarse a sí mismo como sistema operativo. Se tiene que poder distinguir entre la autorreferencia y la referencia exterior. Lo propio de sus propiedades, eso es el sistema, como frontera, como forma con dos lados, como distinción entre sistema y entorno. Así se clarifica lo que significa *observar a un observador*, es decir, observar un sistema que realiza por su parte operaciones de observación<sup>337</sup>. En la observación de segundo orden toda codificación binaria tiene la función de liberar al sistema, que opera bajo ese código, de tautologías y paradojas. «La *unidad* que sería insoportable bajo la forma de una tautología (“Recht ist Recht”) o en forma

334. N. LUHMANN, op. cit., 194.

335. N. LUHMANN, *Beobachtungen der Moderne*, Opladen, 1992, 99-103; *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt/M., 1990, 77 s., 268; ver también al respecto el interesante artículo de J. L. PINTOS, «La Nueva Plausibilidad: La observación de segundo orden» en Niklas Luhmann. *La producción social del sentido como diferenciación*, *Anthropos*, Barcelona, en prensa.

336. N. LUHMANN, *Die Wissenschaft*, ..., 268.

337. N. LUHMANN, *Soziologie des Risikos*, 238-42.

de una paradoja ("Man hat nicht das Recht, sein Recht zu behaupten"), se substituye por una *diferencia* ("Recht und unrecht"). Entonces puede el sistema orientar sus operaciones hacia esa diferencia, puede oscilar dentro de esa diferencia, puede desarrollar programas que regulen la subordinación de las operaciones a la posición y contraposición del código, *sin plantear el problema de la unidad del código*<sup>338</sup>. Los códigos binarios son construcciones totalizadoras, construcciones del mundo con exigencias de universalidad y sin limitación ontológica. Todo lo que está ausente de su ámbito de relevancia se subordinará a uno u otro valor por la exclusión de una tercera posibilidad. La totalización, como relación con todo lo que en el código puede ser tratado como información, conduce a una contingencia sin excepciones de todos los fenómenos. Estos códigos desparadojizan<sup>339</sup>. Se despliegan nuevas «distinciones directrices» (códigos binarios)<sup>340</sup>, como «tener/no tener» en la economía, «gobierno/oposición» en la política, «autenticidad/inautenticidad» en la cultura, «verdad/falsedad» en la ciencia, «justo/injusto» en el derecho, etc. En estas dualidades operan unas distinciones directrices que «refieren lo real a valores, expresan discriminación de cualidades conforme a la oposición polar entre una positividad y una negatividad»<sup>341</sup>, en este sentido, lo diferente, lo otro de lo preferible, no es lo indiferente, sino lo rechazado, lo no deseable o lo detestable. Por eso, cada sistema busca satisfacer su función por la realización de *uno* de los polos de la dualidad: tener, gobierno, verdad, autenticidad, justicia, etc.; pero esta expectativa tiene un éxito limitado debido al *incremento de contingencia* (directamente proporcional al incremento de opciones) que se produce en las sociedades modernas, debido a la inexistencia de una fórmula de reducción de contingencia equiparable a Dios, y consiguientemente, por el distanciamiento entre la experiencia (el pasado) y las expectativas (el futuro).

## Conclusiones

La producción de la sociedad en dos niveles significa, por una parte, la descripción de la sociedad en el nivel *funcional, sistémico* y simultáneamente en el nivel del *sujeto y de sus acciones*. En el nivel social del «sujeto y de sus acciones» comparece lo social no funcional, como el ámbito de la solidaridad, de la comunidad, del sentido, como el ámbito del «ser» frente al mero «tener», como la alteridad del sistema. Ambas descripciones de lo social son complementarias, pero funcionan con arreglo a lógicas, a dinámicas diferenciadas; y por otra parte, la descripción de la sociedad comparece como *plexo de diferenciaciones* —segmentaria, estratificacional y funcional— que conforman una *unitas multiplex* articulada con arreglo a la diferencia sistema/entorno. Ambas

338. N. LUHMANN, *Ökologische Kommunikation*, Opladen, 1986, 76-77.

339. N. LUHMANN, op. cit., 78-83.

340. N. LUHMANN, «Distinctions directrices» en *Soziologische Aufklärung*, Opladen, 1988, vol. 4, 14-32, *Ökologische Kommunikation*, Opladen, 1986, 78-88.

341. G. CANGUILHEM, *Lo normal y lo patológico*, Buenos Aires, 1970, 188.

estrategias de descripción sociológica de las sociedades modernas avanzadas se despliegan en una contextura temporal en la que lo improbable deviene probable y viceversa, donde lo probable —viejas ideologías, acciones colectivas, estilos de vida, etc.—, devienen improbables.