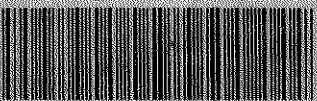


**Universidad de Chile**

**FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES**

**DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA**

UNIVERSIDAD DE CHILE



3560 10057233 11

**La crítica de la racionalidad de fines en Jürgen  
Habermas, Humberto Maturana, y Niklas Luhmann  
como fundamento de una sociología no orientada  
en términos normativo analíticos**

**Juan Enrique Opazo Marmentini**

**Tesis para optar al Título  
Profesional de Sociólogo**

**Profesor guía Sr. Raúl Atria B.**

**Santiago, noviembre de 1995**

Soc. 1.  
061c  
1995  
c.1

**UNIVERSIDAD DE CHILE  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES  
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA**

**LA CRITICA DE LA RACIONALIDAD DE FINES EN JURGEN HABERMAS,  
HUMBERTO MATURANA, Y NIKLAS LUHMANN COMO FUNDAMENTO  
DE UNA SOCIOLOGIA NO ORIENTADA EN TERMINOS NORMATIVO ANALITICOS**

**Juan Enrique Opazo Marmentini**

UNIVERSIDAD DE CHILE  
FACULTAD DE CS SOCIALES  
BIBLIOTECA  
I. Carrera Pinto 1045  
Fino: 6 7 8 7 7 3 7

**Tesis para optar al Título  
Profesional de Sociólogo**

**Profesor guía: Sr. Raúl Atria B.**

**Santiago, noviembre de 1995**

*A Edgardo y Gloria, mis padres, por su ejemplo de vida.*

*A mi hija, Antonia Javiera, y a Mariela, compañera de tantos  
y tan hermosos momentos vividos y de tantos por vivir.*

## AGRADECIMIENTOS

*Quisiera agradecer en primer término a mi compañera, Mariela Cortés, por su infinita paciencia y su extraordinario apoyo durante todo el transcurso de este trabajo.*

*También deseo agradecer el apoyo que en todo momento me han brindado mis padres y su continua preocupación por el curso de mi desarrollo profesional.*

*Del mismo modo, quisiera agradecer las valiosas orientaciones que me realizara el profesor Raúl Atria B. como tutor de esta tesis, fundamentalmente le estoy en deuda no sólo por la experiencia que de alguna manera ha procurado transmitirme, sino por la forma en que lo ha realizado.*

*Algunas de las ideas de este trabajo fueron discutidas originalmente en el seno del grupo de discusión que trabajó el segundo semestre de 1993 y que estuvo constituido por Omar Aguilar, Franklin Ponce, Victor Allan y Claudio Garrido. Agradezco a ellos la oportunidad de esa experiencia de trabajo, al igual que los interesantes comentarios realizados a los primeros desarrollos de esta tesis.*

*De modo esencial, estoy en deuda con mi amigo Omar Aguilar N., con quien ya hemos recorrido algunos años por la senda de una misma consideración hacia el entendimiento y vivencia de lo que es la sociología. Debo mucho al trabajo de discusión que desarrollamos en el primer semestre de 1993. Su inteligencia, formación integral y honestidad intelectual a toda prueba, son cualidades que siempre han constituido para mí fuente de respeto y modelo de desenvolvimiento profesional.*

*Del mismo modo, no quisiera dejar de hacer mención en este contexto a mi amigo Javier Adán A., quien me ha enseñado, a través de su ejemplo de lucha, su aguda inteligencia y su inquietud indomable, que la sociología sin vida, y sin una concomitante mirada más amplia, es inconducente.*

*Deseo agradecer particularmente a quienes han sido mis maestros en estos primeros años, los profesores Alfonso Arrau C., Marcelo Arnold C., Raúl Atria B., y Eduardo Morales M., quienes de una u otra manera me han enseñado que la sociología es mucho más que una mera profesión.*

*No puedo dejar de consignar en este apartado mi profundo respeto y agradecimiento al profesor Alfonso Arrau C. quien, aún en los tiempos oscuros, supo despertar y potenciar en algunos de nosotros esa cuota de pasión y espíritu crítico tan fundamentales para el desarrollo de esta disciplina.*

*Finalmente, quisiera agradecer a la Sra. Luz Aliaga O. sin cuyo silencioso pero fundamental apoyo, haber culminado este trabajo me hubiese sido prácticamente imposible.*

## TABLA DE CONTENIDOS

	Página
<b>INTRODUCCION.....</b>	<b>1</b>
Planteamiento del problema.....	4
Estrategia de la investigación.....	6
<b>I.    UN PUNTO DE PARTIDA: ALFRED SCHUTZ Y EL PROBLEMA DE LA RACIONALIDAD EN EL MUNDO SOCIAL.....</b>	<b>8</b>
I.1 La estrategia de A. Schutz para abordar el tema de la racionalidad.	9
I.2 La orientación del individuo hacia su mundo social.....	10
I.3 En torno a la actitud del científico socialhacia el mundo social.....	13
<b>II.   JURGEN HABERMAS: CRITICA Y AMPLIACION DE LA RACIONALIDAD DE FINES.....</b>	<b>17</b>
II.1 Hacia una nueva fundamentación de la sociología: del paradigma de la consciencia al paradigma del lenguaje.....	18
II.2 La idea de una pragmática universal y el fundamento de una teoría de la competencia comunicativa.....	29
II.3 Sociología, comprensión del sentido y ámbito objetual: las bases del procedimiento racional-reconstructivo.....	32
II.4 Sociología y racionalidad: origen y sentido de una crítica a la sociología como disciplina normativo analítica.....	38
<b>III.  HUMBERTO MATURANA: CRITICA Y ABANDONO DEL PRINCIPIO DE RACIONALIDAD.....</b>	<b>42</b>
III.1 La tesis de la organización autopoietica como respuesta a la explicación de lo vivo.....	45
III.2 Origen, emergencia y fenomenología de lo social.....	49
III.3 Espacio social y racionalidad: la sujeción de la razón a la emoción.....	54
III.4 La racionalidad en el ámbito de la ciencia.....	59

<b>IV.</b>	<b>NIKLAS LUHMANN: CRITICA Y SUPERACION DEL ANCLAJE ACCIONAL DE LA RACIONALIDAD.....</b>	<b>64</b>
	IV.1 El origen del funcionalismo estructural de Luhmann: la tensión entre complejidad e indeterminación de la acción, y lógica causal.....	66
	IV.2 De la racionalidad de la acción a la racionalidad de los sistemas.....	69
	IV.3 Enfoque sistémico y fenómeno social: la racionalidad como estrategia de reducción de complejidad.....	76
	IV.4 La ciencia de la sociología: entre ilustración y autoobservación.....	82
<b>V.</b>	<b>ELEMENTOS PARA PENSAR UNA SOCIOLOGIA NO ORIENTADA EN TERMINOS NORMATIVO ANALITICOS.....</b>	<b>88</b>
	V.1 Lo social constituye un espacio con características propias y particulares.....	95
	V.2 La centralidad de comunicación y lenguaje para el entendimiento de lo social.....	100
	V.3 La hipótesis de la improbabilidad como estrategia explicativa para dar cuenta del fenómeno social.....	102
<b>VI.</b>	<b>LA ILUSTRACION SOCIOLOGICA EN EL DOMINIO DE LAS ONTOLOGIAS CONSTITUTIVAS.....</b>	<b>104</b>
	VI.1 La profesionalización de la sociología como tecnificación.....	110
	VI.2 La idea de madurez disciplinaria y el tema de las racionalidades sociales.....	112
	VI.3 La función de ilustración de la sociología y el dominio de las ontologías constitutivas.....	117
	<b>CONSIDERACIONES FINALES.....</b>	<b>123</b>
	<b>BIBLIOGRAFIA.....</b>	<b>125</b>

## INTRODUCCION

La idea de este trabajo de tesis tiene su origen en el año 1991, mientras realizaba mi práctica profesional en el marco del proyecto "Caracterización de Modelos Culturales en Organizaciones Económicas y Participacionales", dirigido por el Dr. Marcelo Arnold, del Departamento de Antropología de nuestra Facultad.

La necesidad de articular un marco teórico para dicha investigación, con elementos provenientes de la moderna teoría de sistemas y de propuestas tomadas de la antropología cognitiva, supuso un rico período de discusión en el seno del equipo de investigación.

Una de las tareas para las que se me generó un espacio de trabajo fue la exposición de algunas líneas de pensamiento en torno a uno de los problemas con que tocaba la investigación en sus planteamientos iniciales: el tema de la racionalidad. Fue así como surgió un documento con algunas ideas que pretendían dar cuenta de distintos enfoques respecto al problema. Evidentemente, y debido en parte a la complejidad del tema, ese artículo no cumplió a cabalidad con los objetivos de constituirse en un referente más o menos claro de discusión para los propósitos inmediatos de la investigación. Sin embargo, se transformó en el referente de mi tesis, pues resultó que el tema en cuestión articulaba una serie de inquietudes de orden teórico que venían evidenciándose de un modo más bien desordenado.

Con posterioridad a la práctica profesional, comencé a trabajar en cuestiones que se vinculaban con el tema en forma indirecta, pero desde una perspectiva marcadamente empírica. De ese modo y sin adquirir un nivel de especialización al que como sociólogos estamos llamados de una u otra forma, mi corta experiencia laboral ha tenido relación con temas relativos al desarrollo local, como la planificación y programación social, el diseño, ejecución y evaluación de programas y proyectos sociales, participación social, organizaciones sociales, descentralización y gestión regional y municipal.

De este modo, tres años ha durado la tarea de delimitar con relativo acierto, espero, un conjunto de problemas en la dirección que señala la presente investigación. Esto se ha dado en medio de un proceso por lo demás algo desordenado y asistemático. Es muy probable que me encuentre todavía preso de cuestiones que pueden resultar, en definitiva, falsos dilemas y caminos sin salida, pero el solo hecho de haber aceptado el reto de intentar definir los ejes de mi descontento con la práctica de la sociología actual -a través de un viaje impensado y que no puede situarse sino en sus inicios- ha sido una experiencia sumamente enriquecedora, entretenida, por momentos problemática, pero sin duda alentadora.

Esta tesis, sin embargo, no nace únicamente de una intelección surgida a partir de las lecturas y la mera experiencia de terreno. Hay, por cierto, una motivación básica -de la cual por lo menos se es hoy consciente- que tiene que ver con las circunstancias históricas y políticas acaecidas en el último tiempo en nuestro país. Estas dicen relación con la pregunta acerca del rol de la sociología en nuestro país en la fase postautoritaria.

En efecto, diversos diagnósticos acerca del devenir de nuestras sociedades tienden hoy en día a constatar, y aún a hacer esperable, el advenimiento de niveles de modernización conformes al modelo establecido por las sociedades desarrolladas. A nivel conceptual, en la tradición sociológica que arranca de Max Weber, estos procesos han sido entendidos como manifestaciones particulares de uno más amplio de racionalización. Este proceso puede ser caracterizado, en general, como la creciente universalización

de un tipo de racionalidad específico: la racionalidad de fines, razón por lo cual resulta comprensible además la preeminencia del discurso economicista en nuestros circuitos intelectuales.

En nuestro país, amplios sectores de la sociedad abogan por potenciar la racionalización precisamente en esa dirección, basados en los principios de la eficacia y eficiencia, y amparados en el triunfo del liberalismo económico. En todo caso, la evidencia empírica de la existencia de niveles de desigualdad abismantes, y de varios millones de personas que todavía viven en la pobreza, pesa aún como una porfiada realidad. A pesar de ese cuadro, aún no hemos sido capaces de generar políticas acordes con aquellas realidades que quedan fuera del mercado, y se insiste con iniciativas que tienden a catapultar a estas familias hacia ese espacio, sin que se posea una noción muy clara de cómo, y por medio de qué mecanismos, han de permanecer en él cuando nuestras condiciones de inserción en la economía mundial - y la dinámica misma de ésta- provoquen una constricción del sistema.

Mientras tanto, al no existir un sistema de evaluación real de los impactos de esos esfuerzos en materia de políticas sociales, puede considerarse apresurado, e incluso peligroso, emitir juicios remitiéndose únicamente a lo que sólo se ha de entender, por el momento, como productos.

Por otra parte, cunde un cierto desconcierto en cuanto a los fenómenos emergentes que acaecen a nivel de la compleja y crecientemente diferenciada esfera social, pues las categorías hasta hace poco vigentes ya no logran articular un mapa lo suficientemente confiable y a la vez susceptible de generalización. Las interpretaciones vigentes parecen moverse entre dos polos: por un lado están las que celebrando con mayor fuerza los logros económicos, recurren a una crítica en términos éticos que en nada aporta a la explicación de los fenómenos de anomia y apatía que se han acentuado en el último tiempo; por otro, las que se plantean en estricta "oposición al sistema". Los unos aparecen en el discurso abogando por una moral conservadora, desentendiéndose de los efectos que el mismo modelo provoca en el entramado tradicional que le da sustento a esa ideología. Los otros, carecen de cierta capacidad teórica para definir lo que es sistema, y no presentan propuestas alternativas que quepa considerar de constructivas.

En nuestros círculos intelectuales se observa una lamentable pérdida de capacidad crítica y de ausencia de debate, como si a la misma generación que le tocara vivenciar en carne propia el quiebre de la democracia hace ya más de dos décadas, le correspondiese hoy saldar una deuda histórica. Que el exacerbado pragmatismo sea justificable hoy como uno de los costos de esa tarea, no lo exime de ser considerado, desde diversas perspectivas, como uno de los catalizadores de cierto desencanto que mientras tanto se ha apoderado de amplios sectores de la ciudadanía.

Fundamentalmente, es necesario sopesar este problema en el ámbito de la sociología, pues la ausencia de aquella dimensión crítica -con W. Mills y A. Giddens- que le es característica prácticamente desde su nacimiento, suele manifestarse tarde o temprano, tanto en los análisis de orden estrictamente científicos, como también en cuanto a las potencialidades de innovación en diversos áreas del quehacer profesional de la disciplina.

En parte, este proyecto de tesis tiene su origen en ese cuadro de problemas y circunstancias históricas. Específicamente, nuestro trabajo se remite a discutir algunas cuestiones relativas a la interpretación teórica de esos fenómenos, con la idea de que más que un problema de contingencia, lo que se advierte es, si no la inexistencia, la estrechez de marcos conceptuales capaces de hacer frente a esas mismas realidades.



Esta reflexión se lleva a cabo desde una perspectiva sociológica con el convencimiento de que un intento por repensar críticamente el tema de la racionalidad, a la luz de nuevos enfoques en el campo de la teoría social, no sólo potencia la explicación en cuanto a la naturaleza de los procesos de racionalización de nuestras sociedades, sino que al mismo tiempo, conlleva un replanteamiento de las formas en que se desarrolla el quehacer de la sociología en un medio en creciente tecnificación.

Estos dos tipos de razones, las personales y las que al menos se logran vislumbrar desde el punto de vista de la contingencia, llevan a circunscribir nuestro trabajo a la discusión crítica de la relación entre la sociología y el tema de la racionalidad.

Se sostiene en este trabajo que la modalidad en que ese vínculo es definido, incluso si es negado - cualesquiera sean los conceptos de sociología y racionalidad que se utilicen-, es básico y constitutivo del quehacer sociológico. Y esto tiene evidentes consecuencias en los campos tanto teórico-metodológicos como prácticos.

La idea de esclarecer las relaciones entre ambos complejos conceptuales aparece de inmediato como la acción más pertinente para intentar dar adecuada respuesta a las inquietudes que origina esta empresa. Pero ello no sólo supera con creces mis capacidades y los alcances de este trabajo, si no que también supone la existencia de un problema claramente definido, cuya respuesta se puede colegir del replanteamiento de esos nexos.

Más bien, nuestro trabajo se concentra en discutir críticamente los fundamentos de una particular relación entre sociología y racionalidad. Una relación que origina y propicia el entendimiento de la primera en términos normativo analíticos.

Un enfoque sociológico entendido en términos normativo analíticos supone una relación unilateral entre sociología y racionalidad. Esta unilateralidad está determinada por la consideración de un sólo y específico tipo de racionalidad, la racionalidad de fines. Se sostiene en esta tesis que la sociología orientada en esa dirección ve limitada, a un mismo tiempo, su potencial explicativo y su capacidad crítica.

Pero ¿qué entendemos como teorías o enfoques normativo analíticos? Estos consisten en que "sólo pueden aplicarse bajo el presupuesto de que los sujetos agentes se comportan racionalmente y ponen, en efecto, a la base de su acción, las máximas de comportamiento que se suponen o bajo el presupuesto de que los sistemas autorregulados se estabilizan exactamente en el estado que en términos convencionales se ha introducido como meta."<sup>1</sup>

Por esto el hablar de sociologías obliga a ampliar la concepción de lo normativo analítico a aquellas propuestas que bien proclamando la "irracionalidad del mundo" (Weber), bien destacando los "distintos niveles de racionalidad en el mundo" (Schutz), se encaminan no a la consideración del presupuesto mencionado, sino a la construcción de referentes para la comprensión teórica del fenómeno social con arreglo a la lógica de la racionalidad de fines.

---

<sup>1</sup> Habermas, J. (1989a) p. 31. Para una reconstrucción de éste tema Cfr., Habermas, J. (1990) pp. 92, 126 y siguientes, 168 y 184.

## Planteamiento del problema

Una revisión crítica de la relación entre sociología y racionalidad de fines constituye, entre otros, un primer paso para la emergencia de enfoques teóricos con mayor capacidad explicativa. Dentro de éstos se encontrarían las sociologías no orientadas normativo-analíticamente. De este modo, el planteamiento de nuestra tesis contempla dos ideas que se originan en esa consideración.

a) La madurez teórica de la sociología como disciplina científica -y, eventualmente, de otras ciencias sociales-, no es función de una mayor incorporación de la racionalidad de fines a sus supuestos, constructos y operatorias. Por el contrario, la sociología se potencia como disciplina científica mientras más rápidamente sus enfoques logran trascender y/o abandonar razonadamente el referente de la racionalidad de fines.

b) A nuestro juicio algunas propuestas de autores contemporáneos como Jurgen Habermas, Humberto Maturana y Niklas Luhmann, entre otros, se orientan en esa dirección y pese a discrepancias de origen, este punto de convergencia posee una notable implicancia para la sociología: permite intuir enfoques teóricos que, al mismo tiempo, amplían su capacidad explicativa y revitalizan su dimensión crítica.

La contradicción que muchos ven entre explicación y crítica no se debe a que las acciones que ambas estrategias contienen sean contradictorias, sino a que el plano que sustenta ese problema se encuentra inscrito en el dominio de las ontologías trascendentes, pero ¿qué ocurre cuando ese problema cambia de base y se traslada a otro espacio?

En relación al planteo de estas dos ideas es prudente hacer frente a la interrogante acerca de las ventajas que pudiera tener la dirección de este trabajo en relación a importantes esfuerzos críticos en el ámbito de la discusión acerca del tema de la racionalidad en la sociedad actual. De tal suerte, la tarea de volver explícito el punto de vista aquí asumido se torna ineludible.

Como no se trata de ilustrar los rasgos de una alternativa teórica, sino solamente explorar su potencial, es necesario al menos tomar posición respecto a dos perspectivas filosóficas que bien sirven al propósito de mostrar un rango de posibilidades dentro de las que pueden ser entendidas las posturas sociológicas y sus respuestas teóricas. Ambas se plantean frente al problema de las sociedades modernas desde el punto de vista de la racionalidad y de la racionalización.

a) Una de ellas se encuentra representada por las críticas dirigidas a la incompleta racionalización de nuestro mundo, y a la necesidad de llevarla a cabo en pro del restablecimiento de un equilibrio artificial.<sup>2</sup>

b) Otra alternativa ha sido pensada en términos del advenimiento de una sociedad super racionalizada, producto de la sucesiva imposición de la racionalidad de fines -como racionalidad

---

<sup>2</sup> Cfr. Mosterín, J. (1987), pp. 64 y siguientes.

instrumental- en todos los planos de la vida social, y por lo tanto, a la búsqueda de otros cimientos sobre los que construir una civilización distinta.<sup>3</sup>

El tema clave que cruza ambas perspectivas es la relación que guarda el proceso de racionalización y los problemas que aquejan a la sociedad moderna. Si se intenta dar respuesta a estos problemas a partir de los planteamientos de estos autores se tendrán respuestas distintas acerca del origen tanto como las vías de solución.

- Por un lado, gran parte de los problemas serán atribuidos a la todavía incompleta racionalización del mundo, en el sentido de una racionalidad unívoca.

- Por otro, los problemas serán entendidos como lógicos productos de la paulatina totalización de una racionalidad unívoca.

Lo interesante del punto es que ambas posturas han propiciado, propician y de seguro continuarán propiciando alternativas políticas de diverso signo. Paradojalmente y pese a ser de "distinto" signo, ambas posiciones darán siempre origen a una búsqueda de mundos difícilmente alcanzables. A ambas subyace la problemática de la racionalidad entendida en términos de medios y fines.

De las dos alternativas, no obstante, me parece más peligrosa la primera, porque se presenta como la natural consecución de un proceso de civilización -quizás por ello se arroga ésta el concepto puro y simple de racionalidad, mientras que la segunda se vio obligada a diferenciarse adjetivándolo como instrumental-. Es esta una de las razones por las cuales la sociología, cuando es invitada so pretexto de científicidad a colaborar con ello sacrifica su dimensión de ilustración, la necesaria complementariedad de explicación y crítica.

Nuestra posición es aquí volver a relevar la pregunta por las racionalidades. Sólo que esta pregunta, para salvar las formulaciones y salidas clásicas, tal como intenta mostrarse en el desarrollo de los autores que incorpora esta tesis, debe realizarse en el contexto de un dominio diferente.

Se sostiene que esta perspectiva es necesaria porque únicamente con asidero en este punto de partida, puede hoy hacerse frente a la vertiginosidad y contrariedad del fenómeno social que culmina por escapar a la evaluación normativa que impone la consideración de una única racionalidad, y si no lo hace, se muestra siempre como un componente residual, como evidencia de una incompletitud.

Por ello es también explicable que nuestras sociedades puedan ser, desde el punto de vista de su contradictoria dinámica, sujeto y objeto de una consideración pluralista de la racionalidad, pues en cuanto se inquiera por los temas con los que se pretende abordar la racionalización social, es decir, modernidad y modernización, ninguna de las dos alternativas esbozadas más arriba logra una posición teórica consistente al respecto, si de lo que se trata es de asumir los costos de ese impacto e intentar mostrar sus vías de desarrollo, fundamentalmente en torno a la existencia de ámbitos y/o elementos que no sólo perviven en la tradición, sino que se incorporan con lógicas y racionalidades diversas a esos procesos.

<sup>3</sup>

Uno de cuyos exponentes clásicos ha sido Herbert Marcuse. Cfr. Marcuse, H. (1968) y (1969).

## Estrategia de la Investigación

El desarrollo de esta tesis se expone en relación a tres niveles. El primero tiene que ver con el establecimiento de un escenario en el cual la relación entre el área temática que nos ocupa y nuestro problema de estudio aparezca de modo claro. Este punto de partida lo encontramos en un trabajo de Alfred Schutz que puede ser ya considerado como clásico respecto al problema de cómo dar cuenta de la racionalidad en el mundo social.

¿Por qué resulta el planteamiento de Schutz más acorde a nuestros propósitos que, por ejemplo, el de Weber, Pareto o Parsons? Hay aquí una razón fundamental, y es que el pensador austríaco tuvo siempre presente el problema de la relación entre ciencia social y mundo de la vida. Es precisamente Schutz quien realiza importantes esfuerzos para que algunos fundamentos de la fenomenología de Husserl sirvieran a los objetivos de la sociología. El porqué el autor siguió el camino de la cientificación de la disciplina, conforme a la lógica de las ciencias naturales, es un problema que requiere de una investigación específica.

Lo importante para nuestros objetivos es que al tratar el problema de la racionalidad en el mundo social, el autor recurre como marco explicativo a los dos polos de la relación a la que se ha aludido.

La primera tarea que realizamos con relación a las formulaciones del autor es una distinción analítica que nos permite separar entre:

- a) Por una parte, su estrategia para estudiar el tema de la racionalidad en el mundo social, y
- b) Por otra, su propuesta de situación y entendimiento del fenómeno de la racionalidad.

Esto es lo que se expone en el Capítulo I. Al realizar esta distinción resulta evidente el hecho que no es mera casualidad que Schutz haya tenido que discutir el problema de la racionalidad a la luz de dos cuestiones que son configuradoras de la sociología: la pregunta acerca de lo social como posibilidad, y el cómo ha de proceder una sociología con pretensiones de cientificidad.

En este paso Schutz nos entrega un marco respecto al cual se hacen referir algunas propuestas críticas y configuradoras de Habermas, Maturana y Luhmann respecto al tema de la racionalidad de fines. La relación entre sociología y racionalidad de fines es trascendida por un replanteamiento acerca de cómo es que la dinámica social opera, y de lo que una sociología puede ser cuando deja de operar conforme a la lógica de la racionalidad de fines. Los trabajos con cada uno de los autores constituyen el segundo nivel de nuestra tesis, y se encuentran desarrollados en los capítulos II, III y IV respectivamente.

El tercer nivel lo constituyen los capítulos V y VI. El capítulo V intenta mostrar que la tesis acerca de la madurez teórica en sociología, a diferencia de lo que Schutz plantea, deviene de un abandono de la racionalidad de fines como referente. Con apoyo en este paso se intenta construir un marco de elementos respecto a los cuales se hacen converger propuestas de los autores tratados. El rescate de éstos son tomados como potenciales perspectivas constitutivas de una sociología no orientada en términos normativo analíticos.

En el capítulo VI se intenta explorar la implicancia básica que hemos derivado de nuestra tesis central. Respecto a este asunto se esbozan algunos hitos respecto a la posibilidad de un programa sociológico no orientado normativo analíticamente. Se accede a este propósito utilizando la crítica de la racionalidad de fines expuesta a partir de los autores como referente de discusión para la emergencia de un nuevo espacio de relaciones entre las funciones ilustrativas de la sociología.

## CAPITULO I

### UN PUNTO DE PARTIDA: ALFRED SCHUTZ Y EL POBLEMA DE LA RACIONALIDAD EN EL MUNDO SOCIAL.

Por doquier escuchamos hoy en día hablar de racionalidad; de la racionalidad de los mensajes, de las manifestaciones, de las personas, de los actores sociales, de las instituciones, de los sistemas sociales, etc., de suerte que no resulta en modo alguno superfluo preguntarse ¿a qué nos estamos refiriendo cuando advertimos, imputamos o predicamos la racionalidad de algo? La categoría, sin duda alguna, conlleva un núcleo problemático dado que, a diferencia de otros complejos conceptuales en nuestra tradición sociológica como por ejemplo: clase social, capitalismo, industrialismo, movilidad social u otros, resulta de difícil adscripción tanto en términos ideológicos como teóricos.

No obstante, cualquier intento de problematización del concepto requiere una aclaración previa en cuanto al punto de partida, sobre todo si tal empresa conlleva una actitud de crítica. No es casualidad que en un pensador como Max Weber encontremos diversas acepciones del término, ni que seguidores y detractores hayan podido establecer tan diversas líneas de desarrollo a partir de sus planteamientos sin mayores problemas. La racionalidad es, en sí misma, una categoría compleja, y lo es doblemente para la sociología que, como disciplina con pretensiones científicas, no sólo advierte ambigüedades a nivel teórico, sino también a nivel de los supuestos epistemológicos con los que construye tanto sus instrumentos metodológicos, como sus estrategias de intervención social concreta.

En términos de nuestra investigación aparecen dos alternativas susceptibles de estructurar en términos de caminos de discusión: por un lado, podemos encontrar diversas definiciones explícitas de racionalidad que los autores de que trata el trabajo plantean y, eventualmente, compararlas para fundamentar sus puntos de partida; por otro, referir algunas de sus formulaciones teóricas a un concepto de racionalidad específico y discutir sus consecuencias críticas. Sin descartar las potencialidades de la primera, nuestro esfuerzo pretende desarrollarse con referencia a la segunda alternativa. A tenor de los objetivos de la investigación, asumimos la definición previa de un número de problemas para la sociología derivados de un concepto de racionalidad particular: la racionalidad de fines.

Nuestro punto de partida tiene que ver con la relación entre la racionalidad de fines y la sociología en términos de las propuestas que los autores realizan en orden a cuestionar esa categoría. Necesitamos, por ende, una estrategia de desarrollo del problema que logre situar críticamente el tema de la racionalidad de fines simultáneamente en dos planos: el teórico/metodológico y el práctico, pues es necesario partir de una conexión articulada entre racionalidad y sociología en que se evidencie el problema de la validez categorial del concepto.

Es nuestra intención situar tal punto de partida en algunas formulaciones realizadas por Alfred Schutz en torno al tema de la racionalidad. Un paso más allá de Weber, y premunido del instrumental conceptual que le proporcionara la fenomenología, el célebre pensador austríaco construyó su sociología teniendo presente siempre la tensión entre mundo de la vida y ciencia social, de manera que tuvo que hacer frente abiertamente a la justificación de la pertinencia del complejo conceptual racionalidad para la sociología. Aquí nos interesa desarrollar sus ideas considerando prudente distinguir analíticamente dos planos:

- a) En primer término su estrategia para estudiar el tema de la racionalidad, y
- b) En segundo lugar, en cuanto posee una propuesta de situación y entendimiento del mismo.

La complementariedad de ambos configura un cuadro de problemas a los que pueden hacerse referir algunas propuestas de Habermas, Maturana y Luhmann. Se ha de partir desde un punto de vista lo suficientemente abstracto como para articular los planteamientos de los autores, pero a la vez restringido para que no se volatilice la problemática ya de por sí compleja, con el objeto de poder discutir algunas de las consecuencias que para la sociología se derivan de la crítica al status conceptual del esquema de la racionalidad de fines.

En nuestra lectura, el mismo cuestionamiento del esquema conlleva un momento de superación esencial para el análisis sociológico: significa un rechazo a la sociología como disciplina normativo analítica. Este punto se desarrolla en consonancia con la puesta en cuestión de algunos supuestos que la racionalidad de fines conlleva, de modo que las consecuencias de tal crítica se deberían hacer sentir en los dos planos mencionados: en el teórico/metodológico, en el sentido de los marcos conceptuales tradicionalmente utilizados, y en el práctico, en el sentido de los aportes concretos que la sociología realiza a los procesos de modernización.

En este capítulo intentamos mostrar en términos generales, cuál es la propuesta de Schutz para abordar el problema de la racionalidad. Nos interesa explicitar particularmente cuál es el concepto de racionalidad del que parte, de qué modo acomete su crítica y, finalmente, en que consiste su tesis de los diversos niveles conceptuales a la que acude para situar el problema de la racionalidad en su relación con el mundo social.

### 1.- La estrategia de A. Schutz para abordar el tema de la racionalidad.

El autor parte vinculando el tema de la racionalidad con el concepto de acción racional en los términos utilizados por Talcott Parsons en su estudio sobre La Estructura de la Acción Social del año 1937. En ese estudio la racionalidad es un concepto que queda acotado en términos fundamentalmente metodológicos y cuyo grado de cumplimiento, por parte del actor, puede hacerse derivar del nivel de adecuación medios/fines.<sup>4</sup>

Importa aquí a Schutz el grado de indiferenciación de la acción entre actor y hombre de ciencia, es decir, la imputación pareja de racionalidad a dos niveles en que se opera con lógicas distintas. Su tesis es que si pasamos de un nivel a otro, todos los términos conceptuales y de interpretación del problema deben ser revisados. La cuestión que preocupa aquí a nuestro autor es que cuando no nos percatamos de trasposos indiscriminados de esquemas conceptuales interpretativos de un nivel a otro corremos el riesgo de pasar con ellos proposiciones cuya validez y supuestos implícitos pertenecen a un ámbito particular. De este modo la racionalidad poseería la propiedad de ser un concepto fundamental, queriendo connotar

---

<sup>4</sup> Schutz define acción racional como aquella acción en que el "actor tiene una clara y nítida percepción de los fines, medios y resultados secundarios que "entraña" la consideración racional de medios alternativos para alcanzar el fin, de las relaciones del fin con otros posibles resultados del empleo de cualquier medio determinado y, por último, de la importancia relativa de diferentes fines posibles." (1976) p. 55.

con esto que su sola introducción establece diferenciaciones entre puntos de vista que llamamos niveles, y que "al nivel que da acceso la introducción del término acción racional, como principio fundamental del método de las ciencias sociales, no es sino el nivel de la observación e interpretación teórica del mundo social."<sup>5</sup>

Para Schutz, en el mundo social muy pocas veces actuamos con un criterio de racionalidad análogo al de la actividad científica. Por lo tanto, la estrategia que emprende para tratar el problema de la racionalidad consiste en penetrar la estructura de ese mundo e investigar a fondo las diferentes actitudes que adoptan hacia él, por una parte, el actor situado dentro y, por la otra, el científico social como observador del mismo.

## 2.- La orientación del individuo hacia su mundo social.

Schutz inicia su análisis del tema ejemplificando la idea de diversos niveles situacionales a través de la orientación que distintas personas tienen hacia una misma ciudad. La idea es que las percepciones devienen diferenciadas dado los niveles desde los que se hacen. Así, en el sentido común, el conocimiento acerca del objeto ciudad es incoherente y basta para las necesidades prácticas de los sujetos de conducirse en ella, a diferencia de quien realiza un trabajo de cartografía, o de quien la recorre como turista por vez primera. En nuestra vida cotidiana no actuamos en términos racionales, "ni siquiera interpretamos de manera racional el mundo social que nos rodea, excepto en circunstancias especiales que nos obligan a abandonar nuestra actitud básica de vivir simplemente nuestra vida."<sup>6</sup> Tal idea de quiebre es destacada por el autor a partir de una formulación de John Dewey en el sentido que "los hombres se detienen a pensar recién al interrumpirse la sucesión del actuar, y que la disyunción en forma de problema los obliga a detenerse y ensayar maneras alternativas de superar, evitar o transponer este problema, que les son sugeridas por sus anteriores enfrentamientos con él."<sup>7</sup>

De inmediato el autor se ve empujado a ilustrar cómo es que la acción social cotidiana transcurre. Esa intención -que para Maurice Natanson trae a colación el problema filosófico de la intersubjetividad como fenómeno clave de la realidad social- la desarrolla esencialmente desde un punto de vista monádico. Para Schutz cada uno de nosotros ordena su mundo en torno al sí-mismo, en diversos grados de intimidad/anonimia, familiaridad/ajenidad y personalidad/tipo, de modo que esto va desde la relación cara a cara que establezco con mis semejantes, hasta aquellas relaciones sociales de orden más abstracto que se encuentran mediadas por instrumentos y mecanismos inanimados.

Si bien ese ordenamiento corresponde a una especie de actitud natural del actor -en que no lo guían, ni consideraciones metodológicas, ni un marco categorial de las relaciones entre medios y fines, ni una idea acerca de valores que deban ser concretados- Schutz establece una curiosa analogía entre ésta actitud natural como un proceso de racionalización involuntaria y aquella dimensión de racionalización que Weber denominó de desencantamiento del mundo, es decir, "la transformación de un mundo

---

<sup>5</sup> Ibídem. p. 74.

<sup>6</sup> Ibídem. p. 75.

<sup>7</sup> Ibídem. p. 81.



incontrolable e ininteligible en una organización que podemos comprender y, por lo tanto dominar, y en cuyo marco se hace posible la predicción."<sup>8</sup>

Por otra parte, cabe indicar que si bien Schutz acepta las diferencias histórico contextuales de las formas de organización de nuestros mundos sociales, entiende que el hecho decisivo y universal es que se encuentran organizados de igual manera en torno del sí-mismo, en términos de las categorías mencionadas. En la vida social, a pesar de la indicada desorganización y discontinuidad del conocimiento de sentido común, existe una organización de acuerdo a hábitos, reglas y principios que regularmente aplicamos con éxito. De tal forma, el ideal del conocimiento cotidiano no es la certeza, ni siquiera la probabilidad en sentido matemático, sino la probabilidad común. Así la coherencia de este sistema de conocimientos es únicamente la de sucesiones y relaciones típicas, y no la de leyes naturales.

La idea del autor es que sólo podemos responder a la factibilidad de racionalidad de la conducta del actor cotidiano, si revisamos algunas ambiguas implicancias respecto al término tal como se le aplica en ese nivel:

- a) La palabra racional como sinónimo de razonable. Si bien ese concepto es adecuado a aquellas aplicaciones de aservo experiencial que realizamos diariamente, también se exige a menudo a nuestras acciones para ser concebidas como racionales la posibilidad de desechar ese conocimiento y buscar formas alternativas de enfrentar una situación.
- b) La equiparación de acción racional con acción deliberada. Si tenemos en cuenta el problema de la elección inconsciente de las acciones rutinarias la equiparación resulta, en cierto sentido, incorrecta.
- c) La acción racional suele ser definida como acción planeada o proyectada. Tenemos aquí el problema de la estandarización de medios y fines lo que lleva en definitiva al problema de que sólo el actor puede dar cuenta de un cabal cumplimiento de su acto. El observador no se encontraría en posición de definir el acto unidad.
- d) Identificación frecuente de lo racional con lo predecible. Si se vuelve a considerar aquel aspecto de probabilidad común, tal identificación resulta insostenible.
- e) Lo racional como lo lógico. Schutz se inclina en esto hacia una perspectiva pragmática y concuerda con ese planteamiento en que en la vida cotidiana no son aplicables los postulados de la lógica tradicional. La mayoría de nuestras proposiciones son sólo comprensibles en su contexto, tanto en el sentido de la situación, como en el lugar que ocupan en su corriente de pensamiento.
- f) Por último, interesa a nuestro autor aquella concepción de que "un acto racional presupone una elección entre dos o más medios tendientes al mismo fin, o aun entre dos fines diferentes, y una selección del más apropiado."<sup>9</sup>

Siguiendo esta última acepción se pregunta el autor, ¿en qué condiciones podemos clasificar un acto deliberado de elección como racional?, en primer lugar se debería delimitar entre racionalidad del

---

<sup>8</sup> Ibídem. p. 76.

<sup>9</sup> Ibídem. p. 81.

conocimiento y racionalidad de la acción, concibiendo la primera como requisito de la segunda. Sin embargo, el análisis de las implicancias del postulado de acuerdo al cual sólo habría elección racional en tanto el actor tuviera un conocimiento suficiente del fin que desea alcanzar, así como también de los diferentes medios propios para alcanzarlo arroja la evidencia de su improbabilidad, pues esto supondría al menos:

- a) El conocimiento efectivo del lugar que el fin ocupa dentro del horizonte de planes del sujeto que, por otra parte, también deben ser conocidos por él.
- b) El conocimiento acerca de la naturaleza de la relación del fin con otros fines.
- c) El conocimiento de las consecuencias deseables y no deseables que pueden originarse como productos inesperados de la realización del fin.
- d) El conocimiento de las diferentes cadenas de medios técnica y ontológicamente adecuados para la realización del fin.
- e) El conocimiento de la interferencia de tales medios con diversos fines u otras cadenas de medios que incluyan todos sus efectos secundarios y sus consecuencias incidentales.
- f) El conocimiento del acceso a tales medios por parte del actor, eligiendo los que están a su alcance y que puede utilizar.

Si bien estos requisitos problemáticos del modelo de elección se estiman aquí analíticamente para un actor solitario, Schutz reconoce que la pregunta por lo social introduce un grado de complejidad mucho mayor, porque al traspasar ese modelo monádico al análisis de la acción de carácter social deben considerarse, entre otros elementos: la interpretación o no de mi acto por parte de un semejante, la reacción de ellos y sus motivaciones y todos los elementos de conocimiento esbozados (de a a f) que el actor atribuye a sus copartícipes, sumando, por cierto, todas las características de personalidad y tipo, de ajenidad y familiaridad, e intimidad y anonimia. De tal manera, el autor concuerda con Parsons en que "no podemos hablar de un acto racional aislado, si entendemos por esto un acto que resulta de la elección deliberada, sino solamente de un sistema de actos racionales."<sup>10</sup> Esta formulación anticipa la tensión conceptual entre acción y sistema, precisamente uno de los temas que más ocupa hoy en día a parte importante de la teoría social.

Concluye Schutz que el concepto de racionalidad no puede referirse a acciones dentro del mundo de la experiencia del sentido común de la vida cotidiana, y que no es sino "la expresión de un tipo particular de construcciones de ciertos modelos específicos del mundo social, elaborados por el científico social con ciertos fines metodológicos puntuales."<sup>11</sup> En resumidas cuentas, lo que Schutz hace es situar el concepto al nivel de la investigación, pero con ello no nos dice nada acerca de otros tipos de

---

<sup>10</sup> Ibídem. p. 84.

<sup>11</sup> Schutz, A. (1974) p. 67.

racionalidad, con lo cual sucumbe, al igual que Weber, a quedar atrapado en un concepto que se transforma de este modo en el único referente para estudiar y comprender la acción social cotidiana.<sup>12</sup>

Nuestra interrogante no será aquí cómo es que el autor no avanzó hacia otras formas de comprensión, teniendo en cuenta la complejidad de la acción social cotidiana y su irreductibilidad a acción racional. Más bien, hemos de leer a los autores a través de este problema a la búsqueda de alternativas teóricas que se hagan corresponder, en su intención, con la mencionada complejidad. Esta fórmula nos proporcionará un marco de discusión que sirva de crítica al vínculo entre racionalidad de fines y sociología. De este modo no sólo puede quedar abierta la posibilidad de potenciar las intenciones comprensivas y explicativas a nivel teórico-metodológico de la disciplina, sino también la forma en que actualmente son concebidos y formulados los procesos de intervención social en nuestro medio.

### 3.- En torno a la actitud del científico social hacia el mundo social.

Como punto de partida de este problema Schutz se concentra en analizar la perspectiva del científico social frente al mundo social en el que vivimos. Aquí, la persona observada pasa a ser el centro de las investigaciones. La tarea de investigación sería realizada por un personaje esencialmente solitario, que se sitúa "fuera" del mundo social. Si bien tal perspectiva no resistiría hoy las críticas de parte de disciplinas como la filosofía e historia de la ciencia, ni de intentos reconstructivos que provienen del interior de la misma sociología<sup>13</sup>, resulta interesante preguntarse cómo es que, habiendo tenido siempre a la vista la tensión entre mundo de la vida y ciencia social, Schutz no optara por utilizarla para mostrar la posición que el científico social ocupa "dentro" del mundo social que se transforma en su campo de estudio, pero del que no puede escapar.

La primera consecuencia de esa transformación del punto de vista es, de acuerdo a Schutz, que el observador científico reemplaza a los actores sociales por "títeres", es decir, por tipos ideales en el sentido de Weber. A pesar de la similitud abstractiva entre observador y hombre común, el "títere" no desarrolla conductas que quepa calificar de emocionales, como tampoco posee la libertad en el sentido que su acción pueda soslayar los límites que el investigador social ha fijado para él. Aunque tal principio de tipificación venga inducido en la vida diaria por un interés eminentemente práctico, la posibilidad de asumir múltiples roles, e incluso de realizarlos de modo típico, no niega la facultad de libre elección. Por el contrario, el tipo ideal personal no es jamás un actor o, como dice Schutz, "un centro de actividad espontánea". Lo que define el mundo social de un tipo ideal personal es el punto de vista desde el cual el investigador contempla ese mundo, esta instancia es entendida como el problema científico en exámen.

Para la labor del científico social el problema posee la misma significación que para los actores cotidianos sus intereses prácticos. En esa construcción, las dos funciones que el autor vislumbra respecto a la definición del problema científico son:

---

<sup>12</sup> "Podemos decir que las acciones son a lo sumo parcialmente racionales y que la racionalidad tiene muchos grados." Schutz, A. (1974) p. 70.

<sup>13</sup> Cfr., por ejemplo, Gouldner, A. "La crisis de la sociología occidental". Amorrortu Editores, 1979; Friedrichs, R. "Sociología de la sociología". Amorrortu Editores, 1976 y Hawthorn, G.: "Enlightenment and despair". Cambridge. 1987.

- a) Primero, determina los márgenes dentro de los que se hacen significativas para la investigación ciertas proposiciones posibles, al generar el dominio del objeto de estudio dentro del cual debe darse la compatibilidad de todos los conceptos.
- b) Segundo, configura un esquema de referencia para la construcción de todos aquellos tipos ideales que pueden ser tenidos como significativos.

El tipo ideal no se encuentra nunca aislado, requiere de un complemento referente o problema origen. Schutz llama a esta idea principio de significatividad. Este principio, semejante al fenómeno de las orlas de los conceptos cotidianos, explicaría como es que un cambio en el problema supone un cambio en las orlas de los conceptos que lo rodean, es decir, como al variar el punto de vista aparecen nuevos hechos, mientras desaparecen otros que anteriormente se encontraban en el centro de la cuestión.

Esta es, en definitiva, la fundamentación última de la tesis de los distintos niveles e implica aquí la atención del científico social respecto del uso adecuado de conceptos y tipos en el nivel que les corresponde; niveles que, obviamente, son estructurados a partir de la definición del problema científico al que el investigador se avoca.

A continuación, el autor se concentra en analizar la naturaleza misma de las construcciones típico ideales, en el sentido de ámbitos específicos. Los ejes centrales que justificarían la construcción de tipologías de acuerdo a Schutz serían:

- a) Los tipos ideales están siempre referidos a la actividad humana individual. Porque aun cuando exista un cuadro de antecedentes que pueda arrojar información en torno a la conducta grupal, la misma perspectiva del problema debe siempre permitir al científico social pasar del nivel de la investigación al de la actividad humana individual. Cuando ciertos planteamientos se abstraen de considerar al actor social, esas generalizaciones cumplen sólo una función de orientación, señala Schutz.
- b) No podemos enfrentarnos a fenómenos del mundo natural como nos enfrentamos a fenómenos del mundo social. En el primero sólo nos remitimos a ciertos supuestos acerca del mundo, sin poder comprenderlos, mientras que los fenómenos sociales deseamos comprenderlos y no podemos realizarlo fuera de su ubicación en el esquema de motivos, medios y fines humanos, es decir, dentro de las categorías de la acción humana.
- c) Los medios que posibilitan este tipo de estrategias constructivas tienen que ver con la pregunta del investigador científico acerca de qué es lo que ocurre en la mente de un actor individual cuyo acto ha conducido al fenómeno en cuestión. Este es uno de los aportes más significativos de Schutz a la sociología comprensiva: el postulado de la interpretación subjetiva. Formulado aquí en sus propios términos como la necesidad que el científico tiene de preguntarse qué tipo de mente individual se puede construir y qué pensamientos psíquicos se le deben atribuir a un sujeto para explicar el hecho en cuestión como resultado de su actividad dentro de una relación comprensible.
- d) Schutz encuentra en el postulado de la adecuación el complemento para el principio de interpretación subjetiva. Según éste, "todo término empleado en un sistema científico referente a la acción humana debe ser construído de tal modo que un acto humano efectuado dentro del mundo de la vida por

un actor individual de la manera indicada por la construcción típica, sería razonable y comprensible para el actor mismo, así como para sus semejantes."<sup>14</sup>

Para el autor en consecuencia, los tres principios que deben ser aplicables a cada nivel de los estudios sociales son los de: significatividad, interpretación subjetiva y adecuación.

Finalmente, Schutz trata de circunscribir un ámbito para las actividades teóricas en las ciencias sociales. ¿Cuál es la salida que propone?, Análoga su posición a la de Parsons: el ámbito de la teoría tiene que ver con una sistemática construcción lógica, típico ideal y de relaciones entre medios y fines, de orden analítico. Los tres requisitos para la construcción de tipos ideales son que:

- a) El sistema sea plenamente compatible con los principios de la lógica formal tradicional,
- b) Todos sus elementos sean concebidos con plena claridad y nitidez, y
- c) Contenga sólo supuestos científicamente verificables que deben ser compatibles con la totalidad de nuestro conocimiento.

Estos postulados confluyen, señala Schutz, en un único: racionalidad. Pero es ya un concepto que hace alusión a una forma específica, en términos de requisitos para la construcción de tipos, que debe cautelar el investigador social. La formulación explícita de ese proceder indica que, "el tipo ideal de acción social debe ser construido de tal manera que el actor del mundo viviente efectuaría el acto tipificado si tuviera un conocimiento científico claro y nítido de todos los elementos significativos para su elección y la tendencia constante a elegir los medios para la concreción del fin más adecuado. Sólo mediante la introducción del concepto fundamental de racionalidad es posible suministrar todos los elementos para la constitución del nivel llamado "teoría pura". El postulado de la racionalidad implica además, que toda otra conducta debe ser interpretada como derivada del esquema básico de actuación racional. Esto se debe a que solamente la acción situada dentro del marco de la categorías racionales puede ser examinada científicamente... en un sistema teórico, por lo tanto, sólo se admiten tipos racionales puros."<sup>15</sup>

Pero al circunscribir la racionalidad a la particular pertinencia de una actitud constructiva, bajo el supuesto de que es la única fórmula para acceder científicamente al ámbito de la acción, Schutz tiene que recurrir a un principio auxiliar que garantice, de igual modo, tanto la pretendida unidad del sistema explicativo, como la construcción misma de los tipos. El tenor de esa hipótesis consiste en una determinada suposición de adecuación entre medios y fines. Por ello es explicable que para Schutz sean claros ejemplos de madurez teórica los principios utilitarista en la economía clásica y de la marginalidad de la economía moderna.

El desarrollo de nuestro trabajo consiste en explorar las posibilidades de una sociología que se encamina en dirección opuesta a aquella que se desprende de las formulaciones hechas por Schutz. No obstante, sería una falacia atribuir de buenas a primeras una motivación consciente del autor por justificar

---

<sup>14</sup> Schutz, A. (1976) p. 88.

<sup>15</sup> Ibídem. p. 89.

y potenciar un status normativo analítico para la disciplina. Mostraremos que, lejos de ello, el problema radica en que el autor ha supuesto un concepto de racionalidad específico, lo ha extendido a la idea de madurez disciplinaria, y que ese concepto de racionalidad acotado, poco complejo, lo lleva en definitiva a abandonar su pretensión de dar cuenta del mundo social. De este modo, Schutz termina cobijándose en un idealismo monádico que resulta problemático para ser fundamento de un enfoque sociológico con proyecciones.<sup>16</sup>

Con todo, no basta con señalar únicamente las limitaciones explicativas que posee el esquema de la racionalidad de fines. Por ello hemos de avanzar en procura de un espacio de discusión distinto de este marco conceptual. Las propuestas de Habermas, Maturana y Luhmann, estamos seguros, representan desde diversas direcciones perspectivas para comenzar a constituirlo.

---

<sup>16</sup>

Con toda razón resulta pertinente para algunos críticos preguntarse por alternativas más radicales de comprensión. Pues si Schutz "no explica la incompatibilidad entre la índole apenas asintótica de la comprensión intersubjetiva y la afirmación de la posibilidad de llegar al sentido subjetivo... tal vez, pueda llegarse al sentido subjetivo del otro si el abordaje no es puramente cognitivo". Wolff, K. (1987) p. 593.

## CAPITULO II

### JURGEN HABERMAS: CRITICA Y AMPLIACION DE LA RACIONALIDAD DE FINES.

De acuerdo con la línea de exposición descrita en el capítulo anterior, se intentará en éste mostrar los fundamentos de la crítica y ampliación del concepto de racionalidad de fines en Jurgen Habermas, a la luz de la estrategia utilizada por Alfred Schutz para investigar el problema de la racionalidad en el mundo social.

Como punto de partida para tal propósito, nos serviremos de las consecuencias que destaca Habermas a partir de su discusión en torno a George Simmel, en el contexto de la diferenciación de dos cruciales interrogantes:

- a) La pregunta por la constitución de la sociedad, de
- b) La pregunta por la constitución de la naturaleza.

El dualismo que se configura a partir de la distinción de dos formas de conocimiento de diverso orden, tiene para Habermas la importancia de una re-fundación de una teoría dualista de la ciencia, pues se establece una separación entre las ciencias sociales, de la cultura o de la acción, por un lado, y las ciencias de la naturaleza por otro. Las instructivas conclusiones que nuestro autor desprende de este principio de distinción con referencia a Simmel son:

- a) El autor se enfrenta al problema con que toca todo intento de configuración de teorías constitutivas de la sociedad: la dificultad de explicar la emergencia de la intersubjetividad, si se ha de partir de una perspectiva planteada en términos monádicos.
- b) Cómo el conocimiento del otro remite no sólo a una experiencia de orden puramente cognitivo, el plexo de la vida social -en términos de socialización- puede ser entendido como un hecho de saber.
- c) Por esto es que al poseer la pregunta por el conocimiento de la sociedad una lógica distinta a la pregunta por el conocimiento de la naturaleza, el proceder de las ciencias sociales deba encaminarse a reconstruir la esfera de la práctica cotidiana y de la esfera precientífica.

Con respecto a la estructura de nuestra exposición, nos apoyamos en las dos primeras conclusiones para exponer la posición de Habermas frente a dos cuestiones básicas a que ha de hacer frente todo intento de teoría sociológica: por un lado, el problema de cómo dar cuenta de la intersubjetividad y, por otro, el de cómo justificar la inmanente referencia de la sociedad a la verdad. Para Habermas, ambos problemas poseen además una connotación fundacional, dado que sirven a su intento de mostrar que las teorías de la constitución no pueden hacerles frente en forma adecuada. Esta imposibilidad haría necesario buscar los elementos basales de una teoría de la sociedad no en el paradigma de la filosofía de la consciencia, sino en el paradigma del lenguaje. Es desde la perspectiva de este modelo que Habermas quiere mostrar la posibilidad de resolución de los problemas de fundamentación aludidos. Esta intención propositiva tiene su base en un programa más amplio del autor,

en un programa de una pragmática universal, a cuyos elementos básicos hemos de referirnos de modo muy general en el segundo acápite.

La tercera conclusión sirve a nuestro objetivo de ilustrar cuál es la lógica de construcción teórica que esboza Habermas para su sociología, es decir, cómo hemos de entender la estrategia que guía los procedimientos metodológicos de su sociología planteada en términos de teoría del lenguaje.

Con esos elementos en cuenta se pueden derivar algunas consecuencias básicas que para la relación entre sociología y racionalidad tiene el esfuerzo de ampliación emprendido por el pensador alemán. Obedeciendo a tal esquema, este capítulo se estructura en cuatro acápites:

- 1.- Hacia una nueva fundamentación de la sociología: del paradigma de la consciencia al paradigma del lenguaje.
- 2.- La idea de una pragmática universal y el fundamento de una teoría de la competencia comunicativa.
- 3.- Sociología, comprensión del sentido y ámbito objetual: las bases del proceso racional-reconstructivo.
- 4.- Sociología y racionalidad: origen y sentido de una crítica de la sociología como disciplina normativa analítica.

### **1.- Hacia una nueva fundamentación de la sociología: del paradigma de la consciencia al paradigma del lenguaje.**

En el contexto de las célebres "Christian Gauss Lectures", dictadas en la Universidad de Princeton en el año 1971, Habermas desea ilustrar cómo es que ciertos problemas tradicionales de fundamentación de las ciencias sociales no pueden ser teóricamente resueltos en el marco del paradigma de la consciencia. Los temas de la emergencia de la intersubjetividad, y de la relación entre sociedad y verdad son, específicamente, los puntos que requieren un basamento distinto al que proporcionan las propuestas con base en la lógica de las teorías de la constitución que encuentran sustento en el paradigma de la consciencia.

Primeramente, vamos a exponer el trabajo que Habermas realiza con el intento de Husserl de explicar la emergencia de la intersubjetividad para pasar luego a mostrar su posición en torno a la problemática relación que existe entre sociedad y verdad. En la búsqueda de salidas a esos problemas, nuestro autor opta como base de una sociología por el modelo de la comunicación lingüística cotidiana.



## De la imposibilidad de las teorías de la constitución de la sociedad para dar cuenta del fenómeno de la intersubjetividad.

En la segunda lección de 1971, Habermas introduce el tema de la intersubjetividad como problema del que ninguna teoría de la sociedad puede abstraerse. Concretamente, quiere mostrar las falencias de que adolecen las teorías de la constitución de la sociedad de origen husserliano para dar cuenta de su fundamentación.

¿Por qué resulta Husserl un buen referente crítico para discutir las teorías planteadas en términos de constitución de la sociedad, en general? La respuesta a esta primera cuestión evidencia la creencia de Habermas en que concentrándose en las tesis del filósofo, se desarrolla paralelamente una crítica a gran parte de la sociología que tiene su asidero en posiciones fenomenológicas y, de paso, se allana el camino para su propuesta teórica. Las razones básicas por las cuales el autor sustenta la importancia de centrarse en Husserl son: por un lado, las ventajas que sus posiciones tienen frente a las de Kant para "ampliar la teoría del conocimiento planteada en términos de constitución y convertirla en una teoría de la sociedad"<sup>17</sup>; por otro, el apoyo que parte importante de la sociología encuentra en esa estrategia. En el plano teórico, dos son las consideraciones que Habermas esgrime para justificar esa ventaja:

- El interés de Husserl en el sustrato que es el "mundo de la vida" como fundamento. A diferencia de Kant, Husserl considera errado partir de una teoría basada en la ciencia para clarificar los límites de la experiencia posible, pues ella misma se encuentra anclada en el mundo de la vida. Es este el que en definitiva otorga el fundamento de sentido a la realidad científicamente objetivada, y por ello una teoría del mundo de la vida debe anteceder a una teoría del conocimiento de la naturaleza.

- En segundo lugar, Husserl da al concepto de constitución un "giro descriptivo", de modo que los problemas de análisis de la constitución de un mundo de la vida pueden hacerse conectar con el viejo tema de la comprensión en sociología. De ahí que el intento de Schutz, como tuvimos ocasión de ver, pueda ser entendido como un esfuerzo en esa dirección. De tal suerte, indica Habermas, una "sociología planteada en términos fenomenológicos entiende desde el principio, el mundo social de la vida como un mundo constituido por operaciones sintéticas. Y en las estructuras más generales de éste, reconoce los plexos típicos de sentido que los sujetos intersubjetivamente socializados han de producir una y otra vez en la medida que en su práctica cotidiana se orientan hacia objetos de la experiencia."<sup>18</sup>

Como corolario puede señalar Habermas que para una teoría de la constitución de la sociedad planteada en los términos sugeridos por el giro sociológico expuesto, la fenomenología de Husserl presenta la posibilidad adicional de entender la investigación desde el punto de vista de quien practica la epoché, es decir, desde el yo trascendental particular del investigador y no desde una consciencia en general anónima en sentido kantiano.

Una vez expuestos los elementos que verifican esa supuesta supremacía de los planteamientos de Husserl sobre los de Kant para ser más potente basamento de una sociología planteada en términos de constitución, se ilustrarán aquellos puntos de arranque críticos de que se vale Habermas para mostrar que el problema de la intersubjetividad no puede ser adecuadamente sustentado desde la posición

---

<sup>17</sup> Habermas, J. (1989a) p. 38.

<sup>18</sup> Ibídem. p. 38.

fenomenológica de Husserl. En efecto, y ya que parte de una perspectiva monádica inscrita dentro de una filosofía de la consciencia, Husserl debe dar inicio al tratamiento de tal problema con la siguiente interrogante: ¿Cómo puedo en tanto yo trascendental, constituir otro yo trascendental y, a la vez, experimentar como otro yo lo en mí constituido?

La tarea de dar respuesta a esta pregunta aparece a Habermas una difícil cuestión si se ha de partir de una teoría de la consciencia que tiene su origen en las operaciones constitutivas de un sujeto meditante, entendido como una mónada. En primer lugar Husserl debe justificar qué hemos de entender como mundo objetivo, es decir, un mundo que para mí y los otros a los que constituyo sea un mismo mundo. Está en Husserl ya la esclarecedora distinción entre mundo objetivo y mundo intersubjetivo: en uno nos encontramos con todos los objetos naturales incluyendo a los hombres como entidades intramundanas, en el otro, "se salen unos y otros al encuentro en el plano de la común constitución de un mundo para todos idéntico y, por tanto, objetivo. Este es el mundo social de la vida en el que los sujetos pueden entenderse entre sí sobre lo intramundano."<sup>19</sup> En este plano los sujetos se mueven en el nivel de la intersubjetividad. Lo interesante de esta distinción es que propicia un cambio de perspectiva según tratemos de aprehender al otro como alter ego, o bien, como ingrediente de la naturaleza objetiva, como mera unidad física.

Para la demostración de la existencia de los mundos señalados, indica Habermas, Husserl ha de suponer un estado de partida en que se encuentra únicamente el yo meditante, libre de todos los demás sujetos y de toda relación intersubjetiva. Consecuentemente debe mostrar desde allí cómo es que tales mundos se configuran. Pero como se basa en un mundo primordial, en el que el yo meditante es el único punto de partida, el otro no puede aparecerme primeramente sino como cuerpo. La similitud de ese otro, físicamente hablando, viene dada por un proceso de "aprehensión analogizante", en el que alter pasa a constituir otra corporalidad vivida. Y dado que para dar cuenta de la existencia del otro no basta ese paso, Husserl debe recurrir a un segundo nivel de aprehensión analogizante, pues si de la mera consciencia de mi interioridad no se deriva por sí sola la demostración de la interioridad del otro, es necesario hacer "copresente algo no dado". Ese paso es denominado apresentación, es decir, "la corporalidad del otro presenta una vida-acto extraña que en principio me es inaccesible."<sup>20</sup>

El problema de la comunitarización no queda con esto, empero, resuelto del todo. A juicio de Habermas el filósofo debe acudir todavía a un argumento auxiliar que le permita justificar cómo es que, en términos figurativos, ego y alter constituyen un nosotros trascendental, si la apresentación es entendida como la estrategia de su demostración primera. Ese argumento lo estructura a partir de la posibilidad de intercambiabilidad y objetivación de perspectivas espaciales, porque ello permite constituir el mundo del otro por analogía con mi mundo; "así como virtualmente puedo tomar el lugar de la otra corporalidad e intercambiar su allí con mi aquí, así también puedo adoptar la perspectiva mundana del otro, apresentada en aquella corporalidad, y relativizar la vinculación egocéntrica de la perspectiva de mi mundo y su mundo en favor de una perspectiva que nos sea común."<sup>21</sup> Esta reciprocidad de perspectivas origina la identidad del "sistema de formas" en que se me presentan los objetos junto con el otro apresentado en términos de corporalidad. De este modo, Husserl pretende demostrar la configuración del

---

<sup>19</sup> Ibídem. p. 52.

<sup>20</sup> Ibídem. p. 53.

<sup>21</sup> Ibídem. p. 53.

nosotros trascendental de las mónadas comunitarizadas, ese nosotros sobre el que cabría dar cuenta del surgimiento de la intersubjetividad.

Las objeciones de Habermas a esta lógica fenomenológica, en lo que estrictamente se refiere a la fundamentación de la intersubjetividad, recordemos, tiene que ver con aquel proyecto que empuja al autor a abandonar una base filosófica asentada en el paradigma de la consciencia y pasar definitivamente al paradigma del lenguaje. En primer término, Habermas no da crédito a la "apresentación" como estrategia basal de la comunitarización, porque considera que es precisamente el uso de ella el que debiera derivarse de una intersubjetividad ya constituida. En efecto, si la "apresentación" es concebida como la representación de algo que tiene un significado por medio de una expresión simbólica -en este caso por una expresión corporal- debe haber algo que haga factible ese entendimiento para que se produzca la presentación. Es por ello que Habermas considere erróneo presuponer tal función semántica específica del lenguaje, si la tarea es tratar de explicar la emergencia de una relación intersubjetiva entre ego y alter. Para que haya entendimiento debe haber relación intersubjetiva, es equivocado tratar de explicar lo segundo por lo primero.

Por otra parte, Habermas realiza tres alcances al intento de Husserl de entender la comunitarización a partir de experiencias monádicas:

a) La fenomenología se ve impedida de entender la constitución de un mundo objetivo común, pues la necesaria simetría en el intercambio de perspectivas, no puede ser concebida en su totalidad si, como indica Husserl, la subjetividad del yo meditante es eventualmente el último horizonte probable de acreditación.

b) Las perspectivas del "aquí" y el "ahora" tienen su asidero en la corporalidad. Husserl hace derivar de su intercambiabilidad la posibilidad de intercambio en el mundo social. No se da cuenta, señala Habermas, que el marco de coordenadas espaciales, dentro de las que son relativizadas las perspectivas del aquí y el allí que tienen su base en la corporalidad únicamente pueden proporcionar elementos de referencia para cuerpos en movimiento, a diferencia del "aquí" y el "allí", entendidas como perspectivas de mundo intercambiables a partir de las que los demás me salen al encuentro en el nivel del mundo intersubjetivo; pues en este nivel, sólo son perspectivas espaciales en sentido metafórico, "sólo pueden intercambiarse bajo el supuesto de que se haya establecido ya una reciprocidad completa entre todos los sujetos participantes y se hayan objetivado en perspectivas de un mundo social común. En lugar de espacio físico, tenemos aquí, espacio social."<sup>22</sup>

c) Por último, asiste a Habermas el problema de que cualquier experiencia comunitarizada no puede concebirse sin el concepto de un sentido comunicado común a todos los concurrentes. Los significados comunes no emergen de la estructura intencional del que reflexiona solitariamente como quiere hacer ver la fenomenología. Únicamente en idéntica validez que tienen para diversos sujetos cabe afirmar, en algún sentido, que los significados cobran identidad. Las propias falencias de la perspectiva fenomenológica muestran al autor que debe buscarse una estrategia teórica cuyos conceptos ejes se relacionen entre sí, de modo que la relación intersubjetiva no pueda concebirse si no es pensándola conjuntamente con el uso de expresiones simbólicas por los sujetos capaces de lenguaje y acción. Estas razones permiten concluir al autor que "las teorías de la comunicación gozan de la ventaja de partir de inmediato de la relación

intersubjetiva que las teorías de la constitución tratan en vano de deducir a partir de las operaciones de la consciencia monádica. "23

¿Cuál es la salida que ensaya Habermas respecto al problema de explicar la emergencia de la intersubjetividad, teniendo en cuenta el cambio de plano que propugna? Prosiguiendo con su crítica el autor rechaza aquellos intentos de conciliar elementos de teoría de la constitución con elementos de teoría de la comunicación. La cuestión crucial aquí es que dichos intentos se basan en una identidad de significados, que ya supone una relación entre dos o más sujetos, pero dejan sin explicar precisamente esa relación original. Por ello, para él, los esfuerzos teóricos de Ludwig Wittgenstein resultan intentos más consecuentes de pasar desde la filosofía de la consciencia a la del lenguaje. La figura principal que destaca Habermas del filósofo austríaco es la de los juegos de lenguaje como modelo para la explicación de los lenguajes naturales. Para Habermas existen tres cuestiones básicas inscritas en esa estrategia que son destacadas por Wittgenstein y que merecen particular atención:

- a) El interés en el status de las reglas del juego y la competencia de los jugadores que dominan tales reglas. La competencia que se adquiere mediante el aprendizaje de una regla de juego (o gramatical) es una capacidad generativa, pues la capacidad cognitiva de entenderla, lleva aparejada una habilidad práctica: saber operar conforme a ella.
- b) El interés en el consenso que ha de existir entre los jugadores acerca de las reglas vigentes. El autor piensa, con Wittgenstein, que el consenso no es un acuerdo de opiniones, sino una forma de vida.
- c) El sentido de constitución de nuevos contextos. Este punto dice relación con las propiedades constitutivas de las reglas. Estas son constitutivas porque si cambian producen otra forma de comportamiento, en otras palabras, no se orientan por otro fin que no sea el de su propio establecimiento. Cabe destacar, que ni las reglas del juego, ni las de orden gramatical son reglas que quepa considerar como técnicas, pues no pueden determinarse por referencia a una meta que se pretenda conseguir con su ayuda.

Estas reflexiones conforman la base sobre las que Habermas realizará dos alcances que tienen directa relación con nuestro tema y que, en su lectura, poseen el status de notas constitutivas del lenguaje. Estas aclaraciones tienen el propósito de complementar el modelo de los juegos:

- a) Primero. Para Habermas, el lenguaje estaría estrictamente relacionado con la personalidad de los sujetos actuantes, a diferencia del modelo de los juegos de lenguaje en el que los jugadores están relacionados sólo en forma indirecta con las reglas del mismo. En la vida cotidiana, la vinculación entre hablantes y lenguaje es mucho más estrecha, pues "la gramática de los juegos de lenguaje cambia con la tradición cultural, los hablantes se forman en el curso de su socialización, y ambos procesos se efectúan en medio del lenguaje mismo."24 Mientras la discusión acerca de las reglas de un juego estratégico no es posible en el seno del mismo, la no arbitrariedad de las reglas del lenguaje cotidiano hace siempre posible su tematización, y por tanto, la posibilidad de un acuerdo comunicativo en torno de ellas.

---

23        *Ibidem.* p. 57.

24        *Ibidem.* p. 70.

Esta relación determinante entre lenguaje y hablantes tiene importantes consecuencias para nuestro tema, pues nos remite al problema de cómo, ahora en el ámbito del lenguaje, es posible que surja la intersubjetividad. La primera cuestión que encontró escollos en las pretensiones explicativas de las teorías constitutivas fue el tema del significado compartido. Para Habermas, aún cuando Wittgenstein habría limitado la identidad de significados al reconocimiento intersubjetivo de reglas no dice, con esto, nada respecto a la relación recíproca que debe darse para la identificación común de tales reglas. Hay que poder justificar cómo es posible que dos sujetos para los que rige una regla pueden, justamente, esperar mutuamente la expectativa del otro. El autor llama a estas expectativas estructuradas en términos de sentido, en donde los sujetos se encuentran, intenciones. Pero no son ya intenciones que quepa referir a un sujeto particular, pues "en el plano del sentido simbolizado no pueden haber tales expectativas "simples"; las expectativas se constituyen siempre mediante la recíproca reflexividad de expectativas."<sup>25</sup>

El siguiente paso es explicar cómo es posible esa mutua identidad de significados, porque ésta no puede derivarse únicamente de la recíproca reflexiva. Para ilustrar la posibilidad de mutuo reconocimiento de los sujetos es necesario dar cuenta de su "encuentro" en la regla bajo condiciones de simetría -justamente las que para Husserl son un problema sin solución-. En ese recíproco reconocimiento tienen que verse el uno al otro como idénticos. En la medida en que son sujetos tienen que concebirse el uno al otro en la misma categoría, señala el autor. En este nivel surge un problema que se revela insalvable desde el punto de vista de la estrategia de constitución. Para Habermas, esta paradoja de la intersubjetividad radicaría en que como el mutuo reconocimiento de los sujetos en una relación conlleva que se reconozcan como idénticos el uno al otro, el que exista reciprocidad efectiva exige, a la vez, "la no identidad de uno y otro; ambos tienen incluso que afirmar su absoluta diversidad, pues ser sujeto comporta una pretensión de individuación."<sup>26</sup>

¿Cómo resuelve Habermas ese problema de reciprocidad y concomitante no identidad del yo? Sirve al autor, para explicar la paradoja que ha de darse cada vez que dos sujetos se encuentran en el plano de la intersubjetividad para hablar o actuar, la propia competencia de los sujetos para hacer un uso adecuado de los pronombres personales. La intersubjetividad queda plasmada en la misma estructura gramatical de la unidad elemental del habla, es decir, el acto de habla. La efectividad de un acto de habla sería función, entre otras cosas, de que con el mismo uso de los pronombres personales se asuma una relación de intersubjetividad, y esto es lo que posibilita una afirmación simultánea de identidad/no identidad del yo y el otro. Como así mismo, una nítida diferenciación de un "nosotros" frente a un "ellos".

b) Segundo. La gramática del lenguaje debe tener presente las coacciones que ejerce lo exterior para la configuración de significados. Esto es claramente soslayado por el modelo de los juegos. Para Habermas, en el habla nos estamos refiriendo a algo en el mundo, y ello también se evidencia en la estructura gramatical del acto de habla. Cualquier oración elemental expresa un contenido proposicional con el que nos estamos refiriendo al mundo objetivo sobre el que ha de darse un entendimiento.

En definitiva, a partir de los planteamientos de Wittgenstein, quiere Habermas destacar la doble estructura del acto de habla, precisamente la estructura que puede ser a la vez fundamento de la intersubjetividad sin dejar de considerar la realidad de un mundo objetivo: el lenguaje tiene un uso

---

<sup>25</sup> Ibídem. p. 72.

<sup>26</sup> Ibídem. p. 72. Cfr. al respecto; Habermas, J. (1992) pp. 11 a 51.

comunicativo-cognitivo. El enfoque teórico que persigue nuestro autor tiene asidero, en consecuencia, en una teoría que sea capaz de explicar las competencias de un hablante que al ejecutar actos de habla, se comunica con los demás sobre algo en el mundo. A juicio de nuestro autor, ese programa debe ser capaz, en definitiva, de dar cuenta de la paradójica reflexividad de los lenguajes naturales.

### **La sociedad concebida como hecho de saber: el desempeño discursivo de las pretensiones de validez.**

En el acápite anterior ha quedado esbozada la crítica de Habermas al intento de Husserl de dar cuenta de la intersubjetividad, y de su propuesta al respecto. En lo que sigue intentaremos exponer en qué sentido el autor piensa que el otro gran problema con el que se encuentra toda teoría de la sociedad, es decir, el problema de la referencia de la sociedad a la verdad, requiere de clarificación. Se inicia este desarrollo con la justificación que Habermas entrega a partir de la concepción de la sociedad como hecho de saber, para luego concentrarnos en el tema de las pretensiones de validez y su desempeño discursivo.

Es a partir de Simmel que Habermas destaca la particular relación entre sociedad y saber. En efecto, Simmel, en su intento por fundamentar una diferencia entre la constitución de la naturaleza y la constitución de la sociedad destaca la importancia que tiene para la segunda la consciencia de la socialización. Para él, la unidad sintética de la naturaleza no es más que la función que desempeña un sujeto contemplador, mientras que la unidad sintética de la sociedad se traslada a los componentes de ésta, y aunque es cierto "que el individuo no tiene presente, en abstracto, la conciencia de formar sociedad"<sup>27</sup>, cada uno sabe que el otro está ligado a él. Simmel se preocupa precisamente de los elementos o categorías que harían posible esa consciencia y de las formas que debe tener ésta una vez constituida, es decir, la concreción de la sociedad como hecho sabido.

Habermas toma esa referencia de la sociedad al saber contenida en la formulación de Simmel. Considera que si el plexo de la sociedad tiene su base en actos de saber debe descansar en la facticidad de aquellas pretensiones de validez que vienen puestas con toda forma de saber. De esta formulación deriva el autor el problema de la verdad, porque si una sociedad se articula en términos de sentido mediante operaciones sintéticas de sujetos y se constituye como hecho de saber posee, con ella, una relación directa que es necesario investigar. En Teoría de la Acción Comunicativa el autor vincula de inmediato saber y racionalidad, aludiendo únicamente a la estructura proposicional de éste. Si se ha operado ese paso, liberándose definitivamente de los presupuestos de la filosofía de la consciencia, el saber queda sujeto a su susceptibilidad de crítica, y ha de poder vincularse entonces la concepción de sociedad entendida como hecho de saber y el tema de la racionalidad, pues la "relación que existe entre saber y racionalidad, permite sospechar que la racionalidad de una emisión o de una manifestación depende de la fiabilidad del saber que encarna."<sup>28</sup> Esa articulación entre sociedad, saber y racionalidad permite comprender, de acuerdo a Habermas, porqué el tema de la referencia de la sociedad a la verdad, en este plano de las teorías de base comunicativa, queda remitido al problema de las pretensiones de validez que el habla comporta.

Según el autor los sujetos capaces de lenguaje y acción emitimos actos de habla al comunicarnos. Todo acto de habla contiene cuatro pretensiones de validez susceptibles de crítica. Estas convergen en

---

<sup>27</sup> Simmel, G. (1939) p. 37.

<sup>28</sup> Habermas, J. (1989 b) Vol I, p. 24.

una única que es la de racionalidad. Subyace a esta provocativa tesis la idea del autor de que la razón que se diferencia en las distintas pretensiones de validez, viene inscrita en la misma dinámica de reproducción de nuestra especie por su condición de hablante. De este modo, en la medida en que en general ejecutamos actos de habla, estamos también bajo los peculiares imperativos de ese poder de la razón, poder que Habermas quiere explicar a partir de la estructura del habla posible.

Tres son los planteamientos con que el autor toma posición frente a los principales problemas de la estructuración de una teoría de la verdad que de sustento a su propuesta de teoría de la sociedad.

- a) En primer término, llama verdad a la pretensión de validez que vinculamos con los actos de habla constatativos. Así, un enunciado es verdadero cuando está justificada la pretensión de validez de los actos de habla con los que, haciendo uso de oraciones, afirmamos ese enunciado (¿De qué podemos decir que es verdadero?).
- b) En segundo lugar, las cuestiones de verdad sólo pueden ser planteadas cuando quedan problematizadas las pretensiones de validez ingenuamente supuestas en los contextos de acción. En los discursos, que es en donde se someten a examen pretensiones de validez hipotéticas, no son redundantes las emisiones o manifestaciones acerca de la verdad de los enunciados (¿Cómo poder hacer frente al problema de la redundancia en teoría de la verdad?).
- c) Finalmente, en los contextos de acción las afirmaciones cumplen con el objetivo de informar acerca de los objetos de la experiencia, mientras que en los discursos se someten a discusión enunciados sobre hechos. Las cuestiones de verdad vienen a ser planteadas, no en relación a los correlatos intramundanos del conocimiento referido a la acción, sino a los hechos que se hacen corresponder con discursos libres de experiencia y descargados de acción. Sobre si algo es o no es, no decide la evidencia de la experiencia, sino el resultado de la argumentación. Por ello la idea de verdad sólo puede desarrollarse por referencia al desempeño discursivo de pretensiones de validez, y no respecto a una relación de semejanza entre hechos y objetos de la experiencia (¿Cómo se relacionan los hechos que afirmamos con los objetos de nuestra experiencia?).

De estos planteamientos se sigue que la verdad sólo puede ser concebida como una propiedad de los enunciados. La tarea de una teoría consensual de la verdad por la que aboga Habermas, es mostrar el sentido de la verdad que la pragmática de las afirmaciones conlleva, ilustrando qué significa "desempeño discursivo" o "resolución discursiva" de pretensiones de validez.

De acuerdo a esa teoría sólo puedo atribuir un predicado a un objeto si también cualquier otro que pudiese entrar en una argumentación conmigo atribuyera el mismo predicado al mismo objeto. Según Habermas, el sentido pragmático universal de la verdad tiene que ver con la exigencia de llegar a un consenso racional. El concepto de resolución o desempeño discursivo de pretensiones de validez conduce, precisamente, a aclarar la naturaleza de ese consenso.

El consenso de fondo que supone todo juego de lenguaje en el que se intercambian actos de habla, descansa en el recíproco reconocimiento de cuatro pretensiones de validez: "se pretende la inteligibilidad

de la emisión o manifestación, la verdad de su componente proposicional, la rectitud de su componente realizativo y la veracidad de la intención que el hablante manifiesta."<sup>29</sup>

Dos cuestiones importa destacar al autor en este contexto, primero la distinción entre pretensiones de validez y vivencias de certeza; luego, la distinta naturaleza de los resultados de la resolución de discursos según sean estos teóricos o prácticos.

a) Una pretensión de validez es algo que se presenta como susceptible de ser comprobada en términos únicamente intersubjetivos, mientras que una certeza es algo que sólo puede ser expresado desde una instancia subjetiva, aunque existen ocasiones en que estas últimas pueden servir para poner en cuestión pretensiones de validez disonantes.

b) Los discursos dan como resultado un reestablecimiento del consenso básico entre hablantes. Pero las consecuencias son de naturaleza distinta según cual sea el tipo de discurso, pues los discursos teóricos no se encaminan directamente contra la realidad inmediata, sino contra aquellas afirmaciones que resulten falsas respecto de ella. Los discursos prácticos se comportan, en cambio, críticamente frente a la realidad, dado que en ellos puede demostrarse que "la pretensión de validez de normas fácticamente reconocidas no puede en realidad desempeñarse, o bien, que normas cuya pretensión de validez sería susceptible de desempeñarse con argumentos no están en realidad vigentes."<sup>30</sup>

A diferencia de las concepciones tradicionales acerca de lo que debe entenderse por verdad, ésta es entendida aquí como una relación que se da entre oraciones y la realidad acerca de la cual se predicen enunciados. Por esto indica Habermas que las pretensiones de validez son fundamentales en el sentido que no pueden reducirse a nada en común, ni tampoco al sentido de la verdad.

La teoría de la verdad como consenso parte de la base de que el entendimiento es un concepto normativo -con Wittgenstein, el entendimiento radica en el lenguaje-. "Todo entendimiento se acredita en la racionalidad de un consenso."<sup>31</sup> El problema teórico inmediato, entonces, es cómo distinguir un consenso racional de uno engañoso. Veamos cuál es el camino que ensaya Habermas para resolver este problema.

La teoría consensual de la verdad que bien puede ser llamada teoría discursiva de la verdad, como indica Habermas, pretende explicar "la coacción sin coacciones que ejerce el mejor argumento por las propiedades formales del discurso y no por algo que, como la consistencia lógica de las oraciones, subyace al contexto de la argumentación."<sup>32</sup> El resultado del discurso ha de decidirse por la fuerza del mejor argumento. A esa fuerza la llama el autor "motivación racional", y sólo puede ser aclarada en el sentido de una lógica del discurso que, como lógica, se atenga a la investigación de las propiedades formales de los plexos de argumentación. Habermas encuentra en Stephen Toulmin un buen punto de

---

<sup>29</sup> Habermas, J. (1989a) p. 98. En Teoría de la Acción Comunicativa el autor habla de sólo tres pretensiones, relegando la de inteligibilidad a condición.

<sup>30</sup> *Ibidem.* p. 130.

<sup>31</sup> *Ibidem.* p. 101.

<sup>32</sup> *Ibidem.* p. 140.



partida para esa lógica del discurso. En ella, el argumento es considerado como la razón que nos insta a reconocer la pretensión de validez de una afirmación, norma o valoración.

El argumento posee esa fuerza generadora de consenso en el supuesto de que el sistema de lenguaje que se utiliza es adecuado. Pero, ¿en qué sentido cabe hablar aquí de adecuación?, según Habermas, con el sólo hecho que nos permita a personas tanto como a grupos, en ciertas circunstancias, una interpretación veraz tanto de las necesidades particulares, como también de las necesidades comunes y susceptibles de consenso. Ese anhelo, sin embargo, requiere de una pieza teórica complementaria que efectivamente posibilite distinguir entre un consenso que se logra racionalmente y un consenso cuyo origen es engañoso. Esa tesis la ha llamado Habermas: situación ideal de habla. Para explicarla recurriremos a dos instancias en que el autor defiende su plausibilidad. Primero, aclarando lo que el autor entiende como etapas de radicalización del discurso, y luego intentando hacerles corresponder las condiciones que hacen posible, precisamente, tal situación.

Tanto en los discursos teóricos como prácticos, se dan etapas de radicalización que van desde las acciones a la autoreflexión, pasando por las fundamentaciones y la crítica sustancial del lenguaje. En el caso de los discursos teóricos esos niveles se hacen corresponder con: afirmaciones, explicaciones teóricas, cambio metateórico (del sistema de lenguaje y sistema conceptual), hasta culminar con una crítica del conocimiento. En el caso de los discursos prácticos, los niveles tienen que ver con: mandatos/prohibiciones, justificaciones teóricas, cambio metaético/matapolítico (del sistema de lenguaje y sistema conceptual), hasta llegar a una toma de decisiones colectiva relativas a política del conocimiento.

La situación ideal de habla sería la condición básica para que las propiedades formales del discurso aseguren el paso libre entre esos niveles de radicalización. Para Habermas, esa situación de habla idealizadora no es un fenómeno empírico, ni una construcción, sino una inevitable suposición que recíprocamente nos hacemos con los participantes en el habla.

De acuerdo al autor, la pregunta que sustenta la anticipación de esa situación ideal de habla sería ¿por qué al emprender cualquier diálogo partimos de la idea de que podemos llegar a entendernos? Si ese fuera el punto de partida para la tesis esbozada, queda por explicar cómo es posible que la situación ideal de habla sea proyectada por los actos de habla, o en otras palabras, cómo es que tal situación excluye la distorsión sistemática de la comunicación.

Las condiciones de ausencia de coacciones, a juicio de nuestro autor, viene dada por la simetría en la posibilidad de ejecutar actos de habla de cualquier tipo. Estas situaciones contrafácticas de la situación ideal de habla pueden ser entendidas como condiciones necesarias de formas emancipadas de vida. La simetría en la emisión de tales actos de habla en que nos referimos a los enunciados como enunciados, a la relación de los hablantes con sus emisiones y manifestaciones, y a la observancia de normas, "representan la versión que en términos de teoría del lenguaje cabe dar de aquello que tradicionalmente trató de aprehenderse con las ideas de verdad, libertad y justicia. Estas determinaciones se interpenetran mutuamente y definen, tomadas conjuntamente una forma de vida en que todas las cuestiones públicamente relevantes se tratan conforme a la máxima de proceder a un discurso o discusión, en relación con el cual no tenemos más remedio que suponer que siempre que con tal intención

iniciásemos una comunicación y la prosiguiésemos durante tiempo suficiente, resultaría un consenso que podría considerarse un consenso racional."<sup>33</sup>

Como la idealización de la situación de habla se entrelaza con la idealización de la situación de acción, Habermas pasa por fin a discutir el concepto de acción comunicativa pura. Esta tarea la emprende distinguiendo las dos formas básicas de comunicación a que ya se ha hecho mención más arriba:

a) La acción comunicativa. En este ámbito la validez de las emisiones se supone ingenuamente. Las acciones comunicativas se efectúan en juegos de lenguaje devenidos hábitos y asegurados desde el punto de vista normativo. Pero este reconocimiento ingenuo encierra una pretensión de mayor alcance, señala Habermas, pues a partir de ello puede perfectamente diferenciarse el trato hacia un alter como a alguien que deseo manipular o neutralizar versus el trato como sujeto en el plano de la intersubjetividad - recordemos la distinción entre mundos objetivo e intersubjetivo-. Si se procede en el segundo sentido hay que notar también aquí una idealización, porque a alter le atribuimos tanto la capacidad de responder de sus actos, como la de dar razón de ellos. Este saber intuitivo puede dividirse en dos expectativas contrafácticas:

- De intencionalidad: al esperar intencionalidad de los agentes cuando siguen normas.
- De legitimidad: al esperar que los agentes sólo sigan las normas si estas les parecen justificadas.

Estas remiten, a su vez, a la posibilidad de llegar a un entendimiento en discursos prácticos. De ese modo retorna la utopía habermasiana, quien se ve de inmediato empujado a señalar que "sobre esta inevitable ficción, descansa la humanidad del trato entre hombres que aún siguen siendo hombres, es decir, que en sus autoobjetivaciones aún no se han extrañado por completo de sí como sujetos."<sup>34</sup>

b) En los discursos, por el contrario, intentamos restablecer el consenso básico que ha sido roto a nivel de la acción comunicativa. Por esto es que se habla de entendimiento discursivo. Esa función la cumplen las argumentaciones. A diferencia de la acción comunicativa, los discursos poseen dos exigencias fundamentales: la virtualización de las coacciones de la acción, es decir, que se suspendan todos los motivos y prevalezca únicamente el de la disposición cooperativa a la búsqueda de la verdad; y una virtualización de la pretensiones de validez que debiera conducir a que dejemos en suspenso la cuestión de la existencia de los objetos es decir, de cosas y sucesos, de personas y sus manifestaciones, y adoptemos frente a los estados de cosas y a las normas, una actitud hipotética.

Lo fundamental en términos del problema que nos ocupa en este acápite es que, en definitiva, la opción teórica de Habermas es reconocer que el mundo intersubjetivo se genera en un espacio eminentemente comunicativo y, por ende, el fenómeno clave de lo social, la intersubjetividad, debe explicarse en base a teorías de ese orden.

---

<sup>33</sup> Ibídem. p. 108.

<sup>34</sup> Ibídem. p. 107.

## 2.- La idea de una pragmática universal y el fundamento de una teoría de la competencia comunicativa.

La crítica a las sociologías que tienen su fundamento en planteamientos de orden fenomenológico llevan a Habermas a buscar un modelo en el ámbito de la teoría de la comunicación. Para el autor, el modelo de la comunicación lingüística cotidiana posee ciertas ventajas sobre el de las teorías de la constitución que parten de un planteamiento monádico. Habermas establece aquí el punto de origen para la búsqueda de un fundamento de su propuesta sociológica. Este programa tiene su asidero en un proyecto más amplio del autor encaminado a desarrollar los elementos básicos de una propuesta de pragmática universal (P.U.).

El intento de exponer tales elementos no sólo supera sobradamente los objetivos de este trabajo, sino que también constituye una tarea de enorme complejidad dada la multiplicidad de temas, autores y líneas de pensamiento de las que el autor se sirve para configurarlo. De tal modo, nos limitaremos a ilustrar en líneas gruesas la dirección en que el autor concibe un proyecto de esta naturaleza.

El primer paso de Habermas es tomar como modelo la gramática generativa de Noam Chomsky para el fundamento de una P.U. El objetivo de una P.U. asentada en esa lógica es que a partir de tal empresa puedan ser reconstruidos aquellos sistemas de reglas por medio de los cuales generamos plexos de interacción; nada menos que la realidad simbólica de la sociedad.

El objeto de la P.U. son las emisiones o manifestaciones realizadas en situaciones en general abstrayéndose de considerar los elementos de contexto. Posee la forma de una teoría de la competencia comunicativa, cuya tarea radica en la reconstrucción del sistema de reglas con que los hablantes competentes colocan o sitúan emisiones u oraciones. En definitiva, la ya aludida reflexividad de los lenguajes naturales es el fenómeno clave sobre el que tal teoría ha de concentrarse para poder explicar desde allí, las operaciones que hablantes y oyentes desarrollan con apoyo de los universales pragmáticos al emplear oraciones en emisiones o manifestaciones.

Al referirse Habermas a que la tarea de una P.U. es reconstruir las condiciones universales del entendimiento posible, está tomando una predecisión en favor de un tipo de acción social específico: la acción comunicativa, y también de sus presupuestos, dado que considera fundamental el tipo de acción orientada al entendimiento. La relación entre P.U. y acción comunicativa, encuentra asidero en tal planteamiento, y el carácter central que se le asigna a ésta última, viene afirmada por la sugerente tesis de que otras formas de acción social pueden concebirse como derivadas (parásitas) de la acción orientada al entendimiento.

Como ya sabemos las acciones comunicativas son instancias en donde se intercambian actos de habla explícitamente, y que sólo pueden tener lugar y proseguirse sin problemas mientras los participantes supongan que las pretensiones de validez son pretensiones planteadas con razón.

(Volviendo a nuestro punto, ¿en qué sentido específico sirve la gramática generativa a Habermas de modelo para su propuesta de una P.U.?, principalmente porque proporciona una base procedimental de carácter esencialista y universalista:

a) En la gramática generativa el proceso de reconstrucción de los sistemas de reglas gramaticales consiste en realizar sucesivas generalizaciones hasta obtener los universales gramaticales que contienen a todas las lenguas particulares, independientemente de sus contextos.

b) El planteamiento de la gramática generativa se desarrolla en dos niveles una estructura profunda y una estructura superficial. La segunda guarda, respecto de la primera, una relación de representación.

c) En base a estos dos antecedentes Habermas plantea que las reconstrucciones racionales del saber de regla de los sujetos capaces de lenguaje y acción tienen que ver con una pretensión de tipo esencialista. "Los conceptos fundamentales que han de servir a la reconstrucción de plexos de reglas generativas operativamente eficaces, no se introducen sólo en términos convencionales, sino en conexión con las categorías que pueden tomarse de la autocomprensión de los propios sujetos generantes. El momento esencialista lo veo en que las reconstrucciones hipotéticas, cuando son verdaderas, no sólo corresponden a estructuras de una realidad objetivada, sino a estructuras halladas en el saber implícito de sujetos que juzgan competentemente: son las reglas operativamente eficaces las que han de ser así objeto de explicitación."<sup>35</sup>

Si bien el autor escoge la gramática generativa como modelo conviene destacar algunos alcances que realiza respecto a la diferencia entre lo que ha de entenderse por P.U. y las disciplinas referidas al lenguaje. Se desarrolla esta tarea mediante el deslinde que el propio Habermas establece entre lingüística y pragmática.

Las competencias pragmáticas y lingüísticas se basan de igual forma en un saber implícito, que para la primera corresponde al "juicio de los hablantes acerca de la aceptabilidad de las expresiones lingüísticas. La pragmática ocupa un lugar intermedio entre la lingüística -que al remitirse a expresiones lingüísticas no considera las situaciones de empleo posible- y la teoría de los códigos lingüísticos que, al ocuparse de las diversas formas de empleo del lenguaje supone como dadas las situaciones de entendimiento posible. Pero es justamente el status de esas situaciones en que se emiten oraciones el que queda sin aclarar."<sup>36</sup> En definitiva, las situaciones de entendimiento posible son para la teoría de los códigos lingüísticos condiciones marginales, mientras que la lingüística nisiquiera requiere considerarlos. De este modo es preciso acotar, a juicio del autor, que la generación de situaciones de habla posibles difiere de la generación de cadenas de símbolos gramaticales ordenados, pues las primeras graficadas en la unidad elemental del habla, el acto de habla tienen, a la vez, dos sentidos: uno lingüístico y otro institucional.

La lingüística se ocupa de las unidades elementales del lenguaje, es decir, las oraciones. Es el enfoque que se encuentra en posición de dar cuenta teóricamente de la competencia lingüística de los hablantes para producir correctamente cualquier tipo de oraciones. Por otra parte, las unidades elementales de la pragmática del habla son las emisiones y, por consiguiente, "una teoría general de los actos de habla tendría entonces que describir precisamente el sistema fundamental de reglas que los hablantes adultos dominan en la medida en que pueden cumplir las condiciones para un empleo afortunado de oraciones en actos de habla, cualesquiera sea la lengua particular a que las oraciones pertenezcan y cualesquiera sean los contextos contingentes en que esas emisiones quedan en cada caso insertas."<sup>37</sup>

---

<sup>35</sup> Ibídem. p. 25.

<sup>36</sup> Ibídem. p. 82.

<sup>37</sup> Ibídem. p. 326.

De las cuatro pretensiones de validez revisadas más arriba, la única que es común a la lingüística y la pragmática, en términos de competencia, es la de inteligibilidad. Las otras tres sólo pueden ser satisfechas por una emisión o manifestación efectivamente realizada. Esas pretensiones son la expresión de las tres funciones pragmáticas que señala Habermas.

- a) Por medio de la primera se refleja algo a través de oraciones de contenido proposicional. La función básica es la de exposición, y puede investigarse mediante una teoría de la oración elemental enfocada al contenido proposicional.
- b) La segunda dice relación con la expresión de una intención por medio de expresiones intencionales. Esa es la función de autoexposición, que se aclara por una teoría de la expresión intencional.
- c) La tercera tiene que ver con el establecimiento de relaciones interpersonales a través de oraciones realizativas. Esa función puede ser dilucidada por una teoría de los actos de habla que ponga énfasis en la investigación de "la fuerza ilocucionaria" de la emisión. He aquí la importancia que posee una teoría de la competencia comunicativa para la sociología, pues tal teoría quiere dar respuestas al tema de la interacción social poniendo, como veíamos, a la acción comunicativa como centro y origen de una diversidad de otras acciones sociales.

La competencia de comunicación que es diferente de la competencia lingüística, es una capacidad del sujeto hablante que está dispuesto a entenderse y que, para ello, inserta una oración bien estructurada en referencia a la realidad o en relación con la realidad. Esta disposición significa que el hablante intenta:

- a) Elegir el contenido enunciativo de suerte que efectivamente refleje -cumpliendo determinadas condiciones de verdad- o mencione una experiencia o hecho, de forma que el oyente pueda compartir el saber del que emite. *verdad del enunciado*
- b) Manifestar sus propias intenciones de modo que la expresión lingüística reproduzca lo que el hablante quiere explicitar -de suerte que el oyente pueda confiar en él-. *Verdad*
- c) Ejecutar el acto de habla con tal que cumpla normas reconocidas o responda a autoimágenes aceptadas para que así el oyente pueda convenir con el hablante en sus valores. *habilidad*

### 3.- Sociología, comprensión del sentido y ámbito objetual: las bases del proceso racional-reconstructivo.

Al inicio de este capítulo veíamos que para dar cuenta de los fundamentos de una sociología basada en términos de teoría del lenguaje, Habermas partía de una distinción entre dos interrogantes:

- a) Cómo es posible la constitución de lo social, y
- b) Cómo es posible la constitución de la naturaleza.

Para el autor, ambas preguntas poseen una lógica distinta y esto tiene una incidencia central en el replanteamiento de una teoría dualista de la ciencia. Las ciencias de la naturaleza se enfrentan con un ámbito objetual que puede derivarse de las operaciones constitutivas del sujeto que conoce, mientras que la constitución de la sociedad, mediante las "operaciones sintéticas de los sujetos socializados mismos, genera ante la naturaleza algo peculiarmente objetivo que sale al paso al sujeto cognoscente como algo ya estructurado en términos de sentido, y que sólo deja la posibilidad de reconstruir o de tratar de entender repasando conceptualmente el proceso de construcción ya de antemano efectuado."<sup>38</sup>)

(En la primera Lección dictada en Princeton, Habermas intenta delimitar metodológicamente una estrategia de sociología que se basa en el paradigma del lenguaje. En cuanto a decisiones programáticas, el punto de partida de su propuesta es aceptar el concepto de sentido como concepto sociológico básico. Con esto el autor no sólo está pensando en un principio de orden meramente heurístico que permita dar cuenta de ciertos rasgos de su objeto de estudio, sino en un concepto con cuya ayuda sea posible caracterizar la estructura del espacio objetual mismo del que se ocupa la disciplina. La idea de sentido es introducida aquí en términos esencialmente lingüísticos, es decir, como significado de emisiones.)

Para exponer la problemática de la racionalidad en relación al nexo que el autor establece entre sociología y ciencia nos apoyaremos en tres consecuencias que, a su juicio, se derivan de la aceptación del concepto de sentido. De acuerdo a Habermas la introducción de este concepto básico permite:

- a) Distinguir entre comportamiento y acción,
- b) Distinguir entre observación y comprensión del ámbito objetual, y
- c) Distinguir -como tuvimos ocasión de ver en el acápite anterior- entre estrategias disciplinarias de corte convencionalista de aquellas de orden esencialista.

Estas consecuencias otorgan la posibilidad de mostrar respectivamente: qué puede constituir el ámbito objetual de la sociología en que está pensando Habermas, la forma de acceso al éste ámbito, y cuál es la consecuencia inmediata que se deriva de esa forma de acceso.

La sociología por la que el autor aboga tiene como ámbito objetual, a diferencia de las disciplinas de orden positivista que proceden empírico analíticamente, a la acción. En primer término, la acción es entendida como un comportamiento intencional que se orienta por reglas, o bien sigue una norma. Las

acciones se estructuran a partir de un significado reconocido intersubjetivamente. Es el contenido semántico de las reglas lo que una vez entendido por el actor se vuelve motivo o razón de su acción. Sólo al comportamiento en que el sentido de la regla responde a la intención de un agente lo denominamos como una acción, y por ende, sólo de ellas se puede predicar intencionalidad. A diferencia del comportamiento regular que es descubierto por medio de generalizaciones inductivas, las reglas deben ser entendidas en su sentido, pues pretenden validez.

(Por otro lado está el tema de la diferencia de lógicas a que obedecen, en términos de la estructuración de teorías, aquellas disciplinas que tienen como ámbito objetual definido los comportamientos y las que tienen que ver con la acción. Las segundas se basan en la suposición de un saber de regla de los sujetos capaces de lenguaje y acción, en un know how que todo sujeto socializado posee, y del que no necesariamente es capaz de dar cuenta. En opinión de Habermas ese saber "permite a los sujetos distinguir entre actos fonéticos y puros ruidos, entre oraciones correctamente formadas desde un punto de vista sintáctico y semánticamente dotadas de sentido, y oraciones mutiladas."<sup>39</sup> Es precisamente ese saber el que conforma la base experimental sobre la que se apoyan las teorías de la acción.)

(De acuerdo a Habermas el científico social se encuentra con objetos que están ya estructurados simbólicamente. Estos objetos encarnan estructuras de un saber preteórico sobre las cuales los sujetos capaces de lenguaje y acción han constituido dichos objetos. El sentido de esa realidad estructurada simbólicamente con que el científico social se encuentra cuando intenta constituir su ámbito de estudio, radica en las reglas generativas conforme a las cuales los sujetos que aparecen en ese ámbito objetual producen directa o indirectamente, su mundo social.)

(Según Habermas, el ámbito objetual de la sociología tiene que ver con todo aquello que pueda caer bajo la denominación de "elemento del mundo de la vida". "El significado de esta expresión puede aclararse intuitivamente por referencia a aquellos objetos simbólicos que generamos cuando hablamos y actuamos, desde las manifestaciones inmediatas (como los actos de habla, las actividades teleológicas, etc.) pasando por los sedimentos de tales manifestaciones (como son los textos, las tradiciones, los documentos, las obras de arte, las teorías, los objetos de la cultura material, los bienes, las técnicas, etc.) hasta los productos generados indirectamente, susceptibles de organización y capaces de estabilizarse a sí mismos (como son las instituciones, los sistemas sociales y las estructuras de la personalidad)."<sup>40</sup>

El ámbito objetual de la sociología tiene que ver con procesos de entendimiento que se han constituido a sí mismos con anterioridad a toda intervención teórica. Si esto es así, señala Habermas, la sociología no puede sino buscar una estrategia de acceso a su objeto de estudio a través de la comprensión. Esto nos permite concentrarnos en la segunda de las consecuencias aludidas.

Mientras el comportamiento o sus regularidades pueden ser observados las acciones deben ser entendidas. Si se observase las acciones como se hace con el comportamiento estaríamos tratándolas sin la necesaria referencia a las reglas subyacentes que la guían. Estas consideraciones conllevan una diferenciación metodológica de interesantes repercusiones para el proyecto de Habermas, pues en definitiva se habla de estrategias distintas según sea el objeto sucesos comportamentales o acciones. Para

---

<sup>39</sup> Ibidem. p. 24.

<sup>40</sup> Ibidem. p. 155.

los primeros se dispone de procedimientos de medida en términos físicos, mientras las segundas, "que pueden exponerse en oraciones descriptivas de un lenguaje relativo a las personas y sus manifestaciones, no pueden operacionalizarse con la misma fiabilidad. La mención del sentido simbolizado tiene que recurrir a procedimientos ad hoc, que en última instancia dependen de una comprensión precientífica del lenguaje... sólo una teoría de la comunicación en el lenguaje ordinario, que no se limite, como hace la hermenéutica, a dirigir y disciplinar la capacidad natural que supone la competencia comunicativa, sino que también la explique, podría contribuir a dirigir y orientar también las operaciones básicas necesarias para la "medición" del sentido."<sup>41</sup>

(A juicio de Habermas el problema de la comprensión tienen importancia metodológica dado que el científico social no puede acceder a la realidad simbólicamente estructurada en la misma lógica de la observación. Desde el punto de vista metodológico la observación y la comprensión se distinguen en algo que es esencial: el control que la estrategia del experimento representa para la observación. Esto tiene que ver con la posición del científico según se esté orientando a la observación, o bien a la comprensión. En el segundo caso el científico social no tendría un acceso al mundo de la vida distinto del que tiene el lego en ciencias sociales. De hecho el científico social pertenece al mundo de la vida cuyos elementos quiere describir. Pero para poder describirlos tiene que poder entenderlos, y para poder entenderlos tiene, en principio, que participar en su re-producción. En el desarrollo de Habermas esta trampa remite de modo directo al problema de la separación entre significado y validez.)

(Para hacer frente a este clásico problema de la sociología comprensiva, Habermas acude a una estrategia acorde con su programa teórico de sociología. Dado que la comprensión del sentido es un tipo de experiencia comunicativa, y ésta es sólo posible a condición de que exista una actitud realizativa de parte de un participante en la interacción, el científico social debe tener un status análogo al del individuo común. Con justa razón se pregunta el autor, "¿hasta dónde llega la semejanza estructural entre los rendimientos interpretativos del uno y del otro?" Para ensayar una salida a esta paradoja, Habermas tiene que vérselas con dos nuevos problemas que dicen relación con el grado de legitimidad científica de las ciencias sociales: lo distintivo de la posición del científico social y, vinculado a ello, la pretensión cognitiva de objetividad del conocimiento que puede obtenerse.)

a) Para dar cuenta del primer tema el autor recurre a una fórmula nada original. Inicia el asunto con la distinción entre hablar y actuar. "Los directamente implicados persiguen el práctica comunicativa cotidiana sus propias intenciones de acción; la participación en proceso cooperativo de comunicación está al servicio de la consecución sobre cuya base pueden coordinar sus planes de acción y realizar cada uno sus propias intenciones. El intérprete sociólogo no persigue intenciones de acción de este tipo. Participa en el proceso de entendimiento por mor de un fin con vistas al cual la acción teleológica tuviera que ser coordinada con la acción teleológica de los directamente implicados. El sistema de acción en que el científico social se mueve como actor se encuentra en otro nivel; se trata por lo general de un segmento del sistema de la ciencia, y en todo caso no coincide con el sistema de acción observado. En este último, el científico social participa por así decirlo, despojándose de sus atributos de actor y concentrándose, como hablante y oyente, exclusivamente en el proceso de entendimiento."<sup>42</sup> Esta posición se cuenta muy cercana, como puede colegirse de la lectura del primer capítulo, a la tesis de los niveles esbozada por

<sup>41</sup> Habermas, J. (1989a) p. 23.

<sup>42</sup> Habermas, J. (1989b) Vol I, p. 162.



Schutz. La pregunta es si la particular asimetría que conlleva tal planteamiento puede justificarse de modo que los resultados y/o rendimientos interpretativos sean factibles de objetividad.

b) Para salvar el tema de la objetividad el autor introduce una propuesta de interesantes perspectivas que permite, de algún modo, enfrentar el problema de la relación entre significado y validez. La estrategia de la comprensión del sentido pone en jaque la clásica objetividad del conocimiento, pues el intérprete aún cuando sin intenciones propias, debe participar en la acción comunicativa y, por esto, se ve enfrentado en el propio ámbito objetual con las pretensiones de validez que allí surgen. "Tiene que hacer frente a la estructura racional interna de la acción orientada según pretensiones de validez, con una interpretación incoativamente racional. El intérprete sólo podría neutralizar esto a costa de adoptar el status de un observador objetivo, pero desde ahí no hay acceso posible a los nexos internos de sentido. Se da pues, una conexión fundamental entre la comprensión de las acciones comunicativas y las interpretaciones incoativamente racionales."<sup>43</sup> De acuerdo a Habermas, este nexo resulta esencial porque las acciones comunicativas no permiten, para su interpretación, el análisis en dos momentos; es decir, su decurso fáctico y comparación con algún decurso fáctico ideal.

El científico social que pone a la base de sus descripciones el modelo de la comunicación lingüística cotidiana, debe considerar como presupuesto el que pueda "aprehender descriptivamente el decurso fáctico de un proceso de entendimiento a condición de enjuiciar el acuerdo y el disentimiento, las pretensiones de validez y las razones potenciales a que se ve confrontado sobre una base común compartida en principio por él y por los implicados directos."<sup>44</sup>

En definitiva, si el científico social tomara una posición externa, en la lógica de un "observador desinteresado" no podría dar cuenta de la objetividad de su conocimiento, porque le sería prácticamente imposible dar cuenta de una distinción crucial: lo real o engañoso de una experiencia de comunicación (resolución). Por ello es coherente que para Habermas el investigador social deba buscar en las estructuras generales de los procesos de entendimiento, en los que no tiene otra opción que introducirse y participar, las condiciones de objetividad del proceso comprensivo para averiguar si el conocimiento de esas condiciones le permite cerciorarse en forma reflexiva de las naturales implicancias de su participación.

Los procesos de entendimiento tienen que ver con la acción comunicativa porque descansan en el reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica. Hemos visto que las pretensiones de validez que toda emisión orientada al entendimiento comporta, guardan una relación inmanente con la racionalidad. Por esta razón el autor puede introducir y encontrar líneas de fundamentación con proyecciones para su tesis de que "con el acceso en términos de comprensión al ámbito objetual de la acción social se plantea ineludiblemente la problemática de la racionalidad."<sup>45</sup>

Con el problema de la relación entre racionalidad de la acción y racionalidad de la interpretación, abrimos el tercer punto que, a partir de la introducción del concepto de sentido, se muestra en la pretensión de esencialismo de la propuesta sociológica que Habermas ha entrevisto.

<sup>43</sup> Ibídem. p. 165.

<sup>44</sup> Ibídem. p. 165.

<sup>45</sup> Ibídem p. 152.

En este punto el autor tiene que salvar una cuestión que se le presenta como crucial: si desea fundamentar una sociología en términos de un programa de pragmática universal, como es el caso, debe mostrar en su propuesta que la racionalidad de la acción y la racionalidad de la interpretación de esa acción, cuando la interpretación es correcta, coinciden. Habermas quiere defender, con asiento en lo que ha llamado base de validez del habla, un concepto de racionalidad comunicativa en términos universalistas, independiente de cualquier contexto cultural y/o histórico. Nos importa destacar aquí que esto se sigue de una consideración de orden metodológico, "pues si la comprensión (del sentido) tiene que ser entendida como experiencia comunicativa y ésta sólo es posible en la actitud realizativa que adopta el sujeto al actuar comunicativamente, entonces la base experiencial de la sociología comprensiva sólo puede ser compatible con la pretensión de objetividad de ésta si los procedimientos hermeneúticos pueden basarse, siquiera intuitivamente, en estructuras de racionalidad comprensivas y generales."<sup>46</sup>

Adaptación  
Paradigmas  
comprensión  
↓  
comunicación  
/ racionalidad

Esto tiene importantes consecuencias con respecto al apoyo sobre el que ha de edificarse la teoría que trata de explicar aquellos fenómenos que únicamente son accesibles a una comprensión del sentido. Porque tal estrategia estaría constituida por la explicitación sistemática del saber de regla con que los hablantes y oyentes competentes originan sus manifestaciones. Tales reglas generativas no son extraídas de las estructuras superficiales de las emisiones. Al igual que en la gramática de Chomski, cabe la posibilidad de estructuras profundas que son sabidas implícitamente por los hablantes competentes. En definitiva, el objetivo es reconstruir hipotéticamente el sistema de reglas con los que se alumbra la lógica interna de la generación, orientada por reglas, de estructuras superficiales factibles de ser comprendidas. La lógica de este procedimiento tiene que ver, a diferencia de las disciplinas de orientación nomológica, con un cuasi esencialismo pues las reconstrucciones racionales hipotéticas, cuando son efectivas corresponden tanto a estructuras de una realidad objetivada, como a estructuras encontradas en el saber implícito de sujetos que juzgan competentemente. Por lo tanto, son las reglas operativamente eficaces mismas las que han de ser así objeto de explicitación.

Si se sigue la propuesta de fundamentación de una sociología por parte de Habermas en la línea de la problemática relación entre ciencia y racionalidad, cobra sentido la intención en cuanto a su idea de una ilustración precientífica del lenguaje. Sólo que una defensa en esa dirección está todavía por desarrollarse, puesto que respecto al tema de la objetividad en ciencias sociales, Habermas no ha hecho más que volver a realizar una petición de principios. No obstante, a diferencia de Schutz, su estrategia no consiste ya en situar al científico social "fuera" de su mundo social, sino por el contrario, realizar la operación inversa; una defensa sistemática de la separación entre significado y validez, con apoyo en la resituación de éste en los plexos de comunicación en su mundo social.

El problema es que nuestro autor desea fundamentar esto sin asidero alguno en formulaciones de orden trascendente -por esto no resulta trivial que sus planteamientos filosóficos basales a nivel del lenguaje, hayan experimentado un giro significativo en parte de su desarrollo teórico, desde una "pragmática cuasi trascendente" a una "pragmática universal". Al respecto es mejor dejar hablar al propio Habermas, "para cumplir la exigencia de objetividad habría que demostrar que la estructura racional interna de los procesos de entendimiento... posee en un determinado sentido una validez universal. Esta es una exigencia -continúa Habermas- muy fuerte para alguien que, como en mi caso, opera sin ningún respaldo metafísico y que tampoco cree ya en la posibilidad de desarrollar un programa

<sup>46</sup> Ibidem p. 191.

de pragmática trascendental en sentido estricto, es decir, que se presente con pretensiones de fundamentación última."<sup>47</sup>

#### 4.- Sociología y racionalidad: origen y sentido de una crítica a la sociología como disciplina normativo analítica.

De acuerdo a Habermas una disciplina empírico-analítica procede en términos diferentes a los de una orientada en sentido normativo-analítico. A nivel de supuestos, estas últimas cuentan con el comportamiento racional ya sea de personas, o bien de sistemas que se estabilizan de acuerdo a algún estado o fin predefinido. Pero esa racionalidad es entendida en forma unilateral conforme a la lógica de la racionalidad con arreglo a fines. Una sociología así concebida, en opinión del autor, adolece de un nivel de explicación precario, pues sólo "puede formular hipótesis con contenido empírico en el marco de los límites en que los procesos sociales responden de modo efectivo al principio metodológico de la racionalidad con arreglo a fines.

Teoría de la Acción Comunicativa, publicada por Habermas a comienzos de los ochenta, puede ser entendida como el desarrollo de su tesis acerca de la naturaleza del vínculo entre sociología y racionalidad. De acuerdo al autor la categoría de racionalidad se le presenta -"le viene impuesta"- a toda sociología en tres niveles simultáneos; el metateórico, el metodológico y el empírico. Los fundamentos de tal planteamiento estarían dados por razones históricas y sistemáticas. Si bien estas razones pueden ser discutidas, basta para nuestros propósitos destacar aquí la importancia que el autor atribuye a ese nexo para la disciplina.

En el estudio aludido la categoría de acción comunicativa cobra centralidad en el análisis de Habermas respecto a su tesis sobre la relación entre sociología y racionalidad, porque estaría dando cuenta de una noción de racionalidad particular. La categoría de acción comunicativa sirve al autor en este contexto para desarrollar tres problemas teóricos que se encontrarían interrelacionados. El primero de ellos nos importa particularmente, pues el fundamento teórico de la acción comunicativa permite al autor "hacer frente a las reducciones cognitivo-instrumentales que se hacen de la razón."<sup>48</sup> Los otros dos problemas tienen que ver: uno con un concepto de sociedad articulado en dos niveles que propicia una integración entre los paradigmas de sistema y mundo de la vida; y el otro con la posibilidad de configurar una teoría de la modernidad.

El mundo de la vida que compartimos intersubjetivamente constituye el transfondo de la acción comunicativa. Este estaría conformado por las convicciones de fondo, relativamente difusas, pero siempre aprobemáticas, señala Habermas. La acción comunicativa sería un componente de la práctica comunicativa cotidiana. La racionalidad comunicativa -como tuvimos ocasión de ver desde el punto de vista del proyecto de pragmática del autor- sería inmanente a esa práctica comunicativa y vendría dada por la posibilidad de dar y fundamentar razones.

Habermas no sólo ha querido contribuir a la teoría sociológica con un concepto de acción social más enriquecido. El autor ha introducido a partir de él, además, la correspondiente categoría de racionalidad. Y de este modo concibe que "la racionalidad pueda entenderse como una disposición de los sujetos capaces de lenguaje y acción. Se manifiesta en formas de comportamiento para las que existen en cada caso buenas razones. Esto significa que las emisiones o manifestaciones racionales son accesibles a un enjuiciamiento objetivo. Lo cual es válido para todas las manifestaciones simbólicas que, a lo menos implícitamente, vayan vinculadas a pretensiones de validez (o a pretensiones que guarden una relación

interna con una pretensión de validez susceptible de crítica).<sup>49</sup> Por lo tanto, la racionalidad comunicativa nos remite a la práctica de la argumentación.

En este punto el autor recurre a un fundamento de gran significación, pues intenta mostrar la dirección que ha de tener el despliegue de esa racionalidad comunicativa. "El potencial de racionalidad de la acción orientada al entendimiento puede desatarse y trocarse en racionalización de los mundos de la vida de los grupos sociales a medida que el lenguaje cumple funciones de entendimiento, de coordinación de la acción, y de socialización de los individuos, convirtiéndose así en un medio a través del que se efectúan la reproducción cultural, la integración social y la socialización."<sup>50</sup> Sólo en ese sentido podemos comprender la fuerza que adquieren los argumentos y su importancia para entender la racionalidad comunicativa. Las argumentaciones posibilitan un comportamiento que puede considerarse racional en un sentido fundamental, indica Habermas: el aprender de los errores una vez que se los ha identificado, pues mientras que la susceptibilidad de crítica y de fundamentación de manifestaciones únicamente "se limita a remitir a la posibilidad de la argumentación, los procesos de aprendizaje por los que adquirimos conocimientos teóricos y visión moral, ampliamos y renovamos nuestro lenguaje evaluativo y superamos autoengaños y dificultades de comprensión, precisan de la argumentación."<sup>51</sup>

Todo examen explícito de pretensiones de validez puestas en duda remite a una forma más exigente de comunicación, que satisfaga los presupuesto propios de la argumentación. Esas formas de comunicación en que se tematizan pretensiones de validez y cumplen con ciertas condiciones de virtualización, se denominan -como ya sabemos- discursos. En la acción comunicativa las pretensiones de validez son supuestas ingenuamente por parte de los actores participantes. Sólo cuando queda en entredicho alguna pretensión de validez de un enunciado se generan las condiciones que hacen posible pasar a los discursos.

Si en los discursos la resolución de una pretensión de validez controvertida reestablece un consenso de modo racionalmente motivado, como señala el autor, es necesario comprender que la idea de entendimiento comunicativo posea una connotación que va más allá de un mero consensuar en opiniones. Habermas, siguiendo a Wittgenstein, piensa que el entendimiento es inmanente al lenguaje. En sus términos el concepto de acción comunicativa presupone el lenguaje como un medio de entendimiento en que hablantes y oyentes se entienden entre sí. 2/

La idea de entendimiento comunicativo nos remite a un acuerdo que ha de ser motivado y alcanzado en términos racionales por los participantes. Las pretensiones de validez que son: la verdad proposicional, la rectitud normativa y la veracidad expresiva ilustran diversas categorías de un saber que se halla implícito en manifestaciones simbólicas. Estas manifestaciones pueden analizarse, según Habermas, en dos direcciones: 2/

- a) Por un lado, bajo el aspecto de cómo pueden fundamentarse y,
- b) Por otro, bajo el aspecto de cómo los actores se refieren con ellas a algo en el mundo.

---

<sup>49</sup> Ibidem p. 42.

<sup>50</sup> Habermas, J. (1989b) Vol. II p. 124.

<sup>51</sup> Ibidem. Vol. I p. 42.

De este modo, el concepto de racionalidad comunicativa hace referencia a las múltiples formas del desempeño discursivo de pretensiones de validez; y, por el otro, a las relaciones que en el contexto de tales acciones los hablantes competentes entablan con el mundo al reclamar validez para sus manifestaciones o emisiones.

Es a esa doble característica a la que nos referíamos cuando hablábamos de uso cognitivo-comunicativo del lenguaje. Pero en este punto la propuesta de Habermas topa con un problema fundamental, y es que las interacciones mediadas lingüísticamente no se agotan en las acciones orientadas al entendimiento. Existen usos estratégicos del lenguaje que sólo dicen relación con un entendimiento indirecto. A juicio de Habermas, este reparo parece desacreditar el acto de habla como modelo básico de acción orientada al entendimiento, "esto sólo podría evitarse si lográsemos mostrar que el empleo del lenguaje orientado al entendimiento es el modo original, frente al que el entendimiento indirecto, la comprensión indirecta, el dar a entender o el hacer que el otro conciba tal o cual opinión, se comportan de forma parásita."<sup>52</sup> El autor da este paso recurriendo a una central realizada por Austin entre ilocuciones y perlocuciones. De acuerdo a Habermas, Austin distingue en una emisión entre:

- a) Las locuciones: que representan el contenido de las oraciones enunciativas a través de los cuales el hablante expresa estados de cosas,
- b) Actos ilocucionarios: que fijan el modo en que empleamos la oración (afirmación, promesa, mandato, confesión, etc.), y
- c) Efectos perlocucionarios: mediante los cuales el hablante busca lograr un efecto sobre el oyente.

De ahí que el autor cuente como acciones comunicativas únicamente a "aquellas interacciones mediadas lingüísticamente en que todos los participantes persiguen con sus actos de habla fines ilocucionarios y sólo fines ilocucionarios. Las interacciones, en cambio, en que a los menos uno de los hablantes pretende con sus actos de habla provocar efectos perlocucionarios en su interlocutor las considero como acción estratégica mediada lingüísticamente."<sup>53</sup> En la lectura de Habermas, Austin no pudo distinguir entre estos dos tipos diferentes de interacción porque identificaba los actos de habla con las interacciones mediadas por el lenguaje. Para Habermas, en cambio, los actos de habla funcionan como mecanismos de coordinación de distintos tipos de acciones, y antes de proceder a insertarlos en acciones estratégicas, hay que desligarlos de los contextos de acción comunicativa. Esto sólo es posible, concluye el autor, porque los actos de habla poseen una relativa autonomía frente a la acción comunicativa, a cuya estructura de interacción remite siempre el significado de lo dicho."<sup>54</sup>

Un hablantes cualquiera debe la fuerza vinculante de su éxito ilocucionario al efecto coordinador que posee la garantía del desempeño discursivo que ello trae aparejado, y no a la validez de lo dicho. En todos los casos en que el papel ilocucionario exprese una pretensión de validez, y no de poder, estamos en presencia de la fuerza de motivación racional propia de la garantía que acompaña a las pretensiones

---

<sup>52</sup> Ibídem. p. 370.

<sup>53</sup> Ibídem. p. 378.

<sup>54</sup> Ibídem. p. 378.

de validez, y no a la fuerza de motivación empírica relativa a un potencial de sanción asociado de modo contingente a los actos de habla.

Para efectos de esta tesis resulta sustantivo que Habermas no sólo esté pensando en un tipo de acción distinto a la acción racional con arreglo a fines -que, a nivel de acción social entiende en términos de acción estratégica-, sino en dos cuestiones que concentran un especial interés para este trabajo:

a) Por una parte, Habermas pretende mostrar que el concepto de acción comunicativa es un concepto primigenio de acción, del cual la acción estratégica puede entenderse como derivada.

Por esto es fundamental comprender cómo es que su propósito de dar cuenta del fenómeno de la intersubjetividad, culmina basándose en el modelo de la comunicación lingüística cotidiana. Si no entendiéramos que para Habermas el lenguaje es un medio, y sólo un medio, a través del cual pueden ser coordinadas las acciones, estaríamos en presencia de un problema fundamental en la estructura teórica que esboza, porque al ser el lenguaje un medio, y al ser entendidos los actos de habla como operadores que funcionan como mecanismos de coordinación de las acciones -entre otras las comunicativas-, la intersubjetividad puede ser explicada efectivamente desde el punto de vista del modelo de la comunicación lingüística, y evitar la acusación de permanecer todavía atrapado en un esquema monádico.

b) Conteniendo la acción comunicativa un potencial de racionalidad fundado en el mecanismo de coordinación de la acción que es el entendimiento comunicativo es, como acción específica, susceptible de racionalización en un sentido distinto al clásico modelo de la racionalización con que estamos familiarizados a partir de Weber.

Respecto a este segundo punto nos importa señalar que Habermas ha abierto la susceptibilidad de racionalización a otras dimensiones de la acción. Esto es especialmente destacable cuando el autor critica otros intentos de teorización, como cuando señala por ejemplo, que "los conceptos de acción en que se basan Marx, Weber, Horkheimer y Adorno no son lo suficientemente complejos para aprehender en las acciones sociales todos los aspectos en que puede prender la racionalización social."<sup>55</sup> De igual modo podría devolverse la pregunta a Habermas, ¿por qué no podríamos considerar otros aspectos de la racionalidad de la acción y, por ende, susceptibles de racionalización diferenciales, distintos a la de fines y la comunicativa?, y, si este camino teórico se presenta como fructífero, ¿qué ocurre con la relación entre los "aspectos en que puede prender la racionalización social" y las pretensiones de validez distinguidas por el autor?

Así como para Alfred Schutz la relación entre las ciencias sociales y el tema de la racionalidad partía de una base científicista, en Habermas ese vínculo tiene su punto de partida en una crítica y ampliación de la racionalidad de fines. Sostenemos que a partir de ello es posible destacar la dirección de los aportes de Habermas, como valiosos antecedentes para un programa de sociología que se orienta en un sentido distinto al normativo analítico. Esto sugiere, como es evidente, una lectura de orden más proyectivo respecto a las formulaciones que el autor desarrolla en Teoría de la acción comunicativa. Una lectura que, con base en la naturaleza y las lógicas de nuestros propios procesos de racionalización -i.e. modernización- intente dar cuenta del decurso de nuestras sociedades procurando integrar y superar el margen explicativo que el modelo de transición tradición/modernidad ha impuesto, por diversas razones, a parte importante de la reflexión sociológica.

### CAPITULO III

#### HUMBERTO MATURANA: CRITICA Y ABANDONO DEL PRINCIPIO DE RACIONALIDAD.

En esta parte del trabajo nos concentraremos en desarrollar algunas interesantes consecuencias respecto a la problemática y compleja relación entre sociología y racionalidad que, a nuestro entender, se siguen de ciertas formulaciones realizadas por el biólogo chileno Humberto Maturana.

Para este propósito nos apoyamos en la lógica utilizada por Schutz para abordar el tema de la racionalidad en el mundo social. A la luz de ello, se pretende mostrar que si bien la pregunta por la orientación del actor hacia su medio es igualmente fundante en ambos autores, en Maturana se deriva una propuesta radicalmente diferente respecto de dos cuestiones que tienen que ver con nuestro problema de investigación:

- a) Por una parte, una crítica a las perspectivas teóricas que suponen una caracterización del fenómeno humano en términos de su racionalidad, y
- b) Una crítica a los enfoques que procuran un mayor nivel de madurez teórica de la disciplina, atendiendo a la potencialidad explicativa de modelos construidos a partir de un tipo de racionalidad específico.

Por esto resultará particularmente interesante que Maturana al igual que Schutz, relegue un concepto de racionalidad al espacio del quehacer de la ciencia, pero que, a diferencia de él, no conceda al concepto valor explicativo alguno para la comprensión del fenómeno social. Más bien, a la inversa, pues mientras Schutz aboga por una radicalización en términos de modelística de la sociología basándola en un esquema sujeto a un tipo de racionalidad definido, Maturana prescinde totalmente de tal categoría para explicarlo.

Sin embargo, antes de entrar en materia es conveniente realizar algunos comentarios. Estos alcances sirven al propósito de justificar el hecho que propuestas realizadas por el biólogo puedan ser discutidas desde una perspectiva sociológica. El que en términos sustantivos sea ese un procedimiento fructífero para la teoría sociológica se desprenderá, naturalmente, del desarrollo de nuestra argumentación.

- a) En primer término, se podrá objetar a nuestro trabajo el que Maturana no sea un sociólogo en sentido estricto, y que más bien sus posiciones al provenir de una ciencia como la biología, poco pueden aportar a una disciplina como la nuestra.

Al respecto, vamos a sostener el supuesto que en el autor es posible encontrar propuestas que conciernen directamente a la sociología. Estas dicen relación no tan sólo con el propósito tantas veces planteado, pero pocas logrado, de hacerse cargo de la pregunta por la emergencia de lo social como fenómeno específico, sino también con el hecho que de los esfuerzos del autor en esa dirección, pueden desprenderse elementos para sustentar teórica y procedimentalmente la práctica de enfoques sociológicos concretos.



b) En segundo lugar, puede esgrimirse que los postulados de Maturana puestos en relación con la acepción de racionalidad que nos ocupa, y que hemos definido a partir de Schutz, no tendrían vinculación alguna por no estar circunscritos a una discusión que se ha dado en el ámbito de la tradición teórica en sociología. Este sería, sin duda alguna, un reparo que condenaría nuestro trabajo a ser entendido como un intento forzado y arbitrario de relacionar propuestas teóricas provenientes u originadas en contextos absolutamente distintos. Sin duda, esta indicación cobraría plena validez si la problemática que origina nuestro esfuerzo se remitiera únicamente a la intención de trascender el concepto de racionalidad de fines per se. No obstante, nuestro problema está referido a las consecuencias que ese concepto de racionalidad predefinido tiene para la sociología como teoría y práctica. Por esto, pueden perfectamente investigarse las consecuencias que el tratamiento de la racionalidad tiene en el planteamiento de Maturana para la sociología, tanto más si existe la motivación de remitirlas a la ampliación de sus enfoques explicativos.

c) En tercer lugar, cabe hacer mención aquí al hecho que buena parte de las formulaciones fundacionales de las concepciones de Maturana, se hayan dado en el marco de la colaboración con su colega Francisco Varela.

En torno a esto sería injusto desconocer la importancia que el segundo ha tenido, pero muy difícil determinar específicamente qué partes del constructo original fueron aportadas por él. Dos cuestiones complican aún más este punto; por una parte, Varela parece estar siguiendo un camino algo distinto que el de su otrora maestro, y que, en segundo término, tal desarrollo tendría sus propios niveles de vinculación con lo que podríamos llamar, para estos efectos, las ciencias sociales. Dejemos pues para otro contexto la discusión y el análisis que el peso y dirección de sus aportes tienen al respecto, para concentrarnos por ahora en los de Maturana. Que hay de por medio gran parte de postulados básicos desarrollados por ambos, quedará claro al atender a la bibliografía citada.<sup>56</sup>

d) Por último, es necesario agregar, que la aproximación en esta tesis a las formulaciones de Maturana se realiza sin complejo alguno, conscientes de nuestras limitaciones en lo que a conocimientos y preparación en el área de las ciencias biológicas se refiere. Por ello, a la luz de nuestro problema de trabajo, intentamos rescatar ciertas propuestas del autor, como vetas que es necesario explorar para potenciar el análisis sociológico. De tal suerte, podemos ser catalogados entre los que "toman en serio" parte de lo que Maturana realiza en el campo de las ideas. En la medida en que nuestra aproximación es libre y despojada de todo prejuicio, se aleja de los dos extremos en que parte de nuestra intelectualidad criolla se posiciona respecto al autor: ya sea planteando una "re-escritura" de la sociología como disciplina científica -posición que, por cierto, no compartimos-, o bien ignorando lisa y llanamente sus postulados sin mayores explicaciones. Lo que es peor en el segundo caso, a desecharlos por realizar un planteamiento que si nos fijamos bien, renueva posiciones que tienen que ver con una perspectiva explicativa de orden eminentemente laico-racionalista, al parecer, poco atractiva para algunos círculos intelectuales de nuestro medio.

Para discutir el puesto que en algunas formulaciones de Maturana tiene la categoría explicativa de la racionalidad, vamos a construir una argumentación que incorpora los componentes básicos de su propuesta. Sirviéndonos del esquema de Schutz para tratar el problema, realizaremos un recorrido por el pensamiento de Maturana que exige distinciones analíticas que, sin duda, el autor no estaría en posición de recomendar. Esto, por la propia naturaleza de sus problemas y la orientación de sus inquietudes y

<sup>56</sup>

Para una delimitación de las propias perspectivas respecto al central tema de la autopoiesis y sus desarrollos posteriores Cfr. Maturana, H. y Varela, F. (1995).

preocupaciones. Tales distinciones resultan, sin embargo, indispensables para los objetivos de nuestro trabajo.

En atención a ello desarrollaremos primeramente aquellos postulados que fundan el constructo teórico de Maturana, y que sirven al autor para realizar un largo tránsito que va desde la ciencia de la biología a la ética de la convivencia. Este rodeo que requerimos realizar para llegar a una respuesta congruente acerca de la pregunta por lo social como posibilidad, y eventualmente, a evaluar la potencialidad explicativa de la racionalidad para la sociología como disciplina con pretensiones científicas, tiene que ver con una revolucionaria mirada del autor a un fenómeno que poco se relaciona en forma directa con lo social pero que, sin embargo, otorga un fundamento a la explicación de su emergencia como fenómeno específico.

Por consiguiente, comenzaremos refiriéndonos a las formulaciones básicas de Maturana para la comprensión del ser vivo para, desde ahí, descolgarnos hacia los elementos de orden más sociológicos de su propuesta y la posición que al complejo conceptual racionalidad le cabe en esas reformulaciones.

Sin embargo, antes de esbozar el ordenamiento de nuestro trabajo, es indispensable destacar un punto de suma importancia para lo que será nuestra discusión posterior e integrada acerca de las distintas consideraciones críticas frente a la utilización de la categoría racionalidad. Esto tiene que ver con la idea de que Maturana, al reformular teóricamente lo que constituye el fenómeno social desde la biología, dirige una crítica al concepto de racionalidad como principio explicativo en general, y que tal posición no permite al lector hacer una distinción entre los tipos de racionalidad implicados a que se remite en ese cuestionamiento global. Para Maturana, al parecer, no ha resultado útil ni necesario realizar tal diferenciación conceptual, pero nuestro desarrollo mostrará que ello es necesario cuando queremos evaluar más detenidamente las consecuencias que para la sociología tienen algunas de sus propuestas.

El desarrollo de este trabajo, obedeciendo a nuestro punto de partida e interés expositivo, consta de cuatro acápite:

- 1.- La tesis de la organización autopoietica como respuesta a la explicación de lo vivo.
- 2.- Origen, emergencia y fenomenología de lo social.
- 3.- Espacio social y racionalidad: la sujeción de la razón a la emoción.
- 4.- La racionalidad en el quehacer de la ciencia.

## 1.- La tesis de la organización autopoietica como respuesta a la explicación de lo vivo.

La propuesta de Schutz para tratar el tema de la racionalidad partía por una explicación que debía aclarar la pertinencia del concepto de racionalidad en la vida cotidiana de los seres humanos. Por ese camino el autor debió preguntarse, en primer lugar, por la posición de la racionalidad en la orientación básica del individuo hacia su mundo social. Hay allí, desde luego, un punto de partida monádico para el entendimiento de lo social.

Para Schutz, por un natural problema de ámbito de estudios, la explicación de quién es el que se orienta hacia su medio social aparece a nivel de supuesto. Para entender este punto de partida a tenor de las formulaciones de Maturana, hay que remitirse a una pregunta mucho más básica aún, porque para explicar esa orientación del individuo hacia su mundo social hay que desarrollar, en primer término, aquellos elementos que fundan su mirada a un problema primigenio de las ciencias biológicas: la pregunta por el ser vivo.

La idea central sobre la que se erige todo el posterior edificio conceptual de las propuestas del autor tiene su pie en una pregunta fundante: ¿qué es lo vivo?, o bien ¿cómo se explica el fenómeno de lo vivo?. La respuesta a esta pregunta, corresponde a una tesis revolucionaria: los sistemas vivientes, son sistemas caracterizados por un tipo específico de organización; la organización autopoietica.<sup>57</sup>

¿Qué es lo peculiar de los sistemas caracterizados por una organización autopoietica? Lo esencial para entender la dinámica de este tipo de entidades, es que están organizados como "un proceso de producción de componentes que: i) generan los procesos (relaciones) que los producen, a través de sus continuas interacciones y transformaciones; ii) constituyen al sistema como una unidad en el espacio físico."<sup>58</sup> En consecuencia, el tipo de organización autopoietica equivale a ciertos procesos concatenados de manera que ellos mismos producen los componentes que constituyen y especifican al sistema como unidad. De ese modo, la característica fundamental de los sistemas autopoieticos es que al levantarse por sus propios medios, se constituyen como distintos del entorno circundante a través de sus propias dinámicas, de manera que ambos procesos son inseparables.

Si se sostiene que lo característico de un ser vivo es su capacidad de autoproducirse, esto implicaría una radicalización del principio de autonomía. ¿En qué términos es esto explicado por el autor? Todos sabemos que la idea de autonomía ha sido uno de los principios utilizados tradicionalmente para caracterizar a los seres vivos, pero tal estrategia no aparecía suficiente para hacerlo en forma adecuada. Y ello no era posible, porque tal reconocimiento de autonomía era considerado más bien como un atributo, y no como una propiedad constitutiva de los seres vivos. Maturana ha sostenido al respecto una propuesta de radicalización ajustada a toda lógica, pues logra inducir la fenomenología biológica de los sistemas vivos, como sistemas autopoieticos, a través de la distinción entre organización y estructura.

---

<sup>57</sup> "Sostenemos que la noción de autopoiesis es necesaria y suficiente para caracterizar la organización de los sistemas vivos... si un sistema es autopoietico, es viviente." Maturana, H. y Varela, F. (1972) p. 24.

<sup>58</sup> *Ibidem.* p. 18.

La organización es entendida por Maturana como "las relaciones que deben darse entre los componentes de algo para que se lo reconozca como miembro de una clase específica"<sup>59</sup>, mientras que la estructura está conformada por esos componentes y relaciones que constituyen una unidad específica, y que se encuentran realizando su organización.

Según el autor la organización concebida en términos generales no es en caso alguno una propiedad de los seres vivos únicamente, sino de cualquier cosa que pueda ser investigada como sistema. La particularidad de la organización de lo vivo es que su único producto es sí mismo, es decir, en donde el hacer y el ser de una unidad caracterizada por una organización autopoietica no pueden separarse.

Cuando Maturana se refiere en términos paradigmáticos a un sistema autopoietico está pensando en un célula. Sin embargo, es cauteloso al hablar del tipo específico de organización que caracterizaría a los organismos metacelulares, pues ello implica una comprensión de procesos de acoplamiento y diferenciación celular, que hoy no estamos en posición de obtener tan fácilmente. De tal modo los metacelulares son considerados por el autor como "sistemas autopoieticos de segundo orden", y para los propósitos de este trabajo basta con mencionar que, al igual que las células, los metacelulares "poseen clausura operacional en su organización, es decir, su identidad está especificada por una red de procesos dinámicos cuyos efectos no salen de esa red."<sup>60</sup>

Tales afirmaciones nos llevan a considerar una cuestión que es crucial para el entendimiento del fenómeno humano y social en el autor -y que revisaremos con mayor detenimiento más adelante- pues nosotros, como seres vivos, no nos diferenciamos en nuestro operar de los metacelulares menos evolucionados, dado que nuestro sistema nervioso también opera con clausura operacional.

Esta propuesta que a simple vista no parece revestir complejidad ni otorgar novedad alguna, tanto a nivel de las ciencias biológicas como sociales, tiene consecuencias extraordinarias. La primera de ellas, indicada por Maturana y que nos importa destacar en este contexto, es que si se sigue tal reformulación conceptual para entender la operatoria de los sistemas vivos, no puede sino postularse en ellos un principio de determinismo estructural. Con ello se está cambiando toda la lógica de la comprensión acerca de la relación entre ser vivo y medio circundante -que puede(n) ser por cierto, otro(s) ser(es) vivo(s)-.

El que los seres vivos seamos determinados por nuestra estructura tiene enorme importancia si queremos explicar los cambios que a través de estar en un medio específico sufrimos, porque la concepción tradicional acerca de un medio que "moldea" a la unidad se viene abajo, y es necesario un replanteamiento que tiene que ver con la crítica del principio instruccional. ¿En qué radica este cuestionamiento? Al estar la unidad determinada estructuralmente, e interactuar con un medio, sufre transformaciones que el medio gatilla en ella. El autor ha querido connotar con la utilización de éste término que en definitiva el medio no determina cambio alguno en la unidad, porque al poseer una dinámica estructural propia, operacionalmente distinta, se constituye para la unidad en agente perturbante. En consecuencia, en la congruencia estructural entre medio y unidad "una perturbación del medio no

---

<sup>59</sup> Maturana, H. y Varela, F. (1993) p. 28.

<sup>60</sup> *Ibidem.* p. 59.

contiene en sí una especificación de sus efectos sobre el ser vivo, sino que es éste en su estructura el que determina su cambio ante ella."<sup>61</sup>

Unidad y medio constituyen el uno para el otro una mutua fuente de perturbaciones. Existen perturbaciones de distinto tipo que van desde leves cambios de estado hasta interacciones destructivas. Aún así, las perturbaciones siguen estando determinadas por la estructura de lo perturbado y no por el agente perturbante. Cuando las interacciones son de carácter destructivo hay pérdida de organización, y la unidad deja de existir; mientras que cuando las perturbaciones se remiten a meros cambios de estado estamos en presencia de un acoplamiento estructural, dado que entre unidad y medio se ha establecido un acoplamiento producto de la evidente compatibilidad o commensurabilidad de las respectivas estructuras.

Este postulado, por su parte, pone en jaque el principio tan fuertemente esgrimido en la biología del siglo pasado -y no en pocas disciplinas y enfoques que tomaron prestado de ella esquemas conceptuales- de la selección natural en el proceso evolutivo. En los términos de Maturana la evolución no es más que una deriva natural producto de la conservación de la autopoiesis y la adaptación por parte de un sistema, y no un proceso de lucha soterrada en que la supervivencia de unos y la desaparición de otros es vista como una diferencia de fortalezas: como un triunfo de parte de los primeros.

La distinción básica entre organización y estructura, así como el concomitante principio de determinación estructural, proporcionan una base para poder explicar las dinámicas de transformaciones que sufrimos en nuestro devenir como seres vivos. Para los seres vivos la existencia no es más que un proceso natural en que se da precisamente la conservación de un modo particular e invariable de organización, mientras que las transformaciones posibles se dan a nivel de la estructura. Sólo de ese modo podrían resultar coherentes la propuesta del autor y la inimaginable cantidad de especies vivientes, como así mismo, la diversidad fenotípica al interior de cada una de ellas.

El autor llama ontogenia a la historia de cambios estructurales de un sistema, y ella es accesible sólo a un observador externo que realiza una correlación entre las perturbaciones ocurridas y los cambios sucesivos de estado en un sistema, porque "el ser vivo (con o sin sistema nervioso) opera siempre en su presente estructural. El pasado como referencia a interacciones ocurridas, y el futuro como referencia a interacciones por ocurrir, son dimensiones valiosas para comunicarnos entre nosotros como observadores, pero no entran como tales en el determinismo estructural del organismo en cada momento."<sup>62</sup>

La ventaja del "observador" de tener acceso al sistema nervioso, tanto como a la estructura del medio en el que éste está, permite la descripción de conductas como si surgieran del operar del sistema nervioso de un organismo a través de representaciones del medio o como expresión de intencionalidad en procura de algún fin, pero esto no posee ninguna validez explicativa, porque en definitiva las descripciones realizadas desde esa lógica no tienen nada que ver con el operar del sistema mismo.

Lo que a diario solemos caracterizar como conductas son aquí meras descripciones de un observador acerca de los cambios de estado de un sistema con referencia a otro sistema o bien al medio circundante, al estabilizar las perturbaciones que de ellos recibe. El sistema nervioso se conduce como

---

<sup>61</sup> *Ibidem.* p. 64.

<sup>62</sup> *Ibidem.* p. 82.

una cerrada red de cambios de relaciones de actividad entre sus componentes. Siendo esto así, toda conducta no es más que una visión externa de la danza de relaciones internas del organismo."<sup>63</sup>

Si la conducta es entendida como un conjunto de descripciones de un observador la distinción entre conductas innatas y aprendidas, señala Maturana, corresponde al dominio de éste, pues el que podamos clasificarlas de una u otra manera va a depender de que tengamos acceso a sus historias estructurales particulares. En el operar presente de un sistema nervioso cualquiera esa distinción no opera, es irrelevante.

Maturana señala que en nuestra vida cotidiana como observadores actuamos en consonancia con el principio de determinación estructural aludido. Esta conducta, lejos de referirse únicamente a sistemas artificiales como máquinas u otros artefactos inanimados, la aplicamos a seres vivos y sistemas sociales. De no ser así, no acudiríamos nunca al médico cuando sentimos algún malestar, o no sustituiríamos a un funcionario de algún servicio u organización cuando no cumple las funciones que le fueron encomendadas.

Dejaremos para más adelante una cuestión que aquí ya nos sale al paso al remitirnos al tema del observador. Este problema tiene que ver con la relación crítica que puede establecerse entre la acepción de conducta que se ha utilizado, la idea de un dominio de observación, y la racionalidad de fines como estrategia explicativa.

---

<sup>63</sup>

Ibidem. p. 111.

## 2.- Origen, emergencia y fenomenología de lo social.

La propuesta del autor respecto a la emergencia de lo social hay que entenderla desde los elementos conceptuales desarrollados hasta ahora. Si nos centramos en comprender la dinámica originaria de lo social desde el punto de vista biológico asumido por Maturana, resulta un replanteamiento con evidentes consecuencias epistémicas.

La caracterización de las relaciones entre un ser vivo y su medio han sido denominada acoplamiento estructural. Ahora bien, de acuerdo a Maturana, si tal acoplamiento se da entre dos unidades y posee la particularidad de ser recurrente podemos hablar de un acoplamiento estructural que posibilita la generación de un espacio para la realización de las respectivas ontogenias. Cuando este tipo de situaciones se presenta entre organismos con sistema nervioso, el autor piensa que se da origen a una nueva fenomenología. A tal dinámica de relaciones las llama el autor fenomenologías de acoplamientos de tercer orden.

Toda la amplia gama de fenómenos sociales pueden ser comprendidos como fenómenos ligados a la participación de organismos en la constitución de unidades de tercer orden, y aún cuando la misma realización de este tipo de unidades es muy plástica, es común a todas ellas que la fenomenología que generan es particular y específica. Lo fundamental de esta fenomenología "se basa en que los organismos participantes satisfacen sus ontogenias individuales fundamentalmente mediante sus acoplamientos mutuos en la red de interacciones recíprocas que conforman al constituir unidades de tercer orden."<sup>64</sup>

Para que el reconocimiento de unidades de tercer orden sea validado como una fenomenología particular, el autor ha debido introducir un principio de distinción entre lo que es un organismo y lo que es una sociedad.

De acuerdo a Maturana tanto los organismos como las sociedades son metasistemas que se componen de unidades autónomas. El principio de diferenciación entre ellos es lo que un observador puede describir como grados de autonomía entre sus componentes. De este modo, es posible situar a ambos metasistemas como extremos opuestos. Los organismos serían aquí metasistemas con componentes de mínima autonomía y las sociedades, metasistemas con componentes de máxima autonomía. ¿Cuál es el eje que articula ese principio de distinción? Este deviene de la operatoria misma de los metasistemas, así "mientras que para el operar de un organismo lo central es el organismo y de ello resulta la restricción de las propiedades de sus componentes al constituirlo, para el operar de un sistema social humano lo central es el dominio lingüístico que generan sus componentes y la ampliación de las propiedades de éstos, condición necesaria para la realización del lenguaje que es su dominio de existencia. El organismo restringe la creatividad individual de las unidades que lo integran, pues estas existen para éste; el sistema social humano amplía la creatividad individual de sus componentes, pues éste existe para éstos."<sup>65</sup>

Si bien esta reclasificación de metasistemas cautela la posibilidad de equivalencia -tan cara a la sociología- entre organismo y sociedad, es inmediatamente puesta en relación con una posición evaluativa de los sistemas sociales y un principio explicativo para aquellos sistemas sociales humanos que según estos estándares se "desvirtúan". Para Maturana estos sistemas sociales desvirtuados incorporan

---

<sup>64</sup> Ibidem. p. 129.

<sup>65</sup> Ibidem. p. 132; Cfr. de ambos autores (1972) pp. 85 y siguientes.

mecanismos coercitivos de estabilización de dimensiones conductuales de sus miembros. Y al hacer esto pierden su característica de sistemas sociales humanos, dado que se encuentran despersonalizando a sus componentes y desplazando a la sociedad hacia la forma de organismo.

Estos planteamientos originan no una, sino muchas formas de concebir y explicar la dinámica de la emergencia de lo social. Por ello debemos detenernos aquí y reflexionar acerca del paso que el autor ha dado para poder concebir ese principio de desvirtualización. A tenor de este objetivo nos concentraremos en tres cuestiones que, si bien están relacionadas, conviene distinguir analíticamente. Nos referimos aquí:

- a) Al principio de determinación estructural,
- b) A la dinámica de acoplamiento estructural en el dominio lingüístico, y
- c) A la emergencia de lo social.

El que podamos realizar tal ejercicio desligando los inmediatos alcances éticos de la propuesta del autor, nos permitirá redefinir el puesto que a la racionalidad, como condición explicativa de lo social, le cabe en este nuevo contexto. Para realizar tal tarea es preciso servirnos nuevamente del esquema de Schutz, es decir, volver a plantearnos la pregunta acerca de la orientación del individuo hacia su mundo social; ¿qué camino sigue Maturana, no sólo para responder, sino también para replantear esta interrogante?

Recapitulando un tanto, teníamos que una consecuencia fundamental de que los sistemas vivos de orden metacelular funcionen con clausura operacional, era que podían ser concebidos como sistemas determinados estructuralmente. Ello implicaba que los cambios producto de la deriva estructural natural del sistema eran especificados por su propia estructura y no por el agente perturbante.

Maturana intenta mostrar que los acoplamientos estructurales recurrentes en metacelulares con sistema nervioso -precario o desarrollado- dan origen a un tipo de organización nueva, a una fenomenología particular. El autor desea explicar que lo social, desde el punto de vista biológico evolutivo es un fenómeno que surge naturalmente en la deriva estructural de los seres vivos, y que eso es posible gracias a la plasticidad del sistema nervioso:

- a) Para ampliar el dominio de posibles estados del organismo producto de la inmensa diversidad de configuraciones senso motoras que puede permitir, y
- b) Para abrir el organismo a nuevas dimensiones de acoplamiento estructural al posibilitar en él la asociación de una gran cantidad de estados internos con la diversidad de interacciones en que este puede participar.

La condición de la fenomenología originada en tales acoplamientos, gracias a esta flexibilidad del sistema nervioso, es que permite la satisfacción de las ontogenias de los sistemas interactuantes. No obstante, con ello no se ha dicho nada acerca de que ciertas interacciones detenten ese carácter de recurrencia, únicamente se ha hecho mención a que la recurrencia de los acoplamientos de tercer orden se torna factible en un dominio específico de interacción: el dominio lingüístico. En consecuencia, vamos



primeramente a desarrollar qué es lo que Maturana está entendiendo por dominio lingüístico a través de la exposición de una de sus más controvertidas tesis: el fenómeno social humano surge en el lenguaje. Revisaremos luego el argumento biológico que esgrime el autor para explicar la posibilidad del fenómeno social humano.

El dominio lingüístico de un organismo es el dominio del conjunto de todas sus conductas lingüísticas. La conducta lingüística es una conducta comunicativa ontogenética, esto es, una conducta que se da en un acoplamiento estructural ontogenético entre organismos. Los dominios lingüísticos son flexibles y se modifican a lo largo de las ontogenias de los organismos que los generan. Si dos o más organismos acoplados "son capaces de una conducta plástica y permanentemente resultan modificados en las interacciones, sus cambios constituirán dos ontogenias históricamente eslabonadas que generan un campo consensual de conducta acoplada que se especifica (se hace consensual) durante el proceso de su generación."<sup>66</sup> Ese campo es el dominio lingüístico de organismos cuyas ontogenias están acopladas, y en el que las interacciones lingüísticas no poseen contenido informativo alguno. ¿Cómo es esto posible?

Recordemos que una de las consecuencias centrales del determinismo estructural era una crítica abierta al principio instruccional: el medio, en este caso un organismo, no puede determinar contenido alguno en otro organismo. Lo que llamamos interacciones o conductas lingüísticas no son sino apreciaciones de un observador externo, pues para efectos de los sistemas nerviosos involucrados en el acoplamiento lingüístico, no hay ningún contenido "externo" del que quepa dar cuenta. Para Maturana una descripción en términos semánticos de la situación tiene que ver con el dominio descriptivo de un observador, en donde éste "describe las conductas de interacción entre organismos como si el significado que él asume que ellas tienen para los participantes, determinasen el curso de tales interacciones."<sup>67</sup>

Si pueden distinguirse conductas comunicativas, especificando significados, ¿qué diferencia a las conductas lingüísticas en los humanos respecto de los demás organismos con sistema nervioso?. Maturana piensa que la recursividad lingüística es la clave para entender la emergencia del lenguaje y, por ende, del fenómeno humano. "Lo esencial en el caso del hombre es que el observador ve que las descripciones pueden ser hechas tratando a otras descripciones como si fueran objetos o elementos del dominio de interacciones. Es decir, el dominio lingüístico mismo pasa a ser parte del medio de interacciones posibles. Sólo cuando se produce esta reflexión lingüística surge el lenguaje, surge el observador, y los organismos comienzan a operar en un dominio semántico."<sup>68</sup> Cuando esto ocurre el dominio semántico pasa a ser parte del espacio donde los que operan en él conservan su adaptación. La existencia de los humanos se da en el lenguaje y la conservación de nuestra adaptación se da en el dominio de significados que ese fenómeno posibilita.

La particularidad de la vida social humana, en el intenso acoplamiento lingüístico en que se origina, da cuenta de dos fenómenos a cuya existencia solemos referirnos hipotéticamente, pero no explicamos: consciencia y mente. Para Maturana, estos no son fenómenos o flúidos que se encuentran materialmente ubicados en algún espacio físico; la consciencia y lo mental pertenecen al dominio del

---

<sup>66</sup> Maturana, H. y Varela, F. (1972) p. 89.

<sup>67</sup> Maturana, H. y Varela, F. (1993) p. 138.

<sup>68</sup> *Ibidem.* p. 139.

acoplamiento social, y es en ese espacio que se da su dinámica, fundamentalmente la que tiene que ver con la función selectiva respecto de nuestra deriva estructural ontogenética.

Es importante señalar que nuestro autor no está pensando en un espacio social originado en el lenguaje en el que los organismos culminan subsumidos. La estabilización de la sociedad como posibilidad se da gracias a la recursividad del lenguaje. La recursión descriptiva que llamamos "yo", permite conservar nuestra coherencia operacional lingüística, a la vez que nuestra adaptación en los dominios lingüísticos en que participamos.

Los seres humanos, "existimos en el lenguaje que es el espacio de coordinaciones de coordinaciones conductuales consensuales en que nos movemos."<sup>69</sup> En los encuentros, el lenguaje fluye, ya sea en el contacto visual, táctil o sonoro, y cada uno de esos contactos gatilla cambios que están determinados estructuralmente en cada uno de nosotros.

Si bien hemos logrado referirnos a la dinámica de la recurrencia de acoplamientos estructurales de naturaleza definida y también pudimos explicar cómo es que se articula el espacio en el que lo social se realiza, no se ha dado fundamento alguno para que tales fenómenos se constituyan efectivamente. De tales formulaciones pueden derivarse de inmediato consecuencias para una propuesta sociológica ya sea en términos teóricos, tanto como metodológicos. Pero esta es una alternativa que no nos incumbe por ahora. Para discutir la posición que a la racionalidad le cabe en las propuestas de Maturana, hace falta una pieza clave de su estructura argumentativa, y esa pieza puede ser expuesta a la luz de la siguiente interrogante: ¿Cuál es el fundamento biológico del fenómeno social?

Maturana piensa que toda acción humana se da en espacios definidos de acción, y esos espacios se encontrarían especificados estructuralmente como emociones. De ahí que para responder a la pregunta planteada tengamos que interrogarnos acerca de la emoción que funda lo social. Pero, ¿qué es una emoción?, ¿qué le otorga ese carácter fundante?, Maturana es explícito, las emociones surgen en el momento que atendemos a las disposiciones corporales que especifican dominios de acción. Las emociones no son otra cosa que apreciaciones de un observador acerca de la dinámica corporal de otro que especifica un dominio de acción.

Lo social es para el autor una dinámica de relaciones humanas que se origina en la aceptación mutua. Maturana utiliza la palabra amor, para definir aquella emoción que posibilita la aceptación del otro como legítimo otro en la convivencia. En ese sentido la emoción que funda lo social -que posibilita ese acoplamiento recurrente y lo potencia- es el amor, de modo que "si no hay aceptación mutua, y si no hay aceptación del otro, y si no hay espacio de apertura para que el otro exista junto a uno, no hay fenómeno social."<sup>70</sup>

De ello se desprende que no toda relación humana es relación social para el autor. En otros términos, que no toda comunidad humana es por ello una comunidad social. De acuerdo a Maturana, las relaciones de trabajo no son relaciones sociales, pues lo social, en la dinámica que significa el cumplimiento de una tarea predefinida contractualmente, cualquiera sea la naturaleza de ese contrato, es una impertinencia. Así mismo, las relaciones de autoridad, ni las de orden jerárquica, son relaciones que

---

<sup>69</sup> Maturana, H. (1992) p. 35.

<sup>70</sup> Maturana, H. (1990) p. 34.

quepa considerar de sociales. Este planteamiento resulta coherente con aquel principio de desvirtualización de lo social del que se daba cuenta más arriba.

Por otra parte, para Maturana todas las relaciones en que se encuentren envueltos seres humanos se dan siempre en términos de redes de conversaciones. Las conversaciones tienen íntima relación con las acciones, pues son flúires en la coordinación de acción y en el emocionar. Lo que precisamente la biología de Maturana pretende mostrar es que lo propio de lo humano está en que se da un acoplamiento estructural social humano donde el lenguaje, gracias a su dinámica recursiva, tiene un doble papel: "por un lado, el de generar las regularidades propias del acoplamiento estructural social humano, que incluye entre otros el fenómeno de las identidades personales de cada uno; y, por otro lado, el de constituir la dinámica recursiva del acoplamiento estructural social que produce la reflexividad que da lugar al acto de mirar con una perspectiva más abarcadora, al acto de salirse de lo que hasta ese momento era invisible o inamovible, permitiendo ver que como humanos sólo tenemos el mundo que creamos con otros."<sup>71</sup>

Maturana ha restringido la conceptualización de lo social. En este marco las relaciones sociales son sólo una parte de la dinámica más amplia de relaciones humanas. Al constituir un fundamento biológico para la explicación de lo social el autor ha especificado un particular tipo de relaciones que pueden ser consideradas como sociales. Al referir ese fundamento al amor como emoción fundante -tal como se define amor y emoción aquí- Maturana posee una plataforma para exponer sus puntos de vista en torno a una ética de la convivencia, de modo que "cualquier cosa que destruya o limite la aceptación de otro junto a uno, desde la competencia hasta la posesión de la verdad, pasando por la certidumbre ideológica, destruye o limita el que se dé el fenómeno social y, por lo tanto, lo humano porque destruye el proceso biológico que lo genera."<sup>72</sup>

Paradójicamente, se deriva de este planteamiento que la razón, como facultad y/o atributo, es aquí origen de destrucción del fenómeno humano, y no de construcción como señala el discurso corriente que arranca de la ilustración y permea todavía hoy a gran parte de la teoría social y política. Ya no es la razón lo peculiar y característico del ser humano. En este marco interpretativo la racionalidad no caracteriza lo humano y, al parecer, tampoco la dinámica social. Pero el plantearse estas cuestiones sería apresurar una discusión que todavía no cuenta con todos sus componentes. En atención a ello resta exponer aún dos ideas del autor:

- a) Primero, cómo opera y se reproduce la dinámica social en la convivencia diaria según el enfoque hasta aquí expuesto, y
- b) Segundo, de qué modo resulta en la dinámica social concreta la sujeción de la razón a la emoción.

Esos problemas nos permitirán circunscribir la discusión acerca de los conceptos de racionalidad a los que Maturana se refiere críticamente y en qué radica, a nuestro entender, ese cuestionamiento.

---

<sup>71</sup> Maturana, H. y Varela, F. (1993) p. 163.

<sup>72</sup> Maturana, H. y Varela, F. (1993) p. 163.

### 3.- Espacio social y racionalidad: la sujeción de la razón a la emoción.

De acuerdo a Maturana existe una condición de la dinámica social que llama confianza. "Si uno mira bien, ve que la sincronía es lo corriente, lo cotidiano, el fundamento de la coexistencia, toda esta armonía del orden del vivir se funda esencialmente en que todo está en su sitio."<sup>73</sup> La idea, señala el autor, es darse cuenta de que esta condición de confianza es una disposición para la convivencia como fenómeno legítimo que constituye lo social,<sup>74</sup> y que es, en definitiva, un fenómeno mucho más amplio, no únicamente particular de los humanos, sino que pertenece a todos los seres vivos. Esa confianza es una cuestión que no se origina en acuerdo alguno. Los seres humanos, como entidades biológicas simplemente vivimos y no lo hacemos en torno a un propósito definido. Recordemos que la idea de propósito es relativa al lenguaje y al observador.

Una primera aproximación a la explicación que propone Maturana de esa natural construcción común de un mundo social, aparece bastante semejante al planteamiento pragmatista de Schutz. "Las palabras son acciones, no cosas que pasan de aquí para allá. Es nuestra historia de interacciones recurrentes la que nos permite un acoplamiento estructural interpersonal efectivo, y encontrar que compartimos un mundo que estamos especificando en conjunto a través de nuestras acciones. Esto es tan evidentemente así, que nos es literalmente invisible. Es sólo cuando nuestro acoplamiento estructural fracasa en alguna dimensión de nuestro existir, que si reflexionamos, nos damos cuenta hasta que punto la trama de nuestras coordinaciones conductuales en la manipulación de nuestro mundo y la comunicación, son inseparables de nuestra experiencia. Estos fracasos circunstanciales en alguna dimensión de nuestro acoplamiento estructural son comunes en nuestra vida cotidiana, son la motivación para nuevas maneras de acoplamiento y nuevas descripciones."<sup>75</sup>

Si atendemos bien al desarrollo del problema veremos que Maturana ha distinguido una emoción que funda lo social, ha descrito más o menos en que consiste esa emoción como especificación de dominios de acción. Luego ha mostrado requisitos accionales para el mutuo reconocimiento, dentro de los cuales está la apertura de un espacio para el otro, más ¿cómo es ello posible en el contexto de nuestro diario vivir?. Pues bien, nótese que el acoplamiento estructural recurrente sin los "fracasos circunstanciales" aludidos no posibilita un campo de explicación. Es precisamente la atención al restablecimiento de dichos eventos ocasionales lo que en definitiva proporciona el ámbito de explicación de lo social. Antes de revisar esto con más detenimiento hemos de remitirnos brevemente a dos fundamentales postulados del constructo teórico de Maturana que se derivan de su propuesta biológica:

- a) Los seres humanos en nuestra condición de seres vivos y dada nuestra determinación estructural, no somos capaces de distinguir en nuestra experiencia entre ilusión y percepción, y

---

<sup>73</sup> Maturana, H. (1992) p. 49.

<sup>74</sup> "La confianza es el fundamento de la convivencia social, cualquiera sea el ámbito y la multidimensionalidad de ella. De hecho, no hay sustituto para la confianza en las relaciones humanas, y sin confianza, no hay fenómeno social." *Ibíd.* p. 68.

<sup>75</sup> Maturana, H. y Varela, F. (1993) p. 154.

b) En el afán explicativo de entender la dinámica de nuestro diario vivir colapsamos dos momentos que es necesario vislumbrar por separado: experiencia y explicación.

Al estar los seres vivos determinados por nuestra estructura, tenemos una particularidad constitutiva fundamental: en nuestra experiencia cotidiana no podemos distinguir entre ilusión y percepción. En la experiencia, señala Maturana, no nos equivocamos nunca e indica, con el análisis de los términos error y mentira, que ello es particularmente cierto. De hecho, "el error, es siempre un comentario a posteriori sobre una experiencia que uno vive como válida; si no la ha vivido como válida es un mentiroso."<sup>76</sup> Por ejemplo, si en una reunión social Ud. se acerca a una persona que se asemeja mucho a otra que considera como amiga su fisiología vive, en el momento de la experiencia del encontrar, todo lo que corresponde a un encuentro con su amigo. El desengaño tiene la fórmula clásica del: disculpe!, lo confundí con un amigo. Nótese que esto es ya una reformulación de la experiencia, una explicación de mi "error", un error que es por cierto a posteriori dado que no lo fue en el vivir el encuentro, biológicamente hablando. Si, por el contrario, Ud. utiliza la estrategia del "confundir a alguien con un amigo", porque en realidad está buscando un subterfugio para establecer la relación con alter, finge sólo en el discurso su "error", pero en realidad, su biología vive el "no vaya a sospechar que uso tal estratagema con el propósito expreso de acercarme": Ud. es, en este segundo caso, un mentiroso.

Si nos remitimos a lo señalado anteriormente con respecto a nuestro vivir cotidiano, veremos que la experiencia no es nunca un problema. Lo que está en juego al momento de restablecer una experiencia que ha resultado disonante, es la explicación. Por ello Maturana prefiere distinguir entre experiencia y explicación. Cuando estamos en la experiencia simplemente vivimos, mientras que en la explicación realizamos una reflexión acerca de lo vivido; la discrepancia, la discusión, la problemática, surgen en torno a las explicaciones de la experiencia. Lo que ocurre, indica Maturana, es que generalmente entendemos esos momentos como si fuesen uno sólo, porque nos movemos "en la dinámica emocional de la referencia a una realidad independiente que justifica la exigencia sobre el otro, y por eso actuamos como si la experiencia fuese aquello que es independiente de nosotros."<sup>77</sup> Si las coordenadas del reestablecimiento de un consenso básico, roto a nivel de la experiencia, están orientados por esa lógica, resulta natural que nuestra fórmula sea el intento de mostrar como es que alter no tiene una apreciación "correcta" o "verdadera" de las cosas. En esa dirección sólo resulta pertinente referirse a las dificultades o restricciones que el otro tiene para obtener una experiencia de la realidad.

Maturana señala que ese camino es inviable, precisamente por la propiedad biológica que nos es propia: no podemos remitirnos a una realidad exterior para validar nuestro explicar por sobre otros explicares, dado que constitutivamente no somos capaces de distinguir entre ilusión y percepción. Así, surge la interesante tesis de que la realidad es siempre un argumento explicativo, en donde hay "tantas realidades como dominios explicativos; todas legítimas, no distintas formas de la misma realidad, no distintas visiones de la misma realidad. No!, tantas realidades todas igualmente legítimas, distintas, pero igualmente legítimas, como dominios de coherencias operacionales explicativas traiga a la mano: como modos de reformular la experiencia; como dominios cognoscitivos."<sup>78</sup> Aquí la visión del fenómeno del

---

<sup>76</sup> Maturana, H. (1990) p. 16.

<sup>77</sup> Ibídem p. 31.

<sup>78</sup> Ibídem. p. 26.

discrepar tiene consecuencias de muy alto alcance, pues si a mi no me gusta la posición de alguien y no puedo hacer referencia a una realidad única para mostrarlo, la negación de alter es un fenómeno que ha de radicar como responsabilidad mía: no acepto su posición y por ello lo niego -rechazo, elimino- y como ya no hay más una realidad existente objetiva única que me justifique y exima de ello, soy completamente responsable de ese acto.

El explicar es una reformulación de la experiencia, pero no cualquier reformulación de la experiencia es una explicación. Las explicaciones son reformulaciones de la experiencia aceptadas por un observador. De modo que hay tantos explicares como modalidades de aceptar reformulaciones de la experiencia. De hecho, el ámbito de funcionamiento y/o efectividad de las explicaciones nos remite al acuerdo. Maturana cautela esto a nivel de la distinción entre acuerdo y consenso. El acuerdo incorporaría una consideración explícita de la coincidencia en la acción sobre algo. Mientras que en el consenso no hay explicitación de aquella coordinación de acción a la cual uno hace referencia, aunque sí hay evidencia que es resultado del estar juntos, el resultado de un conversar, indica el autor. ¿Cuál es, entonces, la lógica del acuerdo, la de aquella dinámica que renueva el operar en la experiencia, en el acoplamiento estructural recurrente, en la recursividad lingüística?

La respuesta a esta interrogante nos remite al central tema de la resolución de los conflictos y cómo es ello concretamente posible desde la posición de Maturana. Si alter me invita a ir en una dirección y yo voy con él lo suficientemente lejos como para darme cuenta del dominio de realidad al cual me está invitando y digo no me gusta, puedo rechazarlo e invito, a su vez, a alter al mío. La única posibilidad, señala el autor, para salir de ese problema no está en los dominios, sino en las personas, y es generar un dominio de convivencia distinto. De no ser así, separarse o destruirse.

Lo importante en términos teóricos es que de resolverse por aquella vía, no hay sometimiento de alter, sino un proceso que responde a la dinámica emocional de la seducción, del aceptar. La posibilidad de aceptación tiene que ver con la emoción, porque el discurso racional con que intentamos seducirnos en términos emocionales es incapaz de modificar el espacio del otro. Maturana descarta la posibilidad que el acoplamiento estructural y su dirección puedan basarse en términos del acuerdo social, en la lógica racional de los argumentos. ¿Por qué el autor tiende a una desvalorización de la razón en este ámbito? Para poder explicar esa posición, es necesario remitirnos a algunas formulaciones del autor que tienen que ver con tres cuestiones que, en este contexto, sólo nos conformamos con señalar someramente:

- a) La concepción de cultura que maneja,
- b) La evaluación de la cultura occidental patriarcal actual, y
- c) Una alternativa a esa cultura, que contiene lo que es el núcleo de su propuesta ética.

La enunciación muy general de estas ideas nos indica que la posición crítica del autor, más que rechazar la racionalidad, responde al intento de entenderla desde su dinámica original y complementaria que es la emoción.

- a) Para Maturana lo humano se vive en el conversar. Y el conversar no es más que la dinámica de entrelazamiento del lenguajear y el emocionar. Lo humano se vive en redes conversacionales que constituyen las culturas, en los modos de vida que ellas constituyen como dimensiones psíquicas, mentales y espirituales.

Según el autor, en el presente momento histórico, heredero de la ilustración, suele aparecer la razón como aquella herramienta que nos permite controlar la maldad y que por consiguiente la razón, en esa tarea, nos acerca al bien. La cuestión así entendida resulta en una lucha en contra de las emociones, pues estas nos alejan de la razón y nos aproximan a lo arbitrario, que es lo malo. Maturana piensa que lo humano no se constituye en la lucha entre el bien y el mal. De acuerdo a su visión tal pugna obedece a un momento definido de la historia de nuestra cultura patriarcal. Nosotros estamos en medio de esas concepciones, pero ellas no tienen nada que ver con lo humano. Las relaciones humanas tienen que ver con la emoción y no con la razón, aunque ésta dé forma al hacer que el emocionar determina. El que en nuestra cultura vivamos la dicotomía entre el bien y el mal como condición trascendente, señala Maturana, hace que vivamos en una responsabilidad no asumida por nuestros actos.

b) La propia naturaleza de las dinámicas socializadoras en nuestra cultura occidental estarían dando cuenta de una desvalorización de la emoción y, con ello, de la emoción que funda lo social. Según Maturana en la niñez guiamos a nuestros hijos en "la colaboración, el respeto mutuo, la aceptación del otro, el respeto por sí mismo, el compartir, y la legitimidad de la sensualidad. En el pase a la vida adulta los guiamos en la apropiación, la lucha, la negación del otro, la competencia, la dominación y la negación de la sensualidad valorando sobre todo la razón."<sup>79</sup>

c) La propuesta ética alternativa del autor, basada en sus postulados acerca de la biología del amor - tal como estos términos han sido aquí entendidos- tienen que ver con la necesidad de cambiar la red de conversaciones que consituyen la cultura patriarcal, y para eso se requiere de la pasión y la razón.<sup>80</sup> Si recordamos los elementos que configuran el principio de desvirtualización de los sistemas sociales veremos que resulta coherente con esta propuesta, pues la esperanza del autor radicaría, al fin y al cabo, en cómo hacer que un sistema social no se desvirtúe al configurar un sistema en que se posibilitan "mecanismos coercitivos de estabilización de dimensiones conductuales de sus miembros."

El rol que el autor le asigna a la razón y a los argumentos en la función de reestablecer la dinámica social no es sustantivo, pues según su lógica los desacuerdos no se resuelven desde la razón sino desde la emoción, "no es cierto que los seres humanos somos seres racionales por excelencia, somos, como mamíferos, seres emocionales que usamos la razón para justificar u ocultar las emociones en las cuales se dan nuestras acciones."<sup>81</sup>

Con esta explicación se intenta dar cuenta, desde un modo bastante original, a la relación entre razonar y emocionar, en la tarea de restablecer aquella confianza en que generalmente estamos. ¿Cómo entonces es posible entender la dinámica de ese reestablecimiento?

El que como seres vivos seamos incapaces de distinguir entre ilusión y percepción tiene, como advertíamos, una consecuencia fundamental respecto al papel de la realidad como basamento del explicar. Es decir, cuando existe una disonancia entre dos o más personas nadie puede referirse a una realidad objetiva para validar su explicar dado que hay muchas realidades, todas igualmente legítimas "-la

---

<sup>79</sup> Maturana, H. (1992) p. 53.

<sup>80</sup> Para una interesante exposición de este punto véase del autor el prefacio al libro de Riane Eisler, "El cáliz y la espada". en Maturana, H. (1992).

<sup>81</sup> Maturana, H. (1992) p. 238.

referencia de la realidad objetiva es una referencia argumentativa en la generación del argumento que obliga al otro"<sup>82</sup>-, no es a través de argumentos que renueve una discrepancia o desacuerdo respecto a algo con alter, es por medio de la seducción. Esto no quiere decir que los argumentos no tengan un rol en la lógica del acuerdo, de echo lo tienen, pero sólo se manifiesta o se hace efectivo, podríamos decir, cuando alter acepta el reto de abandonar su dominio y consensuar conmigo en otro dominio distinto. Pero para Maturana, esa acción tiene que ver únicamente con una disposición especificada emocionalmente. El darnos cuenta de eso desde la biología posibilita la creación de un mundo en conjunto con el otro y esto, como se ha visto, hace que esta propuesta tenga fuertes connotaciones de orden ético.

Alfred Schutz estuvo siempre a la vista la distinción entre mundo social y ciencia. La discusión acerca de la validez del complejo conceptual racionalidad se daba en el marco de la explicación de la orientación de cada miembro hacia su medio: es decir, del individuo hacia su entorno social, y del científico hacia su quehacer. Sólo desde ese espacio de aclaración podía Schutz abogar por una idea de madurez científica e involucrar a la sociología en ello. Por esto además, en términos estratégicos, resultaba justificada su tesis de los niveles de realidad para comprender la potencialidad de la incorporación del término racionalidad. En consecuencia, resta un ulterior desarrollo de las formulaciones de Maturana para comprender en mejor medida el sentido de las críticas y reformulaciones que de sus ideas se desprenden para el complejo conceptual que nos ocupa: la posición de la racionalidad en el quehacer de la ciencia.



#### 4.- La racionalidad en el ámbito de la ciencia.

Maturana es considerado un científico. De hecho su formación profesional se ha dado en el ámbito de las llamadas ciencias exactas. El quiere ser considerado un científico, y como tal, es consecuente con sus planteamientos en el sentido que pretenden legitimidad dentro de lo que la práctica científica determina como tal.

Sus preocupaciones puntuales con respecto al fenómeno de la percepción y la organización del ser vivo, como así mismo, al tema del conocimiento, lo han tenido siempre muy cerca de las preocupaciones de orden epistemológico. El autor tiene una propuesta acerca de lo que es la ciencia basada en una descripción de lo que los científicos hacen. Con el propósito de exponer las formulaciones del autor al respecto, vamos a dar dos pasos:

a) En primer lugar, expondremos la relación o el vínculo que se establece entre vida cotidiana y ciencia, pues es fundamental entender que Maturana, al contrario de relegar a la ciencia como empresa específica a un ámbito extracotidiano, entiende su quehacer como una práctica que no difiere sustancialmente de lo que realizamos en nuestro diario vivir.

b) En segundo término, nos concentraremos en exponer las consideraciones del autor en torno a lo que son las explicaciones científicas, y en cómo es que éstas encuentran aceptación en el seno de la comunidad científica.

El desarrollo de estas dos ideas nos permitirá esbozar los niveles en que el principio de racionalidad puede ser discutido, y las eventuales consecuencias que esas instancias pueden tener para la sociología.

Según el autor, el quehacer explicativo en la ciencia se da tal cual nuestro operar en la vida cotidiana. Recordemos que la separación entre experiencia y explicación -que generalmente no hacemos explícita- permitía la emergencia de un espacio en que se realizaban reformulaciones de lo que acontecía. El que esas reformulaciones tuvieran validez dependía del que escuchaba, y no de algún principio contenido en la reformulación misma.

Las diferencias entre lo que acontece en la vida cotidiana y la ciencia en cuanto a la explicación, a decir del autor, estriban en dos esfuerzos adicionales: por un lado, en nuestro quehacer científico somos más consistentes con la configuración de las explicaciones que hacemos; y, por otro, cada intento explicativo se va incorporando en registros de modo que llegan a constituir una tradición que trasciende a las personas e instituciones relacionadas.

De acuerdo a Maturana no hay mayores diferencias entre lo que acontece en el campo de las explicaciones en que a diario nos vemos comprometidos, y lo que hacemos en la ciencia en términos de fundamentación. Quizás la diferencia de énfasis esté en que al reformular nuestras experiencias de vida lo hacemos sin un gran nivel de sistematización, porque simplemente no lo necesitamos.

Notemos que para el autor el asunto clave se encuentra aquí en torno a la explicación, y no a actividades relativas a la comprobación y predicción, consideradas tradicionalmente dentro de las acciones que los científicos llevan a cabo. Esto ocurre porque para Maturana la ciencia consiste únicamente en dar explicaciones.

Ahora bien, ¿qué es una explicación científica para Maturana? Las explicaciones que realizamos en la ciencia pueden ser entendidas en una secuencia lógica de cuatro pasos, a cuyo término se da origen a otro ciclo explicativo. Estos pasos son:

- a) "Descripción de él o los fenómenos a explicar de una manera aceptable para la comunidad de observadores.
- b) Proposición de un sistema conceptual capaz de generar el fenómeno a explicar de una manera aceptable para la comunidad de observadores (hipótesis explicativa).
- c) Deducción, a partir de lo anterior, de otros fenómenos no considerados explícitamente en su proposición, así como la descripción de sus condiciones de observación en la comunidad de observadores;
- d) Observación de estos otros fenómenos deducidos de b)."<sup>83</sup>

Siendo este ciclo un ordenamiento de pasos en que los científicos tienen que esforzarse por ser rigurosos, Maturana hace notar que en la ciencia operamos con dos ideas que no solemos hacer explícitas:

- a) Primero. La ciencia, tal cual ha sido aquí entendida, no necesita contar con el supuesto de la existencia de un mundo objetivo para operar, y
- b) Segundo. La ciencia trata a sus fenómenos bajo la condición de que están estructuralmente determinados.

En efecto, las explicaciones científicas no son objetivas en el sentido corriente del término. Las explicaciones científicas son mecanismos generativos, "proposiciones de procesos que dan origen a los fenómenos por explicar como resultado de su operar, y son aceptadas como tales en la comunidad de los científicos en tanto satisfacen otras condiciones, el criterio de validación de las explicaciones científicas que esta misma comunidad ha establecido."<sup>84</sup>

Si lo fundamental aquí es el tema de la aceptación, y por consiguiente de la pertinencia del criterio de validación, no se requiere contar con el supuesto de la existencia de un mundo de objetos independientes de nosotros -nótese que no se está diciendo que no existan-. La única condición sería una comunidad de observadores que generan afirmaciones que tienen validez, en el sentido descrito más arriba.

Lo importante en este contexto es el rol del criterio de validación aludido. Porque tal criterio tiene que ver más con el aspecto de desarrollo de los argumentos o, si se quiere, de exposición del mecanismo generativo que con otras formas de resolución o acuerdo.

No están muy lejos, por ende, aquellos autores que desean articular esta postura de Maturana con planteamientos postempiristas en teoría de la ciencia. De hecho, no resulta en modo alguno

---

<sup>83</sup> Maturana, H. y Varela, F. (1993) p. 14.

<sup>84</sup> Maturana, H. (1992) p. 155.

problemático introducir la discusión acerca de la dinámica de funcionamiento de los paradigmas con el tema del criterio de validación.

Pero Maturana va más lejos aún, pues al sostener la similitud de estrategias de renovación de un consenso en la vida cotidiana y la ciencia, y al ser consecuente con su planteamiento, debe admitir que las explicaciones científicas no deben su aceptación a su valor explicativo, sino a la emoción que mueve a los demás a consensuar en un dominio distinto. La explicación novedosa de un fenómeno -aporte a la ciencia-, supondría, entonces, una reformulación que sólo tiene aceptación en la dinámica emocional de una comunidad de científicos "seducida" por ese mecanismo generativo.

Es en realidad poco probable sostener que el avance del conocimiento científico sea determinado exclusivamente por las dinámicas emocionales de los miembros de una comunidad científica definida. Y si esa hipótesis fuera acertada, aún Maturana nos debe una explicación acerca de cómo es ello posible para ciertas explicaciones, y no para otras. En definitiva debería poder responder, por lo menos, a la siguiente interrogante: ¿qué hace a una explicación, en sí, ser más aceptable que otra en el seno de una comunidad científica?

Sin embargo en este contexto se desprende una consecuencia fundamental de los planteamientos de Maturana, pues si bien resulta difícil dar una explicación de la resolución de las dinámicas disonantes al interior de la ciencia desde su perspectiva, sí queda claro que el traslado de problemas tratados clásicamente en el espacio de las ontologías del ser, al espacio de las ontologías constitutivas incorpora un enfoque que todavía es menester desarrollar en sus rasgos básicos.

Baste para nuestro propósitos los alcances realizados al tema del quehacer científico en Maturana, porque esos elementos más los desarrollados con anterioridad, sirven a nuestro objetivo de ilustrar dos principios críticos que se desprenden de las reformulaciones que el autor ha realizado respecto al fenómeno de lo humano desde la biología.

### **Crítica del principio de racionalidad en el espacio explicativo del observador.**

La tesis del autor respecto a los seres vivos y su operatoria tiene como consecuencia directa una teoría del observador. Lo que ocurre en la interacción de medio y unidad es absolutamente irrelevante para la unidad -si, claro está, se encuentra adaptada-. Para Maturana la conducta es una apreciación de un observador, y la emoción es también una apreciación del observador. El que éste, al tener acceso a la dinámica externa de la unidad y a la dinámica del medio pueda establecer las correlaciones que desee no tiene ningún valor explicativo para entender la fenomenología de los seres vivos.

De tal modo, la utilización de la categoría racionalidad, especialmente la racionalidad de fines, no tendría en este campo sentido alguno, pues es nada más que el constructo de un observador externo que no explica nada acerca de la operatoria de quien se predica el atributo, o a partir de quien se concibe un modelo. La noción de racionalidad queda circunscrita, tal como las de finalidad, función, desarrollo y otras propias de nuestro vocabulario especializado, al dominio de las descripciones que realiza un observador. El que el observador pretenda esclarecer un dominio distinto al descriptivo, que es en este caso el dominio en el que se está moviendo, es una cuestión que para Maturana no tiene solución, dado que la pretensión de conocimiento total que esta estrategia comportaría es imposible, "el observador en cuanto tal necesariamente permanece en un dominio descriptivo, vale decir, en un dominio cognoscitivo relativo. No es posible ninguna descripción de una realidad absoluta. Tal descripción requeriría una

interacción con lo absoluto por describir, pero la representación que surgiría de semejante interacción necesariamente sería determinada por la organización autopoiética del observador, y no por el agente perturbante. Luego, la realidad cognoscitiva así generada dependería inevitablemente del conocedor, y sería relativa a él."<sup>85</sup>

Si volvemos a Schutz en este punto, podríamos pensar en que prácticamente no existen diferencias entre ambos autores dado que ninguno de los dos ha querido utilizar la categoría de racionalidad para caracterizar a los individuos en sus comportamiento cotidianos. Pero esta apreciación primera puede conducir a engaño, porque Schutz se remite a descartar que la racionalidad de fines sea una peculiaridad del sujeto que se conduce en la vida diaria, mostrando al mismo tiempo, que su comportamiento - fundamentalmente irracional- puede evaluarse conforme a esa racionalidad. De ello se desprende que el autor se remita a juzgar el nivel de madurez científica de una disciplina conforme a la elaboración de modelos en base a la racionalidad de fines de que ella es capaz.

Schutz niega la posibilidad de otras racionalidades y, al hacerlo, sucumbe al esfuerzo de inducir la fenomenología social que puede dar origen a ellas. Por el contrario, Maturana ha realizado un esfuerzo por caracterizar lo humano a partir de lo biológico, y una vez que piensa haber realizado esto a cabalidad, considera que la categoría de racionalidad como categoría explicativa es prescindible, relegándola al dominio descriptivo de un observador, un observador que bien puede ser el cientista social.

Ambos autores llegan a conclusiones distintas porque en definitiva sus concepciones del fenómeno social son diferentes: uno pretende evaluar la irracionalidad del accionar humano cotidiano, desde modelos de acción contruídos con apego a la más estricta racionalidad de fines; mientras el otro insiste en que lo racional de la acción únicamente encuentra explicación en su dinámica originaria: la emocional. Lo emocional en Schutz, sobra mencionarlo, no es susceptible de entendimiento, pues cae dentro de la irracionalidad y, por lo tanto, lo emocional es entendido siempre como una dinámica parcialmente racional del acontecer de la acción social.

Si bien lo racional no cuenta como atributo humano para ninguno de los dos autores, Maturana ha intentado entrever el rol de la razón en relación a la emoción, pero ello no corresponde ya al espacio de las descripciones, sino al de la interacción social: al espacio de las comunicaciones.

### **Crítica del concepto de racionalidad en el espacio comunicativo.**

Otro tanto ocurre con la desvalorización de la razón en el espacio comunicativo o, para ponerlo en sus términos, en el explicar. Maturana no invalida el rol de las razones, de los argumentos, en el espacio social y en el vital proceso de renovar la dinámica social mediante el ejercicio de la argumentación. Pero en su propuesta tal ejercicio no resulta determinante para renovar la confianza o consenso roto a nivel de la experiencia. Más aún, a la hora de buscar un fundamento que definitivamente de cuenta del restablecimiento la razón deviene en traba. La única dinámica capaz de restablecer el consenso social para nuestro autor es el vivir la emoción que lo funda, la aceptación de un otro como legítimo otro en la convivencia, y esa generación de un espacio nuevo sólo es posible desde la emoción.

---

<sup>85</sup>

Maturana, H. y Varela, F. (1972) p. 92.

Pero veámos que cuando el crucial tema de la disonancia se pone en relación con el ámbito científico, la cuestión acerca del rol que a la emoción le cabe es, al menos, discutible. Lo que el autor nos muestra, empero, tiene que ver con la idea reguladora de la "aceptación de un criterio de validación", y queda por explicar aún si la seducción es la única fórmula de resolución para ese espacio accional.

Por todo esto es atendible que el autor pueda realizar dos cuestiones que ya revisamos: por una parte, restringir lo social a un tipo de dinámica humana poco frecuente y, por otra, plantear una propuesta explicativa respecto al proceso que desvirtúa al fenómeno social. En ese ejercicio, Maturana más que renovar un planteamiento que permita reescribir la sociología, está dando cuenta de un viejo tema en nuestra tradición sociológica que tiene que ver con la unidimensionalidad de la racionalidad. En esa línea de discusión creemos que el autor entrega valiosos aportes para proseguir y desarrollar esa dimensión crítica de la sociología que se dirige en contra de una racionalidad restrictiva. Y proseguir, tiene aquí el sentido de un renovar, pues la discusión de esa sociología, como posibilidad teórica tiene todavía que darse en el ámbito de un nuevo escenario, el escenario que originan las ontologías de orden constitutivo.

## CAPITULO IV

### NIKLAS LUHMANN: CRITICA Y SUPERACION DEL ANCLAJE ACCIONAL DE LA RACIONALIDAD.

A través de la articulación de una serie de planteamientos de distintas áreas del conocimiento contemporáneo, el destacado sociólogo alemán Niklas Luhmann ha pretendido fundar, a partir de una radicalización del análisis funcional, una ambiciosa alternativa teórico conceptual en la perspectiva de erigirse en un pensamiento capaz de hacer frente al mayor nivel de complejidad de las sociedades modernas.

La elaboración de una crítica radical del entendimiento de la racionalidad de fines en el tradicional marco de la acción, constituye uno de los pilares fundamentales de su propuesta de teoría de los sistemas sociales y, específicamente, de teoría de la sociedad. En este sentido, si se mira desde una perspectiva más general, es posible considerar que Luhmann está mucho más cerca de la teoría crítica de la que pretende escapar con su planteamiento teórico alternativo. No sin razón puede Richard Munch sostener que algunos desarrollos más recientes de los planteamientos de Luhmann realizados por dos de sus más importantes seguidores, han culminado por coincidir, en cierto sentido, con los diagnósticos de la clásica teoría crítica de la sociedad.<sup>86</sup>

Al igual que en el capítulo anterior, nos apoyamos en el esquema general abstraído de las formulaciones de Schutz para tratar el problema de la racionalidad. Pero a diferencia de la estructura del trabajo desarrollado con Habermas, respecto a Luhmann hemos de evitar un rodeo y procederemos en consecuencia de forma bastante más directa dado que, como se mencionaba, el problema -y cuestionamiento- de la racionalidad de fines en sus fundamentos ontológicos, esta a la base de los inicios de la empresa intelectual del autor y posee, a su vez, importantes implicancias para sus elaboraciones conceptuales posteriores en el campo de su propuesta sociológica general.

Con apoyo en ese supuesto nos concentraremos, en primer lugar, en los problemas que originaron la preocupación de Luhmann por comprender la lógica de las críticas de que era objeto el estructural-funcionalismo de Parsons y la salida que propone con objeto de potenciar el análisis funcional.

En segundo término, nos abocaremos a la tarea de describir los principales hitos que desarrolla el autor en cuanto a la justificación de la necesidad de una teoría del sistema social, como superación de la teoría de la acción. Para exponer este punto seguiremos la discusión que el autor desarrolla acerca del tema de la racionalidad en dos contextos distintos, pero que pueden ser entendidos como complementarios: por un lado frente al problema y las limitaciones del entendimiento de la acción en términos causales y, por otro, frente a la problemática identificación entre el modelo de la racionalidad de fines y el modelo de la dominación burocrática en Max Weber.

Una vez expuestos los ejes básicos de que parte Luhmann para la estructuración de su teoría de los sistemas sociales, procederemos a mostrar la situación de la racionalidad en el plano del entendimiento que acerca de lo social tiene el autor. La dificultad y complejidad de las formulaciones de Luhmann no

---

<sup>86</sup> Munch, R. (1993) pp. 51 a 61.

nos permitirían caracterizar en profundidad los aspectos filosóficos que están detrás de sus consideraciones, pero basta para nuestro objetivo ilustrar de que modo, para llegar a la concepción de sistemas sociales, el autor ha debido trocar no sólo la consideración de la racionalidad de fines, sino también el sentido mismo de la racionalidad como fundamento de normatividad.

Finalmente, estaremos en posición de discutir los lineamientos sociológicos que el autor propugna y, en especial, que relación guardaría una sociología concebida en términos sistémicos con la idea de ciencia. De interesantes perspectivas resultará exponer este asunto a la luz de la tensión entre la sociología entendida como ilustración y la sociología entendida como autoobservación de la sociedad.

De acuerdo a la naturaleza de los puntos indicados, este capítulo se compone de cuatro acápites:

- 1.- El origen del funcionalismo estructural de Luhmann: la tensión entre complejidad e indeterminación de la acción, y lógica causal.
- 2.- De la racionalidad de la acción a la racionalidad de sistemas.
- 3.- Teoría de sistemas y fenómeno social: la racionalidad como estrategia de reducción de complejidad.
- 4.- La tarea del sociólogo: entre ilustración y autoobservación.

## 1.- El origen del funcionalismo estructural de Luhmann: la tensión entre complejidad e indeterminación de la acción, y lógica causal.

Contrariamente a lo que podría suponerse, el problema básico con el que Luhmann se enfrenta a las críticas que hacia fines de los cincuenta y comienzos de los sesenta se dirigían al funcionalismo parsoniano, no es de carácter teórico, sino metodológico, es decir, de procedimiento. El asunto se le aparecía al autor de la siguiente forma: las críticas que se desarrollaban en contra del estructural-funcionalismo basaban su fortaleza en una consideración anticipada de la lógica del método causal clásico. El punto de partida del autor es preguntarse cuál es el status de dichas críticas. Su tesis era que cuando éstas estaban referidas al problema de la justificación de las causas finales, sólo eran atingentes a la consideración de un método funcional que se encontraba preso de un concepto causal ontológico tradicional, ya sea de arraigambre teleológica o mecánica.

De acuerdo a Luhmann en las ciencias sociales el concepto de función había sido siempre asociado a una especie de efecto que quedaba, de esta forma, subordinado al esquema de las ciencias causales. En ese esquema surge el problema del fin, porque en verdad ya no resulta muy claro poder distinguir "el fin, de otras consecuencias de la acción. Con esto, como es evidente, se está haciendo alusión al problema de la predicción en el ámbito de las ciencias sociales. En opinión del autor, por este hecho se logra explicar que parte éstas hayan desarrollado un concepto de función libre de todo fin como consecuencia de la influencia de las concepciones biologicistas.

El punto es que cuando a la idea de función se le quería entender desde el punto de vista de las relaciones causales resultaba clara su incapacidad explicativa, pues "no es posible explicar sin más las causas por sus efectos y por lo tanto, la función de una acción, vista como efecto, dista mucho de ser motivo suficiente que explique la existencia efectiva de dicha acción o permita una predicción."<sup>87</sup> Por esta razón se explica Luhmann que la estrategia inmediata de los funcionalistas haya sido el intentar estimar de modo más acabado los efectos con los cuales relaciona sus funciones. La idea de "necesidad" de Malinowski, la de "equilibrio" de Parsons e incluso el concepto de "reciprocidad funcional" de Gouldner se inscriben, en la perspectiva del autor, en esa línea de resolución.

Luhmann quiere desarrollar una estrategia para hacer frente a ese problema, pero no ya en la búsqueda de esquemas ad hoc que le permitan a la lógica funcional equipararse a la causal. Al autor le resulta, por el contrario, perfectamente factible formular el sentido del análisis funcional con independencia de las reglas de la lógica causal tradicional que se centra en el establecimiento de nexos entre causas y efectos.

Lo que el autor llama método funcional es una estrategia que se desprende de la infructuosa tarea de adaptarse al esquema causa-efecto, al constituirse la equivalencia funcional como un principio metódico independiente. Lo que el análisis funcional propiciaría sería la comparabilidad de una variedad de hechos. Articula efectos aislados a un punto de vista definido en términos abstractos haciendo posible vislumbrar otras posibilidades de solución. Como el sentido del análisis funcional radica en la apertura de un ámbito de comparación, ya "no importa una relación legítima o más o menos probable entre determinadas causas y determinados efectos, sino la verificación de la equivalencia funcional de varias causas posibles desde



el punto de vista de un efecto problemático.<sup>88</sup> En virtud de ello, prosigue Luhmann, la función no corresponde a un efecto que haya de producirse, sino a un esquema ordenador que articula un ámbito de comparación de efectos (o causas) equivalentes.

El que el análisis funcional adquiera las propiedades de un método específico para la investigación en el ámbito social, exige ciertas respuestas que el autor intenta desarrollar en sus primeros escritos. Cuestiones como la definición de criterios para la obtención de la unidad problema que propicia el ámbito de comparación, o bien, el tema de qué ocurre en relación a niveles de ordenamiento remiten a problemas que, según Luhmann, es menester alumbrar con ayuda de teorías. En este trabajo nos importa destacar otro aspecto de la estrategia del autor. Este dice relación con la pregunta de por qué el análisis funcional resulta igual o más pertinente para el estudio de la realidad social que los esquemas basados en la lógica causal. Al respecto, permítasenos recomponer algunos hitos que están a la base de esta hipótesis y que, a la vez, constituyen parte del origen de la emergencia y pertinencia de tal procedimiento:

a) A nuestro entender para Luhmann la propuesta del análisis funcional surge de un problema histórico, y no de un esfuerzo alternativo que venga dado por la naturaleza del objeto de estudio. El autor parte de la premisa histórica que origina el problema de la indeterminación en la edad moderna. Esa trampa es a la que de algún modo quiere hacer frente la idea del análisis de las equivalencias funcionales. El establecimiento de relaciones causa-efecto no conduce por sí mismo a la justificación de la exclusión de todas las demás causas involucradas, ni de otros efectos. El problema de la indeterminación es resuelto aquí por la misma posibilidad de comparabilidad a que da origen la formulación de un problema. Los logros a los que se encamina el método tienen que ver con la factibilidad de comparación entre causas o entre efectos.

b) Esta propuesta rompe con todo punto de partida rígido, con los constantes ontológicos tradicionales, dado que al método de las equivalencias no le interesa el ser en términos de constantes, indica Luhmann, sino por el contrario, las posibilidades de variación de variables en el ámbito de entornos complejos. ¿Significa esto que el método queda librado al infinito? no, responde el autor, ese mismo argumento permanece todavía en la lógica causal, mientras que el objetivo central del método de que se trata es "fundamentar precisamente la posibilidad de que algo pueda ser y también no ser, de que algo es reemplazable."<sup>89</sup> La investigación de los valores-elementos de sustitución en este esquema explicativo son, por cierto, materia de conocimiento empírico.

c) Tales ideas tienen en principio una importante relación con los tradicionales problemas a que ha de hacer frente la ciencia social. Porque mientras la vigencia del esquema causal clásico requiere de presupuestos ontológicos para validarse, el análisis funcional subsume a tal esquema y emplea la misma lógica de la explicación causal de la acción para su sentido en relación a otras posibilidades. Según Luhmann sólo este tipo de explicación hace frente abiertamente a todos aquellos problemas críticos que caracterizan a las ciencias sociales: relación entre actor y observador científico, libertad de acción, y el tema de las expectativas normativas de conducta. Las disciplinas científicas del ámbito social "no pueden explicar el hacer del hombre sin considerar su comprensión de la situación y el sentido pretendido de la acción. Sin embargo, el experimentar del actor rara vez es racional. Sólo pocas acciones de la vida

---

<sup>88</sup> Ibídem. p. 19.

<sup>89</sup> Ibídem. p. 23.

acp rara vez racional

cotidiana se ejecutan con consciencia de que son resultado de un efecto... (por ello puede señalarse que) el método funcional es compatible con la libertad de acción, más aún la condiciona."<sup>90</sup>

Si bien el análisis funcional pretende erigirse en alternativa a la lógica causal tradicional, debe idear una respuesta que procure hacer frente a los problemas de la indeterminación y, sobre todo, a la posibilidad de predicción. Luhmann no presenta una alternativa a esos dos problemas, propone su trascendencia, un cambio de plano. Dado que para él todo análisis funcional se dirige de acuerdo con problemas de estabilización como elementos orientadores, la explicación funcional de las acciones evidencia que éstas, dentro de la red de otras posibilidades que se originan en la apertura del ámbito de comparabilidad exigen siempre estabilización, pero lejos de concebirse esto como una relación invariable de causas y efectos, tiene correspondencia con la cuestión de las expectativas comunes. Algo a lo que hemos de referirnos con mayor detalle más adelante.

No es casualidad que para Luhmann tras el problema de la complejidad a que hace referencia la interpretación funcional, se evidencie la función del establecimiento de expectativas comunes. Esta consistiría en la reducción de posibilidades infinitas a estructuras determinadas, a decursos típicos de conducta, o bien a orientaciones relativamente estables. Son los sistemas que han alcanzado una relativa estabilidad los que se desarrollan en relación a un ambiente inestable. Únicamente por medio de la estabilización de relaciones de expectativas consistentes y capaces de acuerdo, se forman sistemas sociales de acción susceptibles de identificación. Como tendremos ocasión de ver, esta identidad consiste en definitiva en la mantención de una cierta invariabilidad frente a un medio siempre más complejo.

---

<sup>90</sup>

Ibídem. p. 45.

*Ilustración sociológica*

## 2.- De la racionalidad de la acción a la racionalidad de los sistemas.

Con ocasión de la exposición de las consideraciones de Schutz pudimos ver que aún partiendo de una perspectiva monádica, el autor concluía que la acción racional no podía ser entendida como acción unitaria, sino que el nivel de complejidad de los requisitos cognitivos y del mutuo encuentro de expectativas entre dos sujetos hacía necesario pensar -siguiendo a Parsons- en la idea de "sistema de actos racionales".

Niklas Luhmann desconfió desde un comienzo de la idea que el modelo de acción unitaria, entendida como acción racional con arreglo a fines, fuera capaz de dar cuenta de lo social como fenómeno específico. El esquema estructural funcional de Parsons, tampoco otorgaba un punto de vista lo suficientemente abstracto y capaz de hacer frente a lo social: había que concentrarse más en la búsqueda de las estructuras que dieran cuenta de las funciones que de la investigación de la función misma. En ese esquema, no se podía problematizar la función de construcción de sistemas, razón por la cual el enfoque resultaba fácil presa de la crítica respecto a su dificultad para explicar los procesos de cambio social.

La crítica que el autor emprende a la racionalidad de fines como esquema heurístico para la comprensión de la acción social tiene una doble implicancia:

- a) Por una parte, pretende hacer frente a la incapacidad de las concepciones ontológicas de entender la acción de modo previo;
- b) Por otra, propone el abandono del esquema explicativo de la racionalidad en el ámbito de la acción y sustenta la necesidad de trasladarlo al contexto de la teoría de los sistemas sociales.

Ambas estrategias están inextricablemente ligadas y tienen su origen en un planteamiento acerca del devenir de la sociedad moderna que complementa la noción expuesta en el acápite anterior. El punto de partida para explicar tales ideas está en la consideración del aumento de la complejidad de las sociedades contemporáneas. El problema de la indeterminación al que ya se ha aludido tiene su origen en el paulatino incremento de niveles de complejidad de la sociedad moderna, de modo que ya el hacer frente a esa complejidad remite a problemas y no a fenómenos: la improbabilidad es el umbral que tienen que traspasar los sistemas si desean estabilizarse en torno a una identidad que, si es lograda, refleja una relación de diferencia entre el orden sistémico y el medio circundante. La estabilización sistémica remite a un esfuerzo de selectividad de los sistemas porque las posibilidades del ambiente son siempre más que las posibilidades que son capaces de actualizarse en dicho proceso, "el futuro ya no está obstruido por fines previamente dados y verdaderos, sino que está abierto hasta la infinitud, contiene más posibilidades de las que pueden ser actualizadas"<sup>91</sup>

Cuando tengamos oportunidad de exponer la emergencia de los sistemas sociales, estas consideraciones que en abstracto parecen difícilmente asibles, tomarán una orientación algo más concreta. Por el momento sólo intentamos mostrar los principales hitos argumentativos que entrega el autor para dar cuenta de la insuficiencia del esquema de la racionalidad de fines en el eje accional y la necesidad

<sup>91</sup> Ibídem. p. 23.

de pasar al entendimiento de la racionalidad en el plano de los sistemas. Procuramos ilustrar este paso desde dos puntos de vista complementarios y acotados:

- a) Por un lado, a partir de la crítica que el autor realiza en torno al tema de la especificación de los fines de la acción, y
- b) Por otra parte, haciendo frente a los problemas que se siguen de la consideración del concepto de acción racional en Weber en tanto base para el entendimiento del fenómeno burocrático como instrumento de la dominación racional.

En cuanto al primer punto, el centro de las preocupaciones epistemológicas de Luhmann está -en este contexto- orientado a mostrar la incapacidad del esquema causal medios-fines, para explicar la acción. Para comenzar, el autor está consciente del descrédito que sufre este tipo de interpretación causal cuando se intenta justificar desde un punto de vista trascendental, pero le quedan dudas acerca de la capacidad de las ciencias sociales de criticar y superar esa lógica explicativa. Le merece reparos el que el esquema perviva a pesar de las contundentes críticas de que ha sido objeto, y de la evidencia de un mundo en que la idea de verdad no puede ya venir defendida por consideraciones finales. Por estas razones el autor se centra en el esquema de la racionalidad de fines y acomete una crítica radical que permitiría superar el bajo potencial explicativo de las ciencias sociales que continúan intentando dar razón de sus hallazgos en la marco tal esquema.

Ello se realiza con el evidente propósito de desacreditar el trasfondo ontológico que le da sustento al esquema. De este modo la pregunta a que ha de hacer frente el autor es ¿por qué razón podría el esquema de los fines haber perdido su capacidad de explicar la acción en un sentido ontológico? Esta pregunta nos remite nuevamente a una fundamentación que debe poseer un carácter histórico, pues no de otra forma puede comprenderse que Luhmann encuentre en ciertos aspectos evolutivos de la sociedad moderna las evidencias para la crítica de esta interpretación. Para el autor son las exigencias metódicas de las ciencias modernas las que en definitiva "han desacreditado la veritatividad que antaño poseían los fines en su condición ontológica. La limitación de las posibilidades veritativas a objetos que pueden ser determinados con certeza intersubjetiva conduce a la subjetivización de los fines."<sup>92</sup>

Este argumento, a nuestro juicio, se torna central como pieza teórica para el enfoque sociológico que el autor quiere proponernos, pues la pérdida de validez común acerca de objetos (mundo), hace que ahora sólo puedan ser determinados de acuerdo a la certeza intersubjetiva.<sup>93</sup> En consecuencia, prosigue el autor, si en el plano del encuentro social, intersubjetivo, los fines guardan una relación particular con los sujetos y puedo yo escoger mis fines, los otros están de igual modo en posición de hacerlo con los propios. En consecuencia, "ya no existe garantía alguna de que esos otros actúen dentro de unos marcos conocidos y en los que se puede confiar, ni tampoco de que no alteren de súbito sus fundamentos de acción, en tanto que yo procedo a tomar una decisión. No es sólo que uno haya de temer estulticia y perversidad en los demás y precaverse ante ellas; es el otro hombre, precisamente él, lo que se convierte

<sup>92</sup> Luhmann, N. (1983) p. 21.

<sup>93</sup> "La verdad se halla ligada a la transmisión de sentido bajo determinadas condiciones restrictivas de certeza intersubjetiva. Verdadero es todo sentido al que nadie puede negar reconocimiento sin excluirse de la comunidad de los individuos razonables que experimentan el mundo real." Luhmann, N. (1973) p. 175.

en problema. De esta manera aflora una dimensión enteramente nueva de la complejidad. La pérdida de verdad teleológica común (racionalidad), la subjetivización del establecimiento de los fines hace consciente al otro hombre en su condición de libre alter ego... Con esta nueva complejidad se transforma el sentido de la racionalidad en un modo apenas percibido.<sup>94</sup> La racionalidad deja de ser entendida como un despliegue de esencia alguna. De acuerdo a Luhmann racionalidad y reducción de complejidad se sitúan en un mismo plano. De esta provocativa tesis desprende el autor la tarea de que hay que transformar el concepto de lo racional, que clásicamente era entendido como teleológicamente orientado, en una noción más compleja y comprensiva de racionalidad: la racionalidad sistémica. El sentido de esta racionalidad vendría delimitado por el problema de la indeterminación y, más concretamente, de la complejidad.

Para ilustrar este paso el autor ha emprendido una sólida crítica del esquema fin/medios en el ámbito accional. Según su postura la pervivencia de tal esquema se debe a la idea, ya suficientemente criticada más no del todo desechada, de que ese esquema es incapaz de develar una esencia previa de la acción. Para hacer frente a este mito el autor procede a enfrentar las siguientes interrogantes por separado:

- a) ¿Qué sentido tiene interpretar la unidad vivencial, natural y cotidiana de la acción en términos causales determinando causas y efectos?
- b) ¿Qué sentido tiene caracterizar a ciertos efectos -pero no a la totalidad de ellos- de la acción como fines, pero a otros como medios?

La separación de ambas preguntas llevan al autor a la elaboración de una estrategia explicativa: separar esquema causal de orden axiológico. Esto sirve al propósito posterior más amplio, en directa consecuencia con su lógica de análisis funcional, de aclarar la función que el establecimiento de fines estaría cumpliendo en relación a estos dos ámbitos.

De acuerdo al autor, para los seres humanos los valores son la estrategia primera, más no suficiente, de reducción de la infinitud. "Reconducidos a la forma elemental del vivenciar, los valores son expectativas, si bien interpretadas, generalizadas y abstraídas en determinada forma, que están en condiciones de estructurar el horizonte de acción con miras a soluciones racionales de los problemas planteados."<sup>95</sup> El problema es que cuando las acciones concretas son entendidas de modo causal, la orientación por valores resulta insuficiente. La acción requeriría, en este caso, de apoyos adicionales para la decisión. Para el autor tales apoyos consisten:

- a) Por un lado en el postulado de un ordenamiento transitivo de los valores, y
- b) Por otro, en el propio esquema de medios/fin.

---

<sup>94</sup> Ibidem. p. 16.

<sup>95</sup> Ibidem. p. 36.

Ambas estrategias sirven al propósito de iluminar y posibilitar la decisión de sujetos actuantes, al permitir la condensación de información relevante. De este modo, en un sentido más general ambas alternativas pueden ser entendidas como equivalentes desde el punto de vista de su función. El problema es que ambas estrategias no son fundamentables y adolecen de serios problemas a la hora de ser utilizadas con propósitos de explicación

La idea de un orden valórico transitivo no poseería, de acuerdo a Luhmann, valor de verdad alguno, porque implica rigidez. Esta radicaría en que las preferencias de elección se encontrarían prefijadas con independencia de los contextos y oportunidades. La flexibilidad propia de la acción se vería de este modo estrangulada por un procedimiento que no es más que una fórmula para absorber la inseguridad respecto a la conducción en el mundo.

El establecimiento de fines y la idea de asignación de medios a ese fin representa un estrechamiento de la amplitud axiológica, en el sentido de una neutralización parcial de las consecuencias valorativas de la acción. En ese sentido, la rigidez del esquema se análoga con la idea de rigidez axiológica derivada del postulado de la transitividad.

Para Luhmann no tendría sentido seguir buscando la fundamentación última de los fines, pues en definitiva, con ello se ponen en contradicción la búsqueda de un orden axiológico común con la flexibilidad del accionar. Al desarrollar el problema de los fines no en el plano de las relaciones causales, en donde tienen una limitada función de orientación, sino en el marco de la lógica comparativa abierta por el análisis funcional, Luhmann puede sostener que "el atributo funcionalmente característico del concepto de fin reside en su doble posición mediadora en el contexto causal y en el axiológico."<sup>96</sup> Esta consideración remite a una exigencia de cambio de plano, "ni la verdad de los fines, ciertamente, ni su necesidad, como lo entendía la filosofía escolástica, pero sí la función del establecimiento, pueden entenderse como reducción de la infinitud. Esta función no se puede explicar plenamente en una teoría de la acción, sino que presupone una teoría de los sistemas de acción."<sup>97</sup>

El que la interpretación causal de la acción sea entendida en términos de la generación de un efecto no indica la producción de ningún hecho dado. El esquema medios/fines no es más que un esquema lógico ordenador. La potencia de ese orden sirve, a juicio de Luhmann, al descubrimiento de alternativas y no a la representación de un acto unitario y unívoco: la idea del comparar se levanta por sobre la idea del percibir. Sólo que al plantear en estos términos el asunto la idea de establecimiento de fines remite al tema de la construcción sistémica, pues los límites ya no pueden venir dados y mantenerse por la mera consideración de ciertos puntos de vista, entre los que cabe dar primacía a los valores, sino por el proceso mismo de establecimiento de ellos.

Nuestro segundo punto dice relación con la mirada del autor a la clásica identificación weberiana de acción racional y dominación burocrática.

Para comprender las implicancias que posee el desarrollo de la moderna burocracia en Max Weber hay que remitirse, como es evidente, a sus conceptos de acción y, específicamente, a la idea de racionalización conforme a la lógica de la racionalidad de fines. A Luhmann le parece sospechoso que

---

<sup>96</sup> Ibidem. p. 47.

<sup>97</sup> Ibidem. p. 46.

Weber sostenga que la burocracia moderna es un instrumento de la dominación racional, porque existirían ciertos supuestos a la base de esta equiparación que tienen que ver con el entendimiento de la racionalidad de la acción como racionalidad de fines y esto, a juicio del autor, posee un débil asidero teórico. En efecto señala Luhmann, Weber construyó su tipología no en la forma de una teóricamente segura clasificación, sino más bien basada en "el uso libre de la oposición entre las orientaciones tradicional, emocional y racional."<sup>98</sup>

Las presuposiciones de Weber que sustentan esa identificación devienen problemáticas por una poco precisa distinción entre racionalidad medios/fines y racionalidad de valores. La falencia de esa distinción no le permite a Weber, a juicio de Luhmann, dar cuenta efectiva de la estructura de la acción racional. Weber llama a una acción como racional en términos de medios y fines cuando su motivación liga ciertos medios para el logro de ciertos fines deseados y previamente estipulados. Una conducta es racional con arreglo a valores cuando estos son apreciados en sí mismos, con independencia de las consecuencias de la acción. Para dilucidar esta distinción, señala Luhmann, Weber enfatiza que aún la decisión en torno a un fin puede tener una motivación racional de acuerdo a valores. Esta distinción "asume que no todas las acciones están orientadas hacia fines y no todos los fines son racionales con arreglo a valores sino que varios de ellos son determinados afectiva o tradicionalmente... La estructura de la acción racional tiene que ver con el hecho que el agente interprete su acción causalmente. El actor entienden que está llevando a cabo un efecto específico y selecciona alguna causa (la acción misma) o efecto (el fin procurado) de acuerdo a valores dados."<sup>99</sup>

De esta forma nos volvemos a encontrar, desde otro punto de vista, con el problema del esquema causal y el esquema axiológico. Para el autor, en este contexto, la interpretación causal y el orden de valores están interrelacionados y a partir de esa interrelación constituyen la estructura de la acción racional.

Puesto que la burocracia es un fenómeno que remite a una instancia organizacional concreta, el autor utiliza este punto de partida para mostrar la insuficiencia del esquema medios/fines, para ilustrar la constitución de órdenes organizacionales. Según el autor entender la racionalidad en el plano individual no es equivalente a entenderla en el plano de los sistemas sociales, porque simplemente la racionalidad de los sistemas sociales -de los cuales la organización es, por cierto, un fenómeno paradigmático- no puede ser asegurada por la mera orientación racional de sus participantes. La primera "presupone nuevas combinaciones de sentido quizás aún nuevas categorías de entendimiento que van más allá del sistema mismo."<sup>100</sup>

De acuerdo al autor, Weber comparte el error de la teoría clásica de la organización en el sentido que hacen uso de la orientación medios/fines como salida a la idea del mando y la legitimidad de la dominación. En la lectura de Luhmann esto haría aparecer los procesos de construcción de sistemas como procesos puramente internos de organización sistémica. El punto es que en esta lógica queda desplazado el factor ambiente, aceptando la sospechosa premisa, sustentada por Weber, de que "puede existir sólo

---

<sup>98</sup> Luhmann, N. (1982) p. 21.

<sup>99</sup> Ibídem. p. 22.

<sup>100</sup> Ibídem. p. 22.

una óptima forma de racionalidad dentro del sistema y que finalmente esta racionalidad interna logra una armoniosa relación con el ambiente. "<sup>101</sup>

De esta suposición derivan una serie de problemas dentro de los que el autor destaca uno concerniente a las estrategias explicativas. Al imponer generalizadamente la lógica de la racionalidad de fines a las organizaciones con prescindencia del ambiente, se están equiparando los modelos: fin/medios de la propia organización, con el de todo/partes, que provendría de la mirada e interpretación sobre su accionar. Sin embargo, sostiene Luhmann, si los fines siguen siendo interpretados de acuerdo a la lógica de la acción, "no pueden fundar sistemas sociales organizados sobre ellos sin quedar expuestos a la cuestión: ¿qué fines?".<sup>102</sup> Y frente a esto es que para Luhmann sobre significación el que este camino propicie la emergencia de una teoría complementaria que logre dar cuenta de ello; una teoría del poder o bien una teoría del consenso. A través de esto se explica el autor que en base a esta errónea interpretación de la racionalidad, surgen enfoques sobre las organizaciones con apoyo en una estrategia o en otra: dirigiendo su atención al tema del poder o la dominación, como algunas teorías sociológicas o politológicas, o bien en el sentido del consenso, cuyos principales exponentes serían las teorías económicas empresariales.

Luhmann piensa que existen una serie de antecedentes críticos en la teoría moderna de la organización que vendrían a desacreditar el modelo medios/fines y, junto a él, el de mando/obediencia como esquemas explicativos pertinentes a ese dominio. Entre otros, nos importa destacar los siguientes hitos apuntados por el autor:

- a) "No todos los fines son instructivos, en el sentido que a partir de ellos puede ser deducidos correctamente unos medios para su logro.
- b) Dado que la significación práctica de la orientación hacia fines es muy variada, el esquema de fines puede ser abiertamente reemplazado por otras formas de racionalización... En definitiva, la distinción weberiana entre racionalidad medios/fines y racionalidad de valores fue entendida como una diferencia entre tipos y no como una relación entre diferentes pero funcionalmente equivalentes modos de racionalización.
- c) El esquema medios/fines no excluye contradicciones en la forma en que una acción es orientada, porque un fin no determina a una acción en sentido unívoco...
- d) En adición a esto es posible equipar una organización con fines directamente contradictorios...
- e) Para que una organización pueda durar y funcionar racionalmente, no es necesario que todos los miembros esten de acuerdo con el fin perseguido por la organización...
- f) En contraste con la acción individual el fin estipulado en los sistemas organizados no es figurativamente el motivo para las acciones de sus miembros.

---

<sup>101</sup> Ibídem. p. 24.

<sup>102</sup> Luhmann, N. (1983) p. 59.



g) El fin perseguido por una organización, aún los fines "últimos" y "más grandes"; pueden ser modificados, reinterpretados o aún completamente alterados, sin que la identidad de la organización tenga que desaparecer y una nueva tenga que ser encontrada...

h) El logro de fines por sí mismos no es garantía de que el sistema organizado sobrevivirá...<sup>103</sup>

En definitiva, de acuerdo a Luhmann, estas objeciones hacen blanco en un modelo de organización entendido simplistamente en donde la organización es un "todo" que se compone de "partes", y en donde la idea del todo se equipara con la de fin, y la de partes con la de medios. De ahí que el esquema de mando haya adquirido una potencia explicativa inusitada. Para el autor ese esquema es incompleto y no permite sino visualizar una estructura organizacional cerrada y ajustada a fines con escaso apego a la realidad de la dinámica organizacional en su referencia al ambiente.

Baste a nuestros objetivos señalar, respecto a este desarrollo, que la idea de fin aplicada a sistemas organizacionales en su acepción accional carece de pertinencia teórica para Luhmann, en tanto identifica el "comportamiento" de los sistemas organizacionales con una dinámica unívoca en extremo sencilla para explicar el decurso de los sistemas sociales organizacionales en su relación con un ambiente social complejo. En definitiva, para enfrentar el status de la racionalidad en las organizaciones, el autor propugna preguntarse por la función de los fines en el ámbito de sistemas sociales organizados, pero al presentar así las cosas, se plantea un cambio de plano en el cual el entendimiento de la racionalidad medios/fines aparece como una forma más de articulación de eventos -para el caso de las organizaciones, dirá Luhmann: las decisiones-. De este modo, "la función cumplida por los fines de una organización es la de combinar distintas estrategias reductoras de la complejidad del ambiente del sistema y así, permitirle a la organización comportarse racionalmente."<sup>104</sup>

---

<sup>103</sup> Luhmann, N. (1982) pp. 26, 27 y 28.

<sup>104</sup> Rodríguez, D. (1986) p. 165.

### 3.- Enfoque sistémico y fenómeno social: la racionalidad como estrategia de reducción de complejidad.

Uno de los fundamentos de la crítica de Luhmann al esquema causal dice relación con el problema de la indeterminación de la acción. Este asunto tenía su origen en la complejidad del mundo. De tal suerte la constitución de los sistemas sociales comporta siempre un esfuerzo de estabilización.

El autor señala que para el problema de la complejidad hay diversos sustitutos conforme a la dimensión de que se trate. El distingue tres: temporal, fáctica -material- y social. En la dimensión social "la complejidad del universo es referida al problema del disenso. No todo lo que otros experimentan, han experimentado o pueden experimentar es problemático para el sistema, sino sólo aquello que se desvía de las opiniones seleccionadas por el sistema. De tal modo, es estructurada la complejidad de la dimensión social desde el punto de vista del disenso posible."<sup>105</sup>

Este disenso, como tuvimos ocasión de revisar, viene determinado por el problema de la subjetivización de los fines, que en el fondo era el punto de partida para entender el sentido de la indeterminación de la acción. En la conceptualización de Luhmann este punto remite al problema de las expectativas, es decir, al problema de la doble contingencia. Pero si ello es el caso, la pregunta que se hacía a Habermas y a Maturana retorna en este contexto, porque al hacer frente al tema de la doble contingencia, Luhmann está intentando dar cuenta de la sociedad como posibilidad, o si se quiere, de cómo es posible la sociedad.<sup>106</sup>

El tema de la doble contingencia en la acepción de Parsons tenía que ver con la problematización de la coincidencia de expectativas entre ego y alter. De ahí que el camino era plantear una construcción auxiliar: como los valores o los marcos normativos en general. En Luhmann, este problema tiene relación con el tema de las expectativas en términos de posibilidades de actualización, pues cada vez que se constituye un sistema significa que se han estabilizado ciertas expectativas dejando otras sin actualizar, pero que permanecen susceptibles de actualización en cuanto el tiempo y la dirección del sistema lo permitan.

De ese modo, el paso siguiente de Luhmann es mostrarnos la naturaleza de la resolución de esa doble contingencia, pues en definitiva este problema es el correlato sistémico social de la complejidad. La constitución de los sistemas sociales requiere de un dispositivo común que garantice su vigencia y que sea, a la vez, capaz de explicar la multiplicidad de encuentros de naturaleza social. En Luhmann, ese dispositivo de selección es el sentido. Pero ¿qué puede significar sentido en este contexto? desde luego no el contenido, ni algo sobre lo que haya que concentrarse en cuanto estrategia metodológica. El sentido no es algo que pueda constituirse en términos monádicos, pues "ningún individuo puede por si solo constituir sentido ni llegar a un experimentar referido al mundo. Solo no podría reducir la complejidad.

doble  
lo otro

<sup>105</sup> Luhmann, N. (1973) p. 155.

<sup>106</sup> En ese sentido, "la eterna pregunta de la sociología, ¿cómo es posible la sociedad?, está íntimamente ligada al problema de la doble contingencia y a mecanismos tales como normas, valores, socialización, etc. cuyo objetivo central es de reducirla. Pero mientras las ciencias sociales han tendido a reconstruir la vida social buscando estructuras constantes y ejes normativos para explicarse el comportamiento colectivo, la conducta puede tomar cursos impredecibles." Arnold, M. y Rodríguez, D. (1991) p. 103.

En el propio experimentar y hacer cada uno debe apoyarse en los efectos de los otros. Pero esto significa que los efectos selectivos deben ser intersubjetivamente transferibles, deben poder transmitir complejidad reducida, sin que la reducción misma deba ser realizada de nuevo."<sup>107</sup>

El sentido es el mecanismo reductor de complejidad de los sistemas sociales por excelencia. Dado que nunca podemos estar seguros de la coincidencia en las expectativas con los demás debido a la complejidad del mundo, el sentido posibilita la actualización de ciertas expectativas. De ese modo, "el sentido sólo se forma en el horizonte del universo como identidad con remisión posible a otras posibilidades. El sentido es selección de posibilidades y así, al mismo tiempo, remisión a otras posibilidades. El origen de la selección, la complejidad reducida, se conserva en el sentido. A pesar de la reducción, el universo se mantiene como dominio de otras posibilidades y no es resumido a lo inmediatamente utilizable. Sólo a través de una selección mediada por el sentido pueden los sistemas sociales constituirse un mundo y en este sentido convertirse en sujetos. Si se problematiza al universo en la forma aquí explicada, como extrema complejidad, también podremos decir; el sentido sirve para la comprensión y reducción de la complejidad universal y sólo a través de ello para la orientación del experimentar y la acción."<sup>108</sup>

El sentido, como estrategia reductora de la complejidad, otorga identidad al sistema, pues en definitiva sólo por medio de él se logra una cierta estabilización de las expectativas de conducta, y "sólo cuando determinadas expectativas de conducta son garantizadas (y no otras) una relación de acción obtiene la estructura sistemática que puede mantener invariable al sistema mismo en su expectación y acción concreta respecto al medio."<sup>109</sup>

Como la identidad de un sistema está ligada a un conjunto de posibilidades actualizables frente a un medio que posee siempre más posibilidades, la identidad es una medida relacional asimétrica de complejidad entre el sistema y su entorno y, en ningún caso, algo que traiga ligado un fundamento ontológico. Tal propuesta puede ser entendida como una interesante proposición, pero poco fecunda dado que se desprende de ella una idea de contingentismo que poco serviría como guía para la investigación de fenómenos sociales. Por ello es importante señalar que los sistemas sociales resuelven sus problemas a través del sentido, por la capacidad reductiva que tiene esta estrategia frente a la virtualidad de expectativas.

De acuerdo a las formulaciones de Luhmann, la idea de contingentismo en las expectativas es, por cierto, limitado. Esto se debe a que los procesos de reducción por medio del sentido, es decir de estructuración/institucionalización permiten operar a los sistemas sociales sin que todo deba ser re-comenzado. Para tales efectos es importante considerar que Luhmann habla incluso de "congruencia de expectativas" y entiende que "en todo sistema social es de esperar una cierta medida de generalización congruente -temporal, fáctica y social- de las expectativas de conducta, simplemente porque la generalización de las expectativas en una de las dimensiones establece la de las demás en una proporción

---

<sup>107</sup> Luhmann, N. (1973) p. 173.

<sup>108</sup> *Ibidem.* p. 146.

<sup>109</sup> *Ibidem.* p. 76.

determinada... En lo esencial, parece haber dos caminos para la generalización congruente: uno la historia y otro la organización.<sup>110</sup>

La historia, porque el pasado siempre ha cumplido un rol de confirmación, tipificación y provisión de consenso a las expectativas. Este alcance no debe perderse, a juicio del autor, dado que representa un valioso "capital de orientación".

La organización como forma de asociación humana, de sistema social específico, sería un equivalente funcional de la historia a decir de Luhmann, pero no puede reemplazarla. La organización tendría la ventaja de fijar el reconocimiento de ciertas expectativas como condición de pertenencia de un sujeto a un sistema organizacional determinado.

En este plano, en que estamos ya en presencia de consideraciones de orden evolutivo -esto es históricas, y no analíticas-, es preciso señalar un último punto que, únicamente de manera tangencial, dice relación con nuestro tema. Se trata de una consideración que el autor se ve obligado a realizar puesto que el aumento de complejidad es entendido como un proceso de orden histórico evolutivo de carácter irreversible. Si hay aumento de complejidad, indica el autor, hay diferenciación funcional de sistemas parciales, por lo tanto las estrategias reductivas son constantemente exigidas desde los diversos entornos cada vez más complejos. De alguna forma los sistemas aprenden a hacer frente a la complejidad de sus entornos. A juicio del autor dos son los mecanismos que a ello contribuyen de manera esencial: la autorreflexividad (empleo de procesos sobre sí mismo) y los medios simbólicamente generalizados de comunicación, asegurando transmisibilidad de efectos de selección ya logrados y consolidados.

La categoría de sistema puede sustentar, a juicio de Luhmann, no sólo un enfoque analítico para determinados ámbitos que puedan ser considerados como sistemas, sino una teoría de "todas las formas de encuentro social." Esta facultad de la noción de sistema, tal cual ha sido aquí esbozada abre entonces la pregunta por sus límites constitutivos.

Los límites de un sistema, al igual que la identidad del mismo, vienen dados por la capacidad del sistema de diferenciarse respecto del medio. Pero si los límites hacen alusión a una relación de diferencia aparecida en un proceso de estructuración, ya no pueden venir determinados por alguna estructura previa, ni por barreras físicas o gráficas. Los límites de un sistema social así entendido ni siquiera pueden ser referidos a características de pertenencia y/o membrecía. Esta idea ha de llevarnos a definir con Luhmann qué constituye a un sistema.

De acuerdo al autor un sistema social debe entenderse "como una relación de sentido de acciones sociales que se remiten unas a otras y que no permiten que se les delimite por acciones de otro sistema."<sup>111</sup> Los sistemas sociales estarían constituidos, a juicio del autor, por acciones efectivas que se vinculan de acuerdo al sentido, pero como las acciones no pueden concatenarse en sistemas a través de su mera realización, ni tampoco en la causalidad de su condicionalidad, se evidencia la idea de estabilización como catalizador de la constitución de los sistemas sociales. Aquí es necesario fundamentar una cuestión que resulta crucial para el planteamiento del autor: la estabilización no se realiza en términos de las acciones, sino en base a las expectativas de éstas. De ahí que la separación entre acción y

---

110      *Ibidem.* p. 163.

111      *Ibidem.* p. 143.

expectativa sea para el autor una de las más importantes condiciones para el análisis funcional de la constitución de un sistema.

De acuerdo a nuestro autor los sistemas sociales se componen de expectativas de conducta, es decir, de expectativas de expectativas. En sus últimos planteamientos, Luhmann afirma abiertamente que los componentes de los sistemas sociales son las comunicaciones. Los hombres en tanto tales, señala el autor, no forman parte del sistema, sino de su ambiente.

Este planteamiento ha concitado parte importante de las críticas a la teoría sociológica de Luhmann. Por nuestra parte pensamos que las críticas apuntan más a la supuesta posición "deshumanizante" de esta propuesta que a las consecuencias teórico-explicativas que de ella se siguen. En efecto, el autor ha propuesto un enfoque que logra acercarse al difícil tema de la indeterminación de la acción. Consecuente con este planteamiento, los individuos son entendidos como parte del ambiente de los sistemas, pues siempre el ambiente posee más posibilidades. ¿No constituye acaso esta indicación un intento por hacerse cargo del "libre albedrío" de nuestras acciones?. Por lo demás, quien utilice como hilo de sus críticas la centralidad del "sistema" por sobre el "ambiente", no sólo incurre en un problema categorial que queda fuera del alcance teórico de la propuesta, sino que soslaya el hecho que el ambiente es tan importante como el sistema, pues el primero es siempre un espacio, por decirlo de este modo, determinante y constitutivo del segundo. La existencia del sistema se funda, precisamente, por sus continuas reacciones frente a la diferencia que reproduce respecto de su ambiente.

Por otra parte, Alejandro Navas ha señalado, a nuestro juicio con razón, que aunque el "desplazamiento del hombre desde el sistema social a su medio ambiente pueda repugnar al sentido común, no hay que olvidar que, al dar este paso, Luhmann no hace más que culminar un desarrollo teórico sociológico que se extiende a lo largo de un siglo y que no es más que el intento de dar respuesta a una de las cuestiones centrales con las que se enfrenta toda sociología.

De una parte, la sociología, que es una disciplina todavía joven en el concierto de las ciencias establecidas, ha tenido desde el principio un comprensible afán por distinguirse y contraponerse a otras ciencias vecinas. Entre estas últimas destacan especialmente la psicología y la antropología, a las que quedaba encomendado el estudio del hombre como tal, que ya no podía, por tanto, constituirse en el objeto de la sociología.

De otra parte, el carácter científico reivindicado apasionadamente por la naciente sociología ha contribuido igualmente al desvanecimiento del hombre como eventual objeto de la ciencia sociológica. El comportamiento del hombre es demasiado imprevisible y no se deja someter fácilmente a leyes y regularidades. Se entiende así que la teoría sociológica haya ido descomponiendo ese complejo entremado que es el individuo, buscando aislar aspectos o dimensiones de la acción humana más asequibles a un estudio objetivo. Como resultado de esa tendencia surge una sucesión de conceptos como los de rol, acción, institución, expectativa de conducta, sistema, que, purificados en la medida de lo posible de elementos subjetivos, se prestan a un estudio sistemático de acuerdo con el modo de trabajar del paradigma científico.<sup>112</sup>

Dado que en el acápite anterior se traza la crítica de Luhmann a la racionalidad de fines en el ámbito accional mostrando sus falencias desde el punto de vista de las organizaciones, y supuesto que a

112

Navas, A. (1989) p. 154.

partir del presente acápite hemos llegado a una sugerente propuesta acerca del individuo respecto a algunos antecedentes conceptuales de la teoría sociológica de Luhmann, poseemos los elementos para preguntarnos, en consecuencia, ¿qué ocurre con la racionalidad en el ámbito de los sistemas sociales de acuerdo a los planteamientos del autor?.

De acuerdo a Luhmann los modelos tradicionales acerca de la racionalidad de la acción se concentraban en explicar diversos medios a partir de un fin determinado de la acción. El problema es que tales teorías no fueron capaces de defender los fines desde los requisitos de verdad estipulados, en general, por la ciencia moderna, porque la ciencia no puede legitimar la abstracción de fines individuales. De ello se sigue, a juicio del autor, que la ciencia no puede postular una racionalidad a partir de la acción aislada, únicamente tiene sentido el hacerlo desde al punto de vista de sistemas más complejos, como racionalidad sistémica. La racionalidad del sistema se basaría en "la estabilización funcional, porque los problemas que el sistema tiene que resolver según la medida de su estructura son utilizables como criterios de referencia para análisis funcionales y para el encauzamiento de procesos de sustitución."<sup>113</sup>

La tarea de la sociología; en consecuencia, deberá ser la redefinición de la racionalidad de la acción como racionalidad de sistemas. De esto modo, concluye Luhmann, "regiría como racional todo experimentar constitutivo de sentido y todo hacer en tanto contribuya a la solución de problemas de sistema y, de tal modo, al mantenimiento de estructuras reductivas en un mundo extremadamente complejo."<sup>114</sup>

La racionalidad de los sistemas deja de ser una condición ontológica para pasar a constiuirse en un perspectiva relacional. El que un sistema se comporte racionalmente en el mundo nada tiene que ver con el alcance de ciertos niveles o metas predefinidos, remite a una medida de estabilización. Desde este punto de vista la racionalidad desaparece como standard evaluativo, porque únicamente puede ser referida a un sistema en la medida en que éste sea capaz de procesar la complejidad.

En un nivel de desarrollo superior de la teoría de sistemas de Luhmann, la racionalidad es tematizada como la posibilidad de un sistema de reintroducir en su interior la diferencia sistema medio ambiente. De este modo un sistema alcanzaría racionalidad en la medida en que se orienta por la diferencia y no por la propia identidad. La racionalidad es mirada por Luhmann, en definitiva, como la reintroducción de la diferencia entre sistema y medio en el sistema y la operación de éste en consecuencia, es decir, el sistema atribuye simultáneamente a esa diferencia significado operativo, probabilidad de conexión y alcance informativo.

Luhmann indica que la racionalidad puede ser concebida como la mayor exigencia de autorreferencia de un sistema. No tiene nada que ver con valores, normas o ideas acerca del comportamiento de los sistemas, pues de ser así ilustra el autor, sólo cabe suponer que hay alguien sosteniendo lo razonable o no de conducirse de acuerdo a esos criterios.

---

<sup>113</sup> Luhmann, N. (1973) p. 89.

<sup>114</sup> Ibídem. p. 122.

En definitiva, "la racionalidad ya no puede ser entendida como la contemplación y el despliegue de la visión del sentido dado previamente, sino que es, por encima de todo, reducción de complejidad."<sup>115</sup>

¿Qué ocurre con la sociología como disciplina con pretensiones de ciencia, una vez que ha sido devaluado el eje normativo-analítico que la racionalidad de fines en el plano accional comportaba?

#### 4.- La ciencia de la sociología: entre ilustración y autoobservación.

De acuerdo a Luhmann la sociología es una disciplina científica. En el contexto de la sociedad actual comparte dicho status con otras disciplinas, producto de la diferenciación horizontal que el sistema científico experimenta.

La ciencia es un sistema funcionalmente diferenciado y, al igual que otros sistemas de la sociedad, opera de forma recursiva y autorreferente a través de una serie de operaciones concretas que, genéricamente, conocemos con el nombre de investigaciones. "En general, puede decirse que el código de la ciencia está especializado en un proceso selectivo de comunicaciones que incluye experiencias de análisis y síntesis, de combinación y descomposición, de igualación y desigualación de aspectos de la realidad fenoménica, en otras palabras, en la ganancia de nuevos conocimientos. En este sentido, la ciencia organiza o reorganiza la experiencia humana; es responsable de una determinada forma de construcción de la realidad y no necesariamente de su acción y transformación."<sup>116</sup>

El código con que opera el sistema científico tiene que ver con la distinción entre lo verdadero y lo no verdadero. El punto es que al ser el sistema autorreferente, es decir, al estar clausurado operacionalmente, tal distinción no remite ya a una noción de verdad trascendente. Como tuvimos ocasión de revisar, la idea de verdad que liga Luhmann a esta distinción no viene sustentada por la correspondencia con el ser, ni siquiera puede ya ser concebida como representación adecuada del ser. La acepción de verdad que emplea el autor aquí queda remitida a la idea de medio de comunicación -en el sentido de medio de comunicación simbólicamente generalizado de Parsons- que, como tal, hace posible la constitución intersubjetiva del mundo.

La distinción entre lo verdadero y lo no verdadero se lleva a cabo en los propios términos del sistema a través de procedimientos estandarizados y de resultados configurados de acuerdo a cánones establecidos. En esta lógica, los logros de la ciencia hay que entenderlos como producto de una dinámica autogenerada al interior del sistema científico y, por lo tanto, no tienen nada que ver con la validación de experiencia alguna ajena al sistema.

El que la sociología sea concebida desde esta perspectiva, como ya hemos visto a partir de las formulaciones de Maturana, tiene interesantes repercusiones de orden epistémico. Una de ellas, y que nos importa destacar en este contexto, es que en cuanto a su rol la sociología no puede continuar concibiéndose como portadora de una dimensión de ilustración, en el sentido en que clásicamente se ha entendido este término. La ilustración se había fortalecido en nuestra tradición sociológica a partir de una pretensión cognoscitiva básica de la sociología, y no sólo de la sociología. Tal pretensión, en palabras de Luhmann, decía relación con el hecho de que la sociología, fundamentalmente, se enfocaba sobre la noción de latencia, es decir, sobre el descubrimiento de las causas latentes de la dinámica social que, como tales, eran invisibles al actor -o actores-.

Tomando como punto de partida la crítica de la causalidad tradicional Luhmann troca el sentido de la "latencia" y con ello la perspectiva de la sociología en cuanto ciencia. En su opinión, la atención de la disciplina debiera dirigirse no a las causas, sino a las funciones y estructuras latentes. Este proceder, señala el autor, "sigue constituyendo una crítica escéptica de la acción, pero no presenta las ideas implícitas en el hacer como un mundo aparente, lleno de trampas, como mero embellecimiento de motivos

<sup>116</sup>

Arnold, M. y Rodriguez, D. (1991) p. 177.



innobles, sino como selección incompleta, como simplificación demasiado grosera de una realidad social mucho más complicada."<sup>117</sup> De ahí que nuestro autor pueda presentar resumidamente su giro planteando que el problema de la ilustración no descansa hoy en desacreditar el actuar, sino en que se torna super-exigente frente a él.

A juicio de Luhmann este paso es posible sólo a condición de que la sociología ponga en el centro de su interés -como es evidente a la luz de los elementos expuestos en los acápites anteriores- el problema de la complejidad social. La sociología como ciencia ha de ilustrar ahora al actor, al exigirle una visión mucho más compleja de su propia acción. En consecuencia, en el plano de lo social la ilustración pasa a constituirse en un proceso histórico, un "proceso histórico que se empeña en hacer accesibles las posibilidades del mundo del experimentar y del hacer como sentido."<sup>118</sup> De tal suerte la tendencia a la más eficaz ilustración es lograda, simplemente, en la medida en que la reflexión se enfoca sobre la emergencia de sistemas sociales.

El nexo entre un procedimiento de ilustración se vincula de modo directo con el problema de la racionalidad. Mientras la ilustración se sitúa a la base de la constitución de sistemas sociales, la racionalidad se vincula con la ampliación y estabilización de éstos. Dicha relación de complementariedad articulada, podríamos decir, por la idea de viabilidad posee una consecuencia inmediata para el entendimiento de la racionalidad: al producirse esta suerte de imbricación entre ilustración y racionalidad, teniendo en cuenta el cambio de plano que se propugna, la noción de racionalidad queda despojada de toda directriz normativa.

Estas reflexiones realizadas a partir del autor nos conducen al centro de nuestras preocupaciones dado que, desde el punto de vista de la sociología como disciplina científica, la normatividad inscrita en la racionalidad de fines pierde todo asidero, esto es, su preeminencia metodológico/práctica. Por lo tanto, la crítica a la noción causal que sustenta la racionalidad de fines como esquema heurístico se ubica en el centro de la relación entre la sociología y su objeto de estudio y, siendo esto así, no resulta incongruente la afirmación del autor, en el sentido que "desde que la categoría de fin ha perdido su crédito como concepto científico básico, la sociología vive una relación compleja respecto a la racionalidad de la vida cotidiana."<sup>119</sup>

En cuanto al tema de la racionalidad el autor señala en este punto que la sociología persigue diferenciarse tanto de la vida diaria como de las disciplinas normativo-analíticas. El problema que presenta tal intento es que resta contundencia a la investigación sociológica en lo que dice relación con la práctica racional en el ámbito de lo cotidiano y, señala Luhmann, dado que no existe algo que pudiese entenderse como racionalización sociológica, la disciplina cae presa de sus vanos esfuerzos al ceñirse a modelos extradisciplinarios. "Cuando la sociología tropieza con hechos racionalizados de la vida, como por ejemplo en el dominio de la organización de la economía o el derecho, asume en general las interpretaciones de las ciencias normativas y las trata equivocadamente como modelos empíricos."<sup>120</sup>

---

<sup>117</sup> Luhmann, N. (1973) p. 102.

<sup>118</sup> *Ibidem.* p. 110.

<sup>119</sup> *Ibidem.* p. 83.

<sup>120</sup> *Ibidem.* p. 86.

Esta noción resulta en todo punto congruente con nuestra tesis central respecto a la consideración de Schutz acerca de la madurez teórica de la sociología.

Por otra parte existe un problema fundamental con que se ve enfrentada toda sociología cuando vislumbra la racionalidad como racionalidad de la acción. Este problema tiene que ver con la idea de normatividad, ya no en el ámbito analítico, sino en el ético. En efecto, Luhmann discute la noción de una racionalidad respecto de la cual se evalúan las acciones aisladas porque esto implicaría juicios de valor respecto de la rectitud normativa de las acciones. Por lo demás, este clásico procedimiento de evaluar la racionalidad de las acciones conforme a un patrón habría hecho posible, en nuestra tradición, la distinción entre lo racional de una acción, los grados de racionalidad en otras y la irracionalidad de unas terceras. Pero esta alternativa es para el autor muy pobre aún en capacidad explicativa, y teme que el ligar el concepto de racionalidad con juicios sobre la rectitud de las acciones aisladas nos sitúe en definitiva en el ámbito de la ética.

Para Luhmann sólo puede saltarse el problema de la normatividad cuando la racionalidad es concebida en términos sistémicos. ¿Cómo hacer plausible este paso crucial?, el problema de las disciplinas normativas en general, de acuerdo a Luhmann, es que subordinan la unidad y homogeneidad del deber a la validez normativa. La estrategia del autor es volver a cuestionar ese principio de unidad y concebirlo como problema. Sólo de este modo queda abierta la puerta para los análisis funcionales en conformidad, tal como tuvimos ocasión de revisar en el primer acápite de este capítulo, con una lógica de la comparación.

El concepto clave para emprender este camino de cuestionamiento es el de generalización de expectativas de conducta. Esta generalización se produce en diversas direcciones; en lo temporal, lo fáctico y lo social. Por esta razón, acota al autor, "no se entiende fácilmente que los símbolos y mecanismos sociales fomenten la generalización en aquella dirección con la que son combinables las otras dimensiones."<sup>121</sup> En consecuencia, la generalización congruente, tanto temporal, como objetiva y social, debe ser concebida como un problema requerido de explicación.

Llegados a este punto es fundamental aclarar en qué tipo de teoría sociológica está pensando Luhmann cuando sitúa en el centro de sus preocupaciones el tema de la improbabilidad.

El autor distingue entre dos tipos de corrientes teóricas en ciencias sociales desde las que es posible estructurar una teoría con pretensiones científicas. Utilizaremos esta distinción, a su vez, para mostrar cómo la opción del autor por una de estas corrientes resulta coherente con la forma de entender la racionalidad en el plano de la sociología como ciencia.

Concretamente, Luhmann habla de dos tipos de teorías. A la base de tal distinción se encontraría la naturaleza problematizadora que anima a cada una.

a) Por una parte está el modo clásico de hacer y entender la teoría, es decir, aquel enfoque que se dirige fundamentalmente a explicar las desviaciones fenoménicas respecto de un orden dado. "Sus ideas

---

<sup>121</sup> *Ibidem.* p. 160.

motrices son la perfección, la salud o, en un sentido más amplio, las mejores condiciones posibles. Este es el planteamiento de Bacon y de toda la tendencia científica que con él se inicia. "122

La problematización recae en este contexto sobre los defectos y/o anormalidades del caso. Es de suyo evidente el afán evaluativo que impregna los análisis conducidos desde esta lógica, análisis que tienen como referente la normatividad que dicta una racionalidad específica: ideal-construida, existente o perfecta.

b) Por el contrario la estrategia teórica que anima a Luhmann considera lo normal como improbable. El procedimiento aquí no se concentra sobre las desviaciones y, por lo mismo, no se dirige al intento de dar cuenta de ellas. Las inquietudes están orientadas al estudio de las condiciones de emergencia de lo que es concebido como normal. Este enfoque, señala Luhmann, es tan ajeno como el anterior a la "mera perpetuación de las situaciones tal cual son, disipa las expectativas ordinarias y las seguridades de la vida cotidiana y acomete la tarea de demostrar cómo es de esperar que se realicen, con un gran margen de seguridad, procesos en sí improbables, aunque no imposibles... La cuestión primordial no se cifra ya en las mejores prácticas; es una cuestión teórica previa a todas ellas: ¿cómo es posible establecer un orden que transforme lo imposible en posible y lo improbable en probable?"<sup>123</sup>

La noción de una racionalidad especificada a partir de una operación de carácter científico -cualquiera sea su sentido- remite a la idea de standard. Las acciones son evaluadas conforme a una idea de racionalidad y el único procedimiento que esta lógica dicta es el de estimar la naturaleza de las desviaciones respecto a lo que se estipula como eje. Por el contrario, cuando se inquiera por las condiciones de posibilidad de los fenómenos, no tiene mucho sentido preguntarse acerca de la relación que guarda la emergencia de estos y una racionalidad específica. Al parecer, la pregunta por la racionalidad tendría que seguir el camino que guía una superación de las limitaciones constitutivas del ser. Se está, por tanto, en la línea de hacer frente a la siguiente interrogante, ¿cuáles son las condiciones de racionalidad de la aparición de tal o cual fenómeno? Y si bien lo plural de esta interrogante no logra por sí mismo trascender de buenas a primeras el umbral de la evaluación, al menos permite introducir la idea de equivalencia en el tema de las racionalidades: se ha puesto en cuestión el principio de orden jerárquico. El qué pueda ganar la sociología científica al orientarse en pro de esta fórmula es una cuestión abierta, y el cómo ha de manifestarse esto en el plano metodológico y en el plano de la intervención social, al menos en nuestro medio, una perspectiva apenas explorada.

No obstante, para Luhmann la investigación sociológica pertenece al segundo tipo de teoría desarrollado "lo que, aparte de otras consideraciones, viene necesariamente exigido por el innato carácter problematizador de su método funcionalista."<sup>124</sup>

De acuerdo a Luhmann, la tarea del sociólogo tiene que ver con la realización de parte de las autoobservaciones y autodescripciones que la sociedad produce acerca de sí misma. Si embargo, el autor se mueve en un plano un tanto ambigüo respecto al rol del sociólogo. En efecto, la función de la teoría en el ámbito de la sociología debe equilibrarse en torno a dos polos; "la teoría sociológica no debe querer

---

122 Luhmann, N. (1981) p. 136.

123 Ibidem. p. 137.

124 Navas, A. (1989) p. 93.

criticar demasiado, ya que en este caso no dejaría ver alternativas, ni tampoco demasiado poco, pues entonces renunciaría a ilustrar los fundamentos estructurales del sistema social en el que vivimos.<sup>125</sup> Pero si esto es el caso significa que Luhmann no ha de considerar incompatibles una teoría que inquiriere por las condiciones de posibilidad de lo social y que a la vez posea un dispositivo crítico respecto a la sociedad so pena de aparecer autocontradictorio. Parece factible explorar, en consecuencia, una alternativa teórica que articule ambas instancias. Una alternativa como ésta se encuentra, para los efectos de nuestra investigación, en la línea de superar el marco normativo analítico que impone una racionalidad específica, como lo es la racionalidad de fines en tanto marco básico de explicación de lo social.

Para finalizar este punto quisiéramos relevar algunos aspectos acerca de la dirección que la postura teórica de Luhmann toma frente a la tradición crítica en sociología. Esta breve alusión a ciertos postulados del autor es necesaria, toda vez que nuestra posición se encamina precisamente a explorar la tesis de que Luhmann, más que destacar una alternativa para la tradición crítica, bien puede representar uno de sus más altos desarrollos.

La pregunta que abre esta discusión es si realmente Luhmann, al proponer un cambio de plano para la discusión acerca del rol de la sociología, está escapando con ello a la sombra de su pretensión crítica.

En cuanto a la larga tradición crítica que el pensamiento sociológico contiene, el punto focal sobre el que los ataques de Luhmann se concentran es el de la posición de los críticos (sea este un individuo o un sistema). Al autor le resulta particularmente molesto que en toda ocasión los críticos de distinto signo se hayan presentado a sí mismos desde una situación de privilegio. Lo que siempre ha hecho falta, dice el autor refiriéndose a estas posiciones, es una autodescripción de la propia ubicación de la teoría crítica.

A juicio de Luhmann cuando los críticos comenzaron a dar cuenta de su posición, no hicieron más que inmunizar su propia postura desviando la discusión hacia la explicación de la ceguera del otro, y de las trabas históricas que concurrirían a trascenderla. La perspectiva continuó siendo la del observador de primer orden, señala el autor.

Pero si en definitiva el cientista social intenta observar observaciones y describir descripciones, Luhmann se pregunta ¿por qué no podría la construcción teórica global ser transferida a un nivel de observación de otro tipo, a un nivel de segundo orden? Desde luego, "la observación de segundo orden es también una observación de primer orden, pero lo que se realiza como autoobservación o como observación desde fuera se concentra en la observación de los observadores. Por consiguiente, el mundo ya no está constituido bajo la forma de la universalidad de las cosas (*universitas rerum*), sino como un correlato de la observación de las observaciones."<sup>126</sup>

Con esta transición, sin embargo, Luhmann no puede descartar la dimensión evaluativa. De hecho, la observación de segundo orden puede seguir obedeciendo a una lógica "crítica" respecto al observador de primer orden. No obstante, lo que interesa a Luhmann es la dirección a la que conduce

---

125 Luhmann, N. (1983) "Das sind Preise", *Soziale Welt* N° 34. Citado en Navas, A. (1989) p. 470.

126 Luhmann, N. (1992) p. 189.

el darle primacía a la operación de observación: "única y exclusivamente a la pregunta de cuáles serían las consecuencias si se observara la manera en que se observa."<sup>127</sup>

La riqueza de este modo de proceder estaría en el proceso autológico que esta operatoria comporta. Por esto es comprensible que la centralidad de estas reflexiones metateóricas resida en la observación como operación y no en los sujetos -el (los) observador (es) son sólo un constructo para posibilitar el enlace entre observaciones-. Sólo a través de la "observación de la observación, el sujeto se distancia del mundo, ya que esta reflexión sólo puede ser practicada con ayuda de una distinción."<sup>128</sup> Con este planteamiento, el autor está de igual modo incluyendo el "problema del otro", de la comprensión del otro: se observa al otro en calidad de observador.

La principal consecuencia de la transición de la sociología crítica a la observación de segundo orden es que propicia un campo de solución del viejo problema de la separación entre sujeto y objeto, en el sentido que este había permitido al sujeto juzgar y condenar de modo que no le afectara personalmente.

De acuerdo al autor, con este giro la sociología queda liberada en la sociedad para realizar sus funciones de observación. Cabe preguntarse, empero, si la orientación que propugna Luhmann para un programa de sociología en esta dirección permite a ésta, ya no digamos una primacía interpretativa y develadora, sino un rol de ilustración básica, pues ¿a qué tareas puede dirigirse una sociología que ha de basar sus hipótesis, como señala el autor, "según el patrón de la evolución o la neguentropía, es decir, en el asombro de que, en general, puede simplemente acontecer algo."<sup>129</sup>

---

127 Ibidem. p. 190.

128 Ibidem. p. 192.

129 Ibidem. p. 193.

## CAPITULO V

### ELEMENTOS PARA PENSAR UNA SOCIOLOGIA NO ORIENTADA EN TERMINOS NORMATIVO-ANALITICOS

Alfred Schutz, tal como se indicaba en el primer capítulo, entendía que el nivel de madurez teórica de las ciencias sociales era función de una paulatina incorporación de la racionalidad de fines a sus constructos y operatorias. En nuestro diario vivir no solemos comportarnos de acuerdo a la lógica de la acción racional sostenía el autor, más bien, esta actitud racional constituye una excepción. Por ello Schutz relegaba este tipo de acciones a momentos muy específicos, justamente a aquellos momentos en que determinadas circunstancias nos hacen "abandonar nuestra actitud básica de vivir simplemente nuestra vida".

Por otra parte, Schutz situó a la acción racional como una particularidad del comportamiento del científico en su ámbito específico de desarrollo. Pero si analizamos detenidamente este paso resulta importante notar que en realidad el autor sobrepasa el marco al cual Parsons, con quien menciona coincidir en este punto, circunscribía la acción racional, es decir, al de la "teoría pura". De modo un tanto apresurado Schutz incorpora también la lógica de la acción racional a los procedimientos con que el científico observa e investiga el mundo social. De este modo la acción racional deja de ser una mera exigencia basada en la rigurosidad mental y el lógico encadenamiento de conceptos procurado por un investigador -cualquiera sea la naturaleza de estos-, y pasa a transformarse en el referente analítico por excelencia -los tipos- respecto al que han de ser remitidos toda una gama de fenómenos concretos.

El por qué Schutz no prosiguió sus consideraciones hacia el tema de las racionalidades es una pregunta que debe ser contestada, por cierto, investigando en profundidad la escuela de pensamiento a la que en relación a teoría del conocimiento el autor adscribió en definitiva.

En nuestra lectura la perspectiva adoptada por Schutz propicia un entendimiento de la sociología en términos normativo-analíticos. La orientación normativo analítica de la sociología, al incorporar un concepto de racionalidad unívoco y acotado unilateralmente, limita la capacidad explicativa de la disciplina frente a un mundo social cada vez más complejo y diferenciado. Esto afectaría simultáneamente a aquellos ámbitos que cubren su desarrollo como empresa científica: el teórico, el metodológico y el práctico.

Este trabajo, al pretender realizar un cuestionamiento teórico del status conceptual de la racionalidad de fines en la sociología, espera contribuir al replanteamiento de prácticas no sólo circunscritas al plano de la teoría, en tanto explicación y conceptualización del fenómeno social, sino también en el metodológico -a través de una crítica implícita de la construcción de técnicas y procedimientos de medida-, y en el práctico -que, mediante instrumentos específicos procura una intervención con éxito en la realidad social-. En este sentido convendría más bien hablar aquí, ampliando la visión de Schutz, de madurez disciplinaria con el propósito de dejar en claro que la estrategia crítica que se acomete puede tener implicancias que van más allá de las meramente conceptuales. Indudablemente no es este el lugar, ni mucho menos, de proceder a desarrollar estas implicancias, pero se sostiene que una mirada desde el punto de vista aquí asumido sobre la racionalidad de fines, se encontraría en posición de arrojar interesantes elementos en la perspectiva de re-pensar aquellos espacios en que se lleva acabo la actividad sociológica cotidiana.

La percepción acerca de las limitaciones reseñadas constituye un punto de partida para la búsqueda de alternativas teóricas. A nuestro entender algunas de las propuestas básicas de los autores tratados sirven al propósito de mostrar que, contrario a la formulación de Schutz, la madurez disciplinaria de la sociología está en directa relación con la crítica y superación del complejo conceptual de la racionalidad de fines, y no en una mayor incorporación de ésta a sus constructos.

Es importante destacar que esto no quiere decir que se esté negando la posibilidad de entender la actividad humana en términos de la lógica de la racionalidad de fines, pero sí se cuestiona que todo análisis reflexivo acerca de ella, como nos lo expone Weber en su célebre artículo de 1904, "deba estar ligado, en principio," a las categorías de medio y fin.

Los esfuerzos de los autores considerados en este trabajo, entre otros que sería necesario investigar, pueden ser entendidos como intentos individualmente fundados de realizar esa superación desde una perspectiva propositiva. De este modo, no sólo son válidas las fórmulas que estos autores proponen para el desarrollo del pensamiento sociológico -los respectivos enfoques que sobre teoría de la sociedad posee cada uno-, sino que al mismo tiempo a partir de sus formulaciones pueden derivarse diferentes líneas de trabajo.

No obstante, más que una delimitación de las respectivas perspectivas este trabajo explora la idea de una convergencia teórica. En consecuencia, el potencial explicativo de esta empresa debe fundamentarse mediante el desarrollo de tal idea. La intuición de que la convergencia de propuestas de Habermas, Maturana y Luhmann respecto a nuestro tema tiene proyecciones para el quehacer sociológico debe realizarse, por consiguiente, intentando mostrar de modo esquemático la dirección propositiva que se sigue de las consideraciones críticas que estos autores realizan al esquema de la racionalidad de fines.

Aún cuando los autores tengan motivaciones teóricas distintas y partan de premisas diversas para elaborar sus respectivos planteamientos, este trabajo constata en primer término, que los tres tienen en común que sus posturas críticas frente al tema de la racionalidad de fines no tiene un carácter meramente marginal con respecto a sus respectivos programas teóricos.

Este punto nos vuelve a un supuesto central de esta tesis: cualesquiera sean los conceptos de racionalidad y sociología que se utilicen, la definición de este vínculo es básico y constitutivo del quehacer de la disciplina.

Esto es particularmente cierto en un pensador como Schutz, quien traza un enfoque con el propósito de situar el problema de la racionalidad en relación a las ciencias sociales. Recordemos que la racionalidad sería para él un concepto fundamental, esto es, permite el acceso a un nivel determinado del quehacer del hombre: la ciencia. La tesis de los niveles a que el autor nos remite resultaba un claro intento de hacer frente al problema de la racionalidad en el mundo social.

En Habermas el punto de partida es algo distinto porque su afán programático en un comienzo fue sentar las premisas de una teoría que lograra situar la racionalidad de fines en contraposición a los últimos intentos de la llamada Escuela de Frankfurt. Sin embargo, del intento a la propuesta, Habermas se ve obligado a buscar un punto de arranque que le permita soslayar las aporías de que era presa la teoría crítica, y este intento de re-fundación lo enfrenta, entre otros problemas, a la pregunta de cómo es posible lo social. El intento de dar respuesta a este asunto en la perspectiva de una teoría de la sociedad, ha constituido uno de los núcleos de su Teoría de la acción comunicativa. Con esta idea en mente, entonces, podemos evidenciar la centralidad del problema de la racionalidad en la obra más

sociológica del autor, pues Teoría de la acción comunicativa consiste fundamentalmente en una propuesta programática acerca de la relación entre sociología y racionalidad.

Uno de los puntos centrales a los que aporta el concepto de acción comunicativa en la versión de Habermas es, como el mismo señala, "hacer frente a las reducciones cognitivo instrumentales que se hacen de la razón." Por esto es explicable que el autor esté siempre preocupado de mostrar la estrechez del concepto de racionalidad cuando es entendida como racionalidad de fines.

Por ello es también explicable que la acción comunicativa sea concebida como el tipo de acción primigenio del cual se derivan otros tipos de acciones sociales. En tanto acción, la acción comunicativa es susceptible de racionalización, pero en una forma distinta a la racionalización tal como la hemos entendido en nuestra disciplina a partir de Weber. Lo importante en este punto es destacar que Habermas al estipular una forma de racionalización diferencial aduciendo que es uno de los múltiples modos de racionalización de que es capaz la acción, deja abierta la puerta para que puedan ser concebidos otros aspectos de racionalidad de la acción y, por lo tanto, otras direcciones de racionalización. ¿Qué ocurre con la inversión de la asimetría que realiza Habermas al situar ahora el eje normativo en la acción comunicativa, si un desarrollo teórico de diversas líneas de racionalización se hace plausible?

Leídas así las cosas, Teoría de la acción comunicativa puede representar más que la impecable exposición de una teoría de la sociedad -y un coherente enfoque para explicar el decurso de las sociedades modernas desarrolladas-, un fructífero punto de partida teórico para el desarrollo de ésta. En apoyo de esta hipótesis está el hecho que el propio Habermas ha reconocido un cierto nivel de subvaloración en su obra de algunos elementos de no menor importancia para el entendimiento del decurso de nuestras sociedades, fundamentalmente, a nuestro juicio, el rol de la tradición y, más concretamente, el de la religión.<sup>130</sup>

El origen de las consideraciones de Maturana respecto al tema es distinto, pues de partida el autor no realiza distinción alguna entre tipos de racionalidad. Más bien, se refiere en abstracto a una racionalidad que ha sido entendida, ya sea como facultad inherente al ser humano o bien, como origen de su caracterización externa. Aún así, las consecuencias de su planteamiento son radicales: un rechazo a la racionalidad, no sólo en el sentido de una facultad consustancial al ser humano, sino también como referente para explicar la acción.

De acuerdo a Maturana la emoción es el eje constitutivo de los dominios de acción y, por lo tanto, lo que define a lo social es un tipo de emoción que está a su base. La desacreditación de la racionalidad como facultad y/o atributo conduce a un cambio de plano, a una re-situación de la misma, a una devaluación de la racionalidad occidental.

A nuestro entender la importancia teórica de las formulaciones de Maturana en torno a nuestro problema de tesis es que, al poner en jaque la validez y potencialidad explicativa del principio de racionalidad en las ciencias sociales desde el punto de vista de la biología, está presentando un verdadero reto para la concepción de lo social y, en ese sentido, para la sociología como posibilidad teórica.

En Luhmann encontramos una clara dirección crítica respecto a las pretensiones explicativas de esquemas basados en la lógica de la racionalidad de fines. La reflexión del autor en torno a la necesidad



de replantear el tema de la racionalidad no ya bajo presupuestos teológicos y/o mecánicos, sino en el contexto de los sistemas sociales, permite estimar el escaso alcance comprensivo que la idea de racionalidad posee cuando es entendida en el ámbito monádico-accional.

De ese modo la racionalidad es vuelta a ser tematizada en el campo de los sistemas sociales, con lo que se le intenta liberar de los problemas que su nexa y asociación con la causalidad tradicional comportaba. En este nuevo contexto la racionalidad es reducción de complejidad.

En definitiva, los tres autores, aún en consideración de sus particulares propuestas nos señalan un camino que resulta, a nuestro juicio, de interesantes potencialidades para la sociología. Este es el hito del que queremos servirnos para explorar la factibilidad de un programa sociológico que subsuma y supere el componente normativo analítico que ha impuesto la central consideración del esquema de la racionalidad de fines.

A estas alturas es prudente señalar que este trabajo no persigue:

- a) Un resumen de las propuestas de los autores al respecto, lo que hubiese requerido una exhaustiva lectura de todas sus obras, ni
- b) Una comparación forzada en torno a viejos problemas de la sociología, lo que hubiese implicado referirnos, de partida, a las diferencias que entre ellos existen -y que se han encargado oportunamente de dejar en claro- lo que nos circunscribiría a un debate lejos de nuestro alcance.

Nuestro objetivo en este trabajo ha sido simplemente intentar explorar y destacar, en base a planteamientos críticos de los autores en cuestión respecto al status conceptual de la racionalidad de fines, algunos elementos constitutivos que, sugiriendo un quiebre con la tradición sociológica frente a problemas clásicos pueden, eventualmente, sustentar las bases de una sociología no orientada normativo analíticamente.

¿A qué es lo que en definitiva puede contribuir una tarea de esta naturaleza?, ¿no será que con esta estrategia de volver a la racionalidad de fines en el plano analítico estamos dando pie atrás en un camino que ya tenía avanzado bastante trecho?, al respecto sólo estamos en posición de enunciar por el momento, mas no desarrollar en detalle, algunas ideas orientadoras de nuestro trabajo:

- a) La racionalidad de fines, cuando se erige como esquema conceptual basal de una sociología -orientación normativo analítica-, procura un enfoque que limita los esfuerzos explicativos y comprensivos de la disciplina para dar cuenta de la diversidad fenoménica de lo social.
- b) La centralidad de la orientación normativo analítica puede ser entendida como un principio de desacreditación del núcleo de lo que la sociología ha constituido como disciplina crítica.
- c) La centralidad de la racionalidad de fines en el contexto de enfoques sociológicos ha hecho que resulte consistente, más no razonado, el hecho que las dimensiones de la ilustración sociológica: explicación y crítica, hayan sido consideradas de manera unívoca.

d) Sólo cuando la racionalidad de fines es re-situada, es decir, cuando la teoría se ha abierto a la racionalidad como posibilidad, las dimensiones de la ilustración sociológica pueden ser vistas como complementarias.

e) En este sentido, la tradicional visión acerca de las crisis paradigmáticas de la sociología se torna equívoca, pues desde la perspectiva que estamos vislumbrando la ansiada unidad paradigmática resultaría en problema, en la verdadera limitante comprensiva y, por lo tanto, en el comienzo de un cierre disciplinario a un dogmatismo secular infinitamente más nocivo que el religioso. En nuestra lectura la sociología ya no está para constituir mapas, sino para ilustrar acerca de alternativas en el campo de las alternativas.

En nuestro medio, para aquellas generaciones de sociólogos que esperaron de la sociología un aporte a la construcción de la sociedad que deseaban, el plano actual resulta, en el mejor de los casos un escenario incómodo: de ahí el pragmatismo y la resignación.

Para aquellos de nosotros que nos hemos formado en la uniformidad de la barbarie, pero en el seno de encontradas e irreconciliables visiones acerca de lo que la hizo posible, sin más referentes que la propia inquietud, la ambigüedad, lo efímero y la moda, pensando que la sociología puede realizar aportes constructivos a la sociedad que queremos, el escenario actual representa un reto y, por lo tanto, una posibilidad.

El enfoque sociológico que subyace a nuestras desordenadas consideraciones, y del cual no tenemos más que una pista tiene todavía, desde luego, que justificar sus posibles bondades comprensivas. La crítica del esquema de la racionalidad de fines es utilizada en este contexto como un catalizador y, en tanto tal, es convertida en un punto de fuga desde el que quedan articulados una serie de planteamientos que Habermas, Maturana y Luhmann realizan respecto a la idea de una sociología que supera el estrecho margen que impone una racionalidad entendida en términos unívocos.

Evidentemente esto toca una serie de supuestos fundamentales con que a menudo opera la práctica sociológica en todos sus niveles. En consideración a este punto se sostiene en este trabajo que la estrategia expositiva que ocupa Schutz para dar cuenta del problema de la racionalidad en el mundo social, y que hemos utilizado para exponer los principales tópicos de los autores sobre el asunto no resulta, en modo alguno, casual.

Para los efectos de esta tesis se destacan dos problemas primigenios de la sociología que se encuentran inextricablemente cruzados y articulados por el tema de la racionalidad, y a los que ha de hacer frente toda sociología que, además, quiera trascender el marco de orientación normativo analítico.

- a) La pregunta acerca de la posibilidad de lo social,
- b) La pregunta acerca de la pretensión de cientificidad de la sociología.

En lo que resta de este capítulo intentamos delinear nuestras ideas respecto al primer asunto, mientras que al segundo tema hemos de referirnos en el capítulo siguiente.

Es necesario recordar que los planteamientos referidos a nuestro primer problema juegan, por la naturaleza de nuestro trabajo, un doble rol:

a) Por una parte, constituyen los elementos que muestran la dirección de resituación y superación del esquema de la racionalidad de fines, emanado de nuestro trabajo con los autores.

b) Por otro, son presentados como ejes constitutivos de una sociología no orientada en términos normativo analíticos. En ese sentido consisten en una mera formulación, en el entendido que es necesario investigar con detenimiento cada una de las implicancias que de ellos se derivan.

Si nos remitimos al tema de lo social, podremos ver que los tres autores tratados tienen propuestas que caben ser consideradas como verdaderos re-planteamientos del fenómeno. Es posible afirmar que nuestros autores estarían de acuerdo en señalar que las explicaciones del acontecer de las sociedades modernas es hoy problemático porque, entre otras cosas, no se cuenta con estrategias explicativas que logren dar cuenta del fenómeno en su extraordinaria riqueza como acontecimiento. Entre otros antecedentes de enorme actualidad tenemos:

a) El fenómeno de la globalización con sus procesos asociados de diferenciación y desdiferenciación social y cultural,

b) La pérdida paulatina de referentes tipo Estado-Nación como espacio clásico de entendimiento para definir la idea de sociedad y poder, en consecuencia, formular en términos más o menos acotados una definición del objeto de estudio de la sociología.

Por otra parte, es importante considerar que los autores proceden críticamente frente al tema de la racionalidad de fines, sin que ello resulte en un abandono o resignación acerca del problema, sino por el contrario, en una defensa teórica de que sus estrategias amplían y mejoran la comprensión de una serie de tendencias y problemas emergentes que acaecen en la esfera de la sociedad contemporánea.

Tradicionalmente cuando se ha querido explicar el acontecer social se nos ha remitido al concepto de acción social, pero cuando esa relación quiere verse como proceso, tales definiciones resultan problemáticas. Cuando el fenómeno social ha querido explicarse desde un punto de vista filosófico se hacía necesaria una teoría trascendental de la intersubjetividad que diera cuenta de cómo es posible esa comunalidad de orientaciones recíprocas. Para la sociología, la idea de unos marcos normativos externos parecía ser una estrategia pertinente para explicar la cuestión. No obstante, esa fórmula se veía seriamente puesta en duda cuando se inquiría por el origen de esos marcos normativos -que es siempre, por cierto, un origen de orden social-, y por el carácter futuro impredecible de la acción. En definitiva, la funcionalidad del anclaje de la racionalidad de fines sirvió para un doble propósito:

a) Simplificar ese problema en términos de modelística, y

b) Proporcionar un referente respecto al cual poder evaluar los grados de racionalidad de los diversos agentes.

Al parecer este esquema no resulta hoy adecuado, y ha quedado como un supuesto que más dificulta que simplifica las cosas. Su incorporación a nivel de estrategias de explicación ha quedado cuestionada en el espacio del acontecer diario por lo determinantes que han sido, una y otra vez: el azar,

la discontinuidad y la contingencia del fenómeno social, y los intentos cada vez más sofisticados de hacer frente, de un modo serio, a estos eventos.

En consecuencia y al hilo de nuestro tema de tesis, intentaremos mostrar cómo la racionalidad de fines va siendo superada en tanto estrategia para explicar lo social, a partir de ciertas coordenadas que los autores desarrollan para conceptualizar el fenómeno.

Hay aquí cuestiones que aparecen claves de las propuestas de los autores y de ellas se desprende un espectro comprensivo hacia lo social que da un paso más allá de las clásicas explicaciones. Esto tiene que ver con propuestas encaminadas a un re-entendimiento de lo social. Estas claves, que por ahora sólo podemos mostrar en sus rasgos básicos, constituyen de acuerdo a nuestra lectura los ejes problemas sobre cuyo desarrollo podría asentarse una sociología no orientada en términos normativo analíticos.

En ese sentido, los ejes destacados pueden ser utilizados para articular la idea de convergencia, pues permiten seguir la línea expositiva que se ha desarrollado en cada capítulo respectivamente. Las claves para pensar lo social no configuran en sí mismas una novedad en el plano de la sociología, lo importante es intentar vislumbrar qué potencialidad ofrece el cambio de fundamentación de éstas para el quehacer de la sociología, pues las posiciones destacadas a partir de los autores permiten prescindir del esquema conceptual de la racionalidad de fines, intentando superar el nivel explicativo a que dicho esquema nos limita. Las claves de desarrollo a que nos referimos son:

- a) Lo social constituye un espacio con características propias y particulares.
- b) Lo social puede explicarse más adecuadamente si se atiende a la centralidad de comunicación y lenguaje, y
- c) Lo social puede ser concebido en sí como un fenómeno improbable.

La mención y el intento de desarrollar estas viejas ideas desde un renovador punto de vista nos remite a un tema que es precisamente el reverso de una racionalidad acotada en términos de acción, en la lógica de la racionalidad de fines: el tema de las racionalidades sociales.

## 1.- Lo social constituye un espacio con características propias y particulares.

Que lo social sea considerado como un espacio con particulares características no quiere decir nada nuevo. Puede mencionarse que esta vieja aspiración se fue fortaleciendo en la medida en que la sociología requirió hacerse un espacio en el concierto de las ciencias. Ya Comte y Durkheim nos remitieron una y otra vez a la necesidad de concebir lo social -la sociedad- desde un punto de vista holístico.

De acuerdo a nuestra posición, la defensa de esta idea cobra relevancia a partir de la lectura de los autores debido a tres centrales ideas que se encontrarían asociadas:

- a) El espacio social es un espacio con características sinérgicas.
- b) El espacio social constituye un dominio fenomenológico específico.
- c) El espacio social posee una dinámica de operación no ontológica.

De acuerdo a Oscar Johanssen,<sup>131</sup> a diferencia de los conglomerados las totalidades provistas de características sinérgicas poseen la peculiaridad de que la suma de las partes es siempre diferente del todo. A través del principio de sinergia puede apreciarse porqué el todo no puede ser explicado ni puede predecirse en términos de su comportamiento, por el mero examen de algunas de sus partes en forma aislada o incluso cada una de ellas. Para este autor lo que produce sinergia son las relaciones o interacciones entre las partes, y no ellas por sí mismas.

Schutz no pudo concebir este elemento pues la emergencia de lo social, en relación al nivel de racionalidad de la orientación del individuo hacia su mundo social, fue siempre vista desde una perspectiva monádica-accional. El tema de la intersubjetividad en Schutz, en este contexto, es explicado por una particular capacidad de los individuos de ordenar su mundo social de acuerdo a reglas y prácticas devenidas hábito. Por esta razón, el problema de la acción recíproca resulta en Schutz una cuestión difícilmente asible si se sigue la lógica de la acción racional en la que piensa como modelo. Y por ello para salvar el nivel de complejidad que significa la mutua orientación de dos sujetos conforme a la lógica de la acción racional, Schutz culmina por conducirnos -siguiendo a Parsons- a la idea de sistemas de actos racionales.

A diferencia de Schutz, es posible sostener que para dar cuenta de lo social tanto Habermas, como Maturana y Luhmann se sitúan en la lógica de la sinergia.

Si nos aproximamos a Habermas desde esta perspectiva resultará que su planteamiento se orienta a la fundamentación de un teoría de la comunicación -que a la vez es una teoría de la sociedad- en que lo social es un fenómeno que requiere ser explicado en términos de su emergencia. Esta orientación está, por cierto, en contraposición al marco tradicional en que sus planteamientos han sido entendidos.

A diferencia de un entendimiento lineal de su teoría de la sociedad, en tanto teoría de la acción, se defiende aquí la idea que Habermas esta en la dirección de la sinergia. Quizás el marco de discusiones

131

Johanssen, O. (1982) Cap. II.

en la línea acción-sistema tiene que ver con el contexto teórico en el que su teoría tuvo cabida. Fundamental es aquí el contraplanteamiento de la teoría de los sistemas sociales. ¿En qué sentido puede defenderse la idea que Habermas se orienta hacia una consideración de lo social como espacio sinérgico?

En primer lugar, el planteamiento del autor en torno a una sociología con base en teoría del lenguaje tiene su punto de arranque en una crítica a las teorías cuya base se encontraba en el paradigma de la filosofía de la consciencia, fundamentalmente las que tienen su origen en las formulaciones realizadas por Husserl. De innegable apoyo a esta idea son las distinciones de Habermas que hemos ya desarrollado:

- a) La contraposición entre la estrategia de la "apresentación" y el problema de la intersubjetividad,
- b) El postulado de la "intencionalidad" como base explicativa de la constitución del otro, versus la idea de un sentido comunicado, y
- c) La utilización de la figura de los "juegos de lenguaje" de Wittgenstein con el propósito de dar cuenta de los lenguajes naturales.

Sólo de este modo puede entenderse que en el camino hacia la explicación de lo social cobra importancia central la idea de relación simbólica entre dos agentes. Y precisamente por esto se comprende que Habermas destaque el potencial explicativo de las teorías de la comunicación, dado que parten desde un comienzo de la relación intersubjetiva.

El reparo inmediato que se levantaría en contra de nuestro desarrollo sería que el acto de habla, en tanto fundamento de la intersubjetividad, es una emisión que realiza un actor competente, en palabras de Habermas. Pero ¿significa esto que los elementos componentes del acto de habla fundamentalmente el perlocucionario, dependen de la competencia del actor? Nuestra posición es que la idea de competencia comunicativa está referida a una capacidad del actor para situar actos de habla, si se quiere, situar correctamente actos de habla en emisiones o manifestaciones. No se ve entonces por qué no podría pensarse la idea de un espacio comunicativo cuya dinámica esté definida por la operación de los vínculos, y no por las acciones de los sujetos. Sostenemos que la asociación cerrada entre competencia comunicativa e intersubjetividad es, por el contrario, un tema susceptible de ulterior desarrollo en Habermas. Sin otras consideraciones que las sociológicas, es posible pensar ese desarrollo por medio de la distinción entre competencia comunicativa y espacio social.

En cuanto a Maturana es importante partir mencionando que no cree en la existencia de sistemas sociales, pero esta idea, contrario a lo que pudiera pensarse, no constituye una traba para leer sus planteamientos en dirección a la concepción de lo social como un espacio sinérgico. En efecto, Maturana nos habla de la existencia de organismos con sistema nervioso y de un acoplamiento estructural entre éstos, propiciado por las particulares características de plasticidad que dichos sistemas poseen.

El autor nos habla de la emergencia de un espacio que esa plasticidad del sistema nervioso procura, ¿cómo es esto posible? Por un lado el sistema nervioso posee la capacidad de ampliar el dominio de posibles estados del organismo y, por otro, posibilita la apertura de nuevas dimensiones de acoplamiento. El autor menciona que la dinámica constitutiva de estos espacios viene dada por acoplamientos estructurales de tercer orden, y que lo que en definitiva haría posible la emergencia de este espacio es la "realización" de las respectivas ontogénias. Son los mutuos acoplamientos ontogénicos en

una red de interacciones los que generan ese espacio de realización. Las unidades de tercer orden, entonces, tienen que ver con toda la gama de fenómenos de orden social.

En justificación a nuestra argumentación está el hecho que Maturana intenta explicar las ideas de consciencia y mente desde el punto de vista del acoplamiento estructural humano, y no como particularidades del espacio psicológico de los individuos.

Por último, lo social es entendido por el autor como una dinámica de relaciones humanas que tiene su nacimiento en una emoción básica que él denomina amor. Pero esta disposición no es una disposición monádica, como podría desprenderse de sus planteamientos en directa relación a su idea de responsabilidad individual. La disposición para que emerge lo social es sólo una condición, pues únicamente la mutua aceptación del otro como legítimo otro en la convivencia hace posible lo social.

En cuanto a la posición de Luhmann, la idea de sinergia es coherente con sus formulaciones acerca de lo que son las formas de encuentro social. Es necesario advertir que Luhmann entiende que las propiedades sinérgicas pertenecen a los sistemas sociales. El todo, es decir, la diversas formas de lo social: sociedad, organización e interacción, es siempre menos que la suma de sus partes, pues la estabilización de sistemas debe entenderse siempre como una actualización contingente de posibilidades que, a su vez, están en remisión a otras posibilidades actualizables.

Por otra parte la categoría de sentido ilustra la estrategia selectiva que los sistemas sociales poseen respecto a la reducción de la complejidad.

La pregunta clave que uno podría formularse aquí es porqué siempre hemos de remitir la idea de encuentro social a sistema. Hay en esto, por cierto, un problema que puede ser desarrollado en diferentes direcciones. Una de estas direcciones dice relación con la siguiente inquietud: ¿hasta qué punto la consideración sistémica de todo encuentro social determina las nociones de clausura operacional y de autorreferencia de ellos? De hecho, si nos centramos en los primeros escritos del autor, la relación entre los problemas de método y teoría de los que se sirve para proponer un enfoque funcional no justifican necesariamente que deba considerarse una alternativa sistémica. ¿Qué otras sendas podrían desarrollarse a partir de la lúcida crítica del autor al esquema accional para dar cuenta de lo social?, ¿No será que la perspectiva sistémica sustentada por nuestro autor está muy fuertemente circunscrita al desarrollo de la teoría de las organizaciones? Pues en definitiva la organización es sólo una concreción de lo social, pero resulta evidente que subsumir lo segundo en lo primero da como resultado un reduccionismo problemático: antes de organización, hay generación de un espacio social, y esta relación constituye un asunto que bien puede ser desarrollado con mayor profundidad.

De acuerdo a la somera exposición que se ha realizado es posible, al menos, destacar que los tres autores coinciden en que la especificidad de lo social no puede explicarse únicamente recurriendo a las características de sus elementos componentes, sean estos: personas con capacidad de lenguaje y acción, metacelulares con clausura operacional, o bien, comunicaciones.

De esto puede colegirse que el esquema de la racionalidad de fines se muestra claramente insuficiente desde el punto de vista teórico para explicar y/o dar cuenta del fenómeno social, pues ha presupuesto siempre una explicación monádica-accional de ello, en directa contraposición a la idea de sinergia.

De esta enunciación de problemas y perspectivas de investigación pueden extraerse los elementos para la configuración de los otros dos componentes de este primer eje:

- a) La idea de una fenomenología propia de lo social, y
- b) El tema de la dinámica no ontológica de operación de lo social.

Los conceptos de acción comunicativa (Habermas), fenomenologías de tercer orden (Maturana) y de sistemas sociales (Luhmann) respectivamente, están dando cuenta de una dinámica propia de lo social. De hecho, las perspectivas de Habermas y Maturana, que pueden ser derivadas en otras direcciones por la naturaleza de los componentes que identifican poseen, de acuerdo a nuestra línea de argumentación, una muy fuerte connotación en este sentido: las estrategias de entendimiento comunicativo (Habermas) y desarrollo de las respectivas ontogénias (Maturana) -ideas suficientemente desarrolladas en los respectivos capítulos- serían intentos de mostrar esa dinámica. Basamos esta hipótesis en el hecho que mientras se conciba la perspectiva monádica para intentar explicar la dinámica del encuentro social, estos conceptos no pueden ser entendidos: la ecuación entre individuo y entendimiento comunicativo, como asimismo, la de individuo y desarrollo de su ontogenia, no pueden situarse en un plano de equivalencia. La dinámica de lo social pertenece a un espacio de realización distinto, lo social configura, en sí, una fenomenología específica.

La perspectiva de Luhmann se encuentra en la dirección de nuestro planteamiento. Tal como ya ha sido suficientemente desarrollado en el respectivo acápite, la dinámica de los propios sistemas sociales no permite un entendimiento en la perspectiva monádica.

Lo que en definitiva marca la diferencia cualitativa de este primer eje problemático, respecto a las tradicionales defensas de lo social como un espacio con características propias, es la idea de que este planteamiento no debe recurrir a justificaciones finales. Obviamente, las propuestas de los autores no dejan de serlo, pero sí resulta interesante que los tres se esfuercen por desacreditar las explicaciones con base en esquemas explicativos auxiliares de orden trascendental.

La explicación tradicional que permanecía todavía en el desafío de definir lo social y no se contentaba con un escape realista: marcos normativos externos, da cuenta de presuposiciones del tipo, por ejemplo, de mentalidades (Durkheim), o de consciencia de socialización (Simmel), entre otros. Esta estrategia, pensamos, es en sí restrictiva desde el punto de vista explicativo. No es que esto plante una ruptura con la tradición, en eso el retorno, sobre todo respecto a preguntas básicas como las que se tratan aquí es siempre necesario, pero si se sostiene que dicha estrategia no es capaz de presentar una alternativa explicativa para el mundo social de hoy y las formas de encuentro social en y con los mundos que la ciencia y la tecnología -fundamentalmente el desarrollo vertiginoso de la informática- han propiciado y, sin duda, seguirán propiciando.

Este asunto es de suma importancia, pues en definitiva nos remite a un desarrollo que, a nuestro juicio, puede encontrar más bien un fructífero campo de investigación sociológico -en la línea filosófico humanista- en el sentido de humana conditio (Hanna Arendt), y no ya en el mantenimiento de periclitadas legitimaciones con base en la consideración de una naturaleza humana determinada. La idea de racionalidades sociales tiene que ver con esta línea de investigación.

Por lo demás, en referencia a esta distinción pueden ser explicados dos esfuerzos hoy vigentes por hacer frente al tema de los derechos del hombre en el campo político en la actualidad: un esfuerzo



que continúa en la lógica de la verdad revelada, con derechos fundamentables a partir de una matriz teológica; y un esfuerzo en pro de justificar aquellos elementos consensuales en términos de derechos sin apelación a más verdad de la que el mundo es capaz. No es casualidad que los tres autores tratados puedan ser entendidos bajo el segundo punto de vista, constituyendo parte de lo que en este momento preferimos denominar, en el plano de las ciencias sociales, como pensamiento abierto.

Incluso el más normativo de los autores incorporados en este trabajo, Habermas, no cree más en fundamentaciones últimas. El ha graficado con la idea de pensamiento postmetafísico en clara negación de los intentos de renovar la metafísica, esa nueva fase de ilustración a la que la propia filosofía debe orientarse.

Las posiciones de Maturana y Luhmann no difieren al respecto, la idea de clausura operacional - de los organismos y de los sistemas sociales- hace imposible el recurso a la trascendencia.

## 2.- La centralidad de comunicación y lenguaje para el entendimiento de lo social.

El abandono de presuposiciones ontológicas para entender lo social se debe en gran parte a la renovada importancia que las ideas de comunicación y fundamentalmente de lenguaje, han venido a tener en su entendimiento. Este importante eje constituye un punto, en cierto nivel de abstracción y atendidas las particularidades de cada propuesta, respecto al cual convergen formulaciones de nuestros tres autores.

El principio clave aquí es la importancia otorgada por los autores al tema de la comunicación como marco general comprensivo de lo social, y al lenguaje como el mayor logro evolutivo del ser humano. Una evidencia de esto es que en los tres autores encontremos profundamente entreveradas una teoría de la comunicación con una teoría de la sociedad, si bien en esto las formulaciones de Maturana esten algo más distantes producto de la dirección de sus propias inquietudes.

En Habermas la intención de abandonar el paradigma de la consciencia para pasar definitivamente al paradigma del lenguaje, está directamente relacionada con la limitación de los enfoques apoyados en el primero para dar cuenta de la intersubjetividad. En ese sentido el autor termina por adscribir la lógica de las teorías de la comunicación para dar cuenta del fenómeno, pues le parece que desde ahí logran superarse las limitaciones sugeridas por los enfoques monádicos.

También es importante destacar, en la misma dirección, que Habermas encuentre en la figura de los juegos de lenguaje de Wittgenstein un punto de partida teóricamente fructífero para explicar la dinámica de los lenguajes naturales. Los alcances realizados por el autor a esta estrategia, es decir la relevancia de la estrecha relación entre lenguaje e individuo, y la función constrictiva de una realidad exterior frente a la constitución de dichos ámbitos, lejos de ser consideraciones que cuestionen la centralidad del lenguaje y la comunicación, la confirman.

Por otra parte si bien el proyecto más amplio de una pragmática universal se apoya en una idea de reconstrucción de la base de validez del habla, en el plano estrictamente sociológico la relación entre ego y alter quedaba remitida, con base en una competencia específica de los individuos, a las posibilidades de entendimiento para lo cual el lenguaje constituía un medio, y sólo un medio, de concreción. La idea de competencia comunicativa en el fondo debía servir para explicar la reflexividad de los lenguajes naturales, su dualidad comunicativo-cognitiva. Por tal motivo tuvo Habermas que pasar a defender la idea de acción comunicativa como acción social primigenia y, como vimos, realizar una aclaración en términos de la distinción entre acción comunicativa y actos de habla.

Para Maturana el sistema social humano -nótese que en este plano se refiere a sistema- se da en un espacio social que llama dominio lingüístico. Lo social, que son los llamados acoplamientos de tercer orden se actualizan en ese espacio por las particulares características fisiológicas que otorga la plasticidad del sistema nervioso.

La operación recursiva sería para Maturana la clave para entender la emergencia del lenguaje y, por lo tanto, del fenómeno humano. La operación del lenguaje sobre sí mismo haría posible un tempo de acoplamiento estructural de modo que el espacio abierto queda caracterizado como un dominio de coordinaciones de coordinaciones conductuales consensuales y hecho posible por nuestra biología.

Resulta importante destacar la coincidencia teórica que se da entre Habermas y Maturana en este punto, a pesar de tener orígenes diversos. Esta idea puede ser propuesta desde dos instancias, desde un punto de vista filosófico como identidad y no identidad del yo, y desde una perspectiva biológica, como

coherencia operacional lingüística: Habermas salta el impasse a través de la estructura del acto de habla y de la correcta utilización de los pronombres en tanto operadores pragmáticos; Maturana llega al mismo sitio al concebir el "yo" como una recursión descriptiva que hace posible la coherencia operacional aludida.

Las conductas lingüísticas que se desarrollan en el mutuo acoplamiento que propicia un dominio específico, hacen pensar a Maturana que lo humano es esencialmente un fenómeno lingüístico, pero es necesario contemplar este punto con suma cautela para evitar la acusación de reduccionismo. Por ello hay un deliberado afán de introducir en el subtítulo de este acápite la idea de centralidad.

En este punto, sin embargo, es importante optar. Nuestra posición es que las investigaciones deben proseguirse por la idea del sentido en términos fenomenológicos y en esto, con Habermas y Luhmann, creemos salvar la principal traba: saltar la trampa del observador. La idea de lo social, entendido como un espacio de actualización no se contrapone con la idea de sentido, pero sí se debe desarrollar, volviendo a Husserl, los pasos en que la idea de sentido en ambos autores se hace funcionalmente distinta.

La proposición de Luhmann respecto a la central estrategia de los sistemas sociales para trabajar la complejidad a través del sentido, resulta a nuestro juicio un potente punto de partida teórico. Aunque en general el autor habla de comunicación, lo importante es destacar que entiende la dinámica de los sistemas sociales en ambientes complejos como remisión de posibilidades actualizables a otras posibilidades. Esta propiedad se debe a que los sistemas sociales se componen de comunicaciones, y que la particularidad de la dinámica comunicacional proporciona la especificidad de operación autorreferida que señala Luhmann.

Nos parece que en este punto cabe hacer un alcance teórico de no menor importancia, pues la clausura operacional de los sistemas sociales no es destacada por Luhmann a partir de la idea de comunicación, sino como medio de comunicación -a través de un ulterior desarrollo de la teoría de los medios de comunicación simbólicamente generalizados de Parsons-, con especial referencia a los códigos y las respectivas operaciones de distinción. Pregunta, ¿culmina el desarrollo de tal teoría necesariamente en el diseño de la clausura operacional? A nuestro entender es este un problema que bien podría ser susceptible de una mirada más detenida, fundamentalmente respecto a la relación entre categorías analíticas y fenómenos históricos concretos en el ámbito de la teoría de los sistemas sociales autorreferenciales.

En esa perspectiva, es importante señalar que la idea de clausura resuelve con maestría la explicación de ciertos problemas de nuestra sociedad, fundamentalmente los organizacionales, pero cuando el tema es llevado al plano histórico evolutivo de una sociedad concreta para explicar por ejemplo su desarrollo institucional, tal estrategia aparece poco pertinente, ¿cuándo hace su aparición la clausura operacional de los sistemas en el contexto de una sociedad determinada?

### 3.- La hipótesis de la improbabilidad como estrategia explicativa del fenómeno social.

Llegados a este punto requerimos exponer un asunto que se relaciona directamente con las coordenadas ya desarrolladas. Este tema tiene que ver con el enfoque de acercamiento al fenómeno social. Se trata en definitiva de concebir el fenómeno social como un fenómeno en sí improbable.

De entre los tres autores, Luhmann adscribe abiertamente a la idea de una estrategia teórica cuyo enfoque se da en términos de la hipótesis de la improbabilidad. El punto es que en el pensador alemán la idea de improbabilidad adquiere un carácter extremo que no deja ocasión para hacerla factible teóricamente. Esto deviene de una identificación entre existencia y racionalidad o, si se quiere, de la disolución de la segunda en la primera. Por eso es necesario y, sostenemos viable, buscar un planteamiento intermedio para situar la entrada de esta operación teórica en la perspectiva explicativa.

Dicha posición habrá de ser buscada entre la línea de divide el planteamiento de Luhmann por un lado y los de Habermas y Maturana por otro. Para efectos de nuestra perspectiva, los tres autores son invitados a hacer concesiones. Nuestro punto de arranque quedaría acotado por la siguiente secuencia de argumentos:

Primero. Si bien Luhmann desea situar su enfoque en la línea de la improbabilidad no es menos cierto que ésta constituye sólo una orientación metateórica. En ese sentido, la teoría no puede quedar librada al contingentismo, es decir, la idea de improbabilidad no puede ser referida a un vacío filosófico que descansa en un supuesto de complejidad sin fundamento, más bien, debe tener una base de operación. Por cierto la radicalidad de Luhmann no es tal si se atiende a la consideración e importancia que atribuye el mismo autor a referentes estabilizadores como la historia y la organización.

Segundo. El planteamiento pragmatista de Schutz permite entender una base de operación de lo social, como un mundo ya dado (la historia?, la organización?), de modo que el autor no tuvo problemas en remitir la acción racional de individuos en su mundo social a eventos poco probables.

Tercero. Los planteamientos de Habermas y Maturana, reflejados en los respectivos conceptos de "mundo de la vida" y "confianza" se comparecen con aquella base pragmatista de que nos habla Schutz. Incluso las ideas de quiebre remiten a ambos autores a una misma estrategia, mostrar dos espacios de vivencia distintos. Desde nuestro punto de vista, respecto al asunto que nos ocupa, es perfectamente posible concebir cierta equivalencia teórica entre acción comunicativa y discurso en Habermas, y las nociones de experiencia y explicación de Maturana.

Cuarto. Por lo anterior se explica que tanto Habermas como Maturana deban proceder a dar cuenta de las condiciones de posibilidad de un reestablecimiento -traspaso del umbral del disenso-, en uno será la fuerza racionalmente motivante del mejor argumento lo que en definitiva conduzca a ese proceso, en otro caso será la seducción de consensuar en un dominio distinto en base a la aceptación, en la lógica de la emoción. Lo importante en este contexto es que ambos autores se orientan a destacar las condiciones de resolución, y tales condiciones bien pueden ser entendidas como posibilidades funcionalmente equivalentes de ese proceso.

Quinto. Si suspendemos por un instante el eje normativo que origina que Habermas tanto como Maturana justifiquen una básica fuerza de resolución -esto es, primacía de la acción comunicativa y la dinámica amorosa respectivamente- es posible otorgar equivalencia funcional a ambas estrategias. Con este

antecedente teórico se hace poco factible el potencial explicativo de enfoques basados en la lógica de la acción racional con arreglo a fines, o un modelo del entendimiento entre seres humanos en ese sentido.

Sexto. Por estas razones, creemos que la idea de Luhmann articulada en esa base de desarrollo consensual puede verse remitida al problema del disenso sin que necesariamente la resolución quede atrapada en un eje normativo. Por lo demás la estrategia de Luhmann en este punto puede hacer frente a las acusaciones tradicionales de que es imposible imaginar la complejidad del mundo en ausencia de estructuras.

Si la investigación de las vetas problemas puede hacerse plausible, en conjunto con la justificación de los anteriores ejes de discusión aludidos, llegaremos a un tema con que topa nuestro desarrollo teórico: el esquema de la racionalidad de fines resulta a todas luces insuficiente para dar cuenta del fenómeno social. El problema es ahora la racionalidad social, es decir, las racionalidades sociales. La orientación temática de la sociología es la cristalización en un programa teórico que ha de concentrarse en la investigación de las condiciones de probabilidad de lo social. Una sociología orientada no normativo analíticamente debe concentrarse sobre el tema de las racionalidades sociales. Esa es la sociología que nuestra realidad social y cultural reclama, una sociología para la cual el pensamiento eurocéntrico entrega valiosos elementos teóricos, pero que no son sino elementos respecto de los cuáles cabe realizar siempre una recepción crítica.

Una sociología orientada en esa dirección podría constituir un sustantivo aporte a una teoría de la racionalidad y, al mismo tiempo, posibilitar una propuesta explicativa frente a las dos tendencias desde las que se ha tentado a estimar nuestros procesos de racionalización, i.e. modernización.

- a) Aquellas que propugnan una racionalización total de todos los espacios sociales, y
- b) Aquellas que se sostienen en la concepción de un "ser" cultural que permanece inmune a los procesos de cambio que experimentan nuestras sociedades.

Pues en definitiva, ambas estrategias son igualmente escépticas frente a un tema que resulta fundamental, la cultura. En nuestra posición, la cultura no deviene en una traba, como en el fondo nos quieren hacer ver estos dos enfoques aparentemente contradictorios. En el camino que comenzamos a transitar la cultura es una posibilidad.

¿Qué nivel de legitimidad científica puede sustentar una sociología pensada en estos términos?, ¿no será que con la poco precisa idea de racionalidades sociales no hemos hecho más que destruir propuestas con una vaga y poco factible posibilidad de justificar un enfoque sociológico alternativo?

## CAPITULO VI

### LA ILUSTRACION SOCIOLOGICA EN EL DOMINIO DE LAS ONTOLOGIAS CONSTITUTIVAS

Como tuvimos ocasión de revisar en el primer capítulo de este trabajo, Alfred Schutz, en el desarrollo de su tesis respecto al tema de la racionalidad en el mundo social, culminaba por relegar la acción racional al campo de la labor del científico. En su acepción, la acción racional correspondería a la particular actitud constructiva de un científico que procura explicar la acción de individuos inmersos en su medio social.

Esta perspectiva conlleva una limitante explicativa que, a nuestro entender, tiene su origen en una apresurada imputación de racionalidad por parte del autor a dos ámbitos que es conveniente considerar por separado. En efecto, Schutz no distinguió con suficiente claridad los dos planos del quehacer científico a los que estaba atribuyendo ese concepto de racionalidad. Sin embargo, en estricto rigor es necesario mantener distancia entre:

- a) La consideración de racionalidad en el sentido del nivel de coherencia del encadenamiento de ideas o argumentos, esto es, de la consistencia conceptual de un constructo. Podríamos decir que en este caso la racionalidad es imputada al plano interno del quehacer científico, y
- b) La consideración de racionalidad en el sentido de la orientación metodológica inscrita en el constructo, esto es, del procedimiento evaluativo implícito en el instrumento generado. En este otro caso, se estaría imputando la racionalidad al plano externo del quehacer científico.

De modo evidente Schutz extiende la imputación de racionalidad a ambos campos sin extraer las consecuencias de esa acción. Y de ese modo, como veíamos, al transformar la racionalidad de fines en el principio central para el proceder metodológico de las ciencias sociales el autor introduce de paso una dimensión normativo-analítica. Pero, ¿por qué contemplar sólo un tipo de racionalidad en este plano?

De acuerdo a Schutz el postulado de la racionalidad implicaba tres consecuencias:

- a) La conducta sólo podía ser examinada científicamente si se encontraba situada dentro del marco de las categorías de la acción humana, es decir, esquema de motivos humanos, medios y fines y planes humanos.
- b) La conducta debía ser interpretada como derivada del esquema de actuación racional y, por lo tanto,
- c) La conducta de seres humanos en su vida cotidiana sólo podía ser entendida de acuerdo a su grado de racionalidad.

El problema a nivel de la explicación se nos presenta si atendemos de modo detenido al último punto. En efecto, si nuestra estrategia metodológica es evaluar -supuesto que esto es posible- la conducta de los individuos respecto a un parámetro por lo demás ideal, la emergencia de un principio de orden

jerárquico de conductas, en términos realizativos, no tarda en advenir. Cualquiera sea la conducta de un individuo la racionalidad de ésta será siempre evaluada en función de la adecuación ideal de medios y fines. La lógica del ordenamiento que realiza W. Schluchter respecto a la tipología de la acción de Weber nos ofrece un ilustrativo ejemplo de este postulado.<sup>132</sup>

### ELEMENTOS COMPRENDIDOS EN EL SENTIDO SUBJETIVO

TIPOS DE ACCION (GRADOS DECRECIENTES DE RACIONALIDAD)	MEDIOS	FINES	VALORES	CONSECUENCIAS
RACIONAL CON ARREGLO A FINES	+	+	+	+
RACIONAL CON ARREGLO A VALORES	+	+	+	-
AFECTIVA	+	+	-	-
TRADICIONAL	+	-	-	-

Sin embargo, pareciera ser que esta estrategia se muestra insuficiente como marco analítico de un enfoque sociológico, porque lo único que puede mostrarnos acerca de las cambiantes dinámicas que conllevan los fenómenos sociales es la condición de incompleta racionalidad de la acción de sus miembros. Ahora bien, ¿por qué razones, y qué sentido tiene el circunscribir estos problemas a la consideración de parcialidad racionalista que se deriva siempre de tal enfoque? El análisis propio de estos fenómenos empuja, indefectiblemente, a la búsqueda de perspectivas explicativas más amplias. De lo contrario, no tendríamos más opción que sacar la consecuencia marginalista que el filósofo Larry Laudan ha atribuido a la sociología -en franca oposición a los esfuerzos de la sociología del conocimiento por explicar la ciencia como una actividad fundamentalmente social, tanto en términos de práctica como de contenido- por medio de su "arationality principle". Este principio sugiere que, entre otras cosas, "el sociólogo avanza un paso en cuanto, y sólo en cuanto, encuentra alguna desviación respecto a una norma de racionalidad."<sup>133</sup>

Los tres puntos reseñados proporcionan a Schutz una base sobre la que racionalidad de fines, sociología y ciencia, quedan articulados en la siguiente ecuación: mientras más racionalidad incorpore la sociología a

<sup>132</sup> Schluchter, W. (1979), citado en Habermas, J. (1989b) Vol. I. p. 363.

<sup>133</sup> Brown, J. (1984) p. 9.

- la elaboración de sus conceptos y constructos,
  - la lógica del estudio de la acción, y a
  - los supuestos con que opera para ello,
- más susceptible es de ser considerada como una disciplina científica.

La inmediata dirección crítica frente a este planteamiento del autor sería comenzar cuestionando aquellos requisitos que presenta para la construcción de los tipos ideales, pues en último término el postulado de la racionalidad tiene que ver, a su juicio, con tres condiciones de procedimiento:

- a) Primero: que el sistema -tipo- sea compatible con los principios de la lógica formal,
- b) Segundo: la consideración de plena claridad y nitidez de todos los elementos componentes, y
- c) Tercero: la contemplación de supuestos susceptibles de verificación científica que además sean compatibles con la totalidad de nuestro conocimiento.

Pero realizar esta tarea contemplaría un esfuerzo demasiado amplio y pretencioso para quien sólo intenta entrever, a partir de la consideración crítica de la ecuación expuesta más arriba, un campo de acción de la sociología en el que sus funciones explicativas y críticas puedan ser concebidas como actividades complementarias.

Sin embargo, el trabajo con nuestros autores arroja interesantes contraplanteamientos respecto a la viabilidad de estas tres condiciones. Sin ánimo de desarrollar detenidamente estas formulaciones, quisiéramos destacar algunos problemas que a nivel de presuposiciones tienen tales consideraciones:

- a) El que el sistema conceptual sea compatible con los principios de la lógica formal no tiene que ver, como veíamos a partir de los planos de imputación de racionalidad distinguidos, con el hecho que la conducta de los individuos deba ser concebida a partir de tales principios.
- b) La consideración de plena claridad y nitidez de los componentes sólo puede ser un requisito del ámbito que hemos denominado como plano interno, pues si el autor está pensando esto para la perspectiva evaluativa -plano externo- tendría que defender teóricamente un principio de posición omnisciente del investigador, o bien un principio de acceso a la realidad privilegiado que justifique la necesaria asimetría a que dan origen estas consideraciones.

Por ello es comprensible que Schutz pueda referirse a estos principios de claridad y nitidez sólo con referencia al plano interno. Y, siendo esto así, no existirían diferencias importantes entre su propuesta y las de nuestros tres autores respecto a este punto. Incluso esta postura del pensador austríaco se encontraría bastante próxima en este asunto a la perspectiva constructivista más extrema encarnada por los planteamientos de Maturana; recordemos que para Schutz el problema científico de examen, "crea el



dominio del objeto de estudio científico dentro del cual deben ser compatibles todos los conceptos<sup>134</sup>, prácticamente en la línea de partida del ciclo explicativo de la ciencia que expone el biólogo chileno.<sup>135</sup>

c) El tercer requisito se apoya en una poco sostenible concepción de desarrollo lineal y acumulativo de la ciencia. Desde Kuhn en adelante -e incluso antes-, no sólo se han cuestionado las bases de un desarrollo científico así entendido, sino que desde un punto de vista más extremo, se ha pretendido minar las bases mismas de la racionalidad científica en el plano interno al relevar los componentes sociales como factores causales del contenido de los enfoques.

A nuestro juicio, parte importante de estas tres consideraciones encuentran asidero en dos supuestos a que alude explícitamente Schutz y que resultan hoy en día poco consistentes. Estos tienen que ver con:

- a) La concepción del científico social como un personaje solitario situado "fuera del mundo", y
- b) La concepción monádica-accional a que está referida la construcción de los tipos ideales como principal procedimiento metodológico.

En cuanto a lo primero se puede decir que algunas propuestas de Maturana tanto como de Luhmann persiguen una superación de la clásica explicación historicista de la producción de ideas, al estilo de la empresa de sociología "históricamente informada" que Alvin Gouldner propició. Mientras Habermas, al quedar todavía ligado al problema de la comprensión, intenta vincular actor y observador a través de las mismas pretensiones de validez y la fuerza "incoactivamente racional" de los argumentos que las sostienen. Sin embargo, y a pesar de sus diferencias de enfoque, los tres autores coinciden en el entendimiento de una práctica sociológica presa de su propia experiencia y, por tanto, consciente de su imposibilidad de acceder a la totalidad. El científico social no puede sino ser-en-el-mundo, y de ahí es explicable que el proyecto de pragmática de Habermas pretenda orientarse a una ilustración de la esfera precientífica del lenguaje.

Respecto a la concepción monádica-accional, nuestra posición ha intentado ser perfilada en el capítulo precedente. La sociología debe preocuparse por el nivel del encuentro social y su pregunta, instrumentos y enfoques deben dirigirse, por consiguiente, a este espacio. A nuestro entender, el eje monádico-accional ha de ser superado por concepciones más pertinentes a la especificidad y complejidad de los fenómenos sociales. En definitiva, la perspectiva teórica que perseguimos entiende que lo monádico-accional es un nivel de operación humano con sus propias características, pero cuya dinámica puede ser explicada a partir de lo social, y no a la inversa.

De todas formas, esta transición tiene todavía que ser bastante iluminada por la investigación teórica. Creemos que una fructífera línea en ese sentido podría desarrollarse a partir de la re-concentración en dos problemas que a nuestro juicio poseen una importancia teórica central:

---

<sup>134</sup> Schutz, A. (1976) p. 86.

<sup>135</sup> Ver el último acápite del Cap. III.

- a) Por una parte, rastrear la transición e interposición de los ejes accional y sistémico en los esfuerzos teóricos de Parsons, a la luz del problema del orden social, y en relación a esto,
- b) Articular y desarrollar una teoría de los medios simbólicamente generalizados de comunicación en cuyo seno sea posible hacer frente, a un mismo tiempo, a las lógicas analíticas e históricas.

Luego de esta pequeña digresión hemos de volver al problema que en este contexto nos ocupa: la relación entre explicación y crítica. Si seguimos el planteamiento de Schutz con referencia a la sociología, veremos que la función explicativa se fortalece en desmedro de la función crítica de la disciplina en un sentido unívoco; ¿puede ésta acaso consistir en la mera estimación de grados de racionalidad de las acciones? Si la dimensión crítica estuviese pensada en ese esquema, bien podría haberse vuelto la sociología sospechosa de una ciencia que procura una determinada línea de racionalización, e incluso de una racionalización unidireccional que no justifica en modo alguno esa arbitraria opción. De ser ese el camino de la sociología como disciplina científica, bien puede haber comenzado entonces su paulatina degradación en técnica, y en ese sentido, es necesario que ciertos intentos por re-definirla en términos de ingeniería social, deban ser comprendidos como acciones que van más allá de una mera estrategia publicitaria en nuestro medio.

¿Es pertinente, en consecuencia, volver a una crítica política, al estilo de la que por ejemplo emprendió Marcuse respecto a la distinción weberiana entre racionalidad formal y racionalidad material? A nuestro entender este camino puede ser transitado cuantas veces se quiera, pero no ofrece salidas programáticas con perspectivas. Por lo demás, el intento aludido culminó en una articulación dogmática de explicación y crítica. En definitiva, en un enfoque filosófico político cuyo principio central de escape fue un cambio de signo para la realización de la utopía tecnocrática.

Por el contrario, a nuestro juicio la superación teórica del status analítico de la racionalidad de fines tiene más proyecciones -incluyendo las políticas- por el lado de delinear los rasgos básicos de un programa sociológico de investigación no orientado en términos normativo analíticos. Un programa en el que en definitiva la función de ilustración sociológica pueda ser recuperada, y en el que las dimensiones explicación y crítica puedan ser visualizadas como funciones complementarias de la práctica sociológica.

Nuestra pregunta tiene que ver con la posibilidad de un programa de sociología abierto al tema de las racionalidades sociales. Fundamentalmente, nos importa vislumbrar el rol de una sociología así entendida en aquel espacio metateórico a que hacen alusión de modo más o menos directo tanto Habermas, como Maturana y Luhmann, es decir, a un dominio de orden no ontológico de operación de lo social.

En ese sentido, la vuelta crítica a la racionalidad de fines representa, conjuntamente con un avance en el campo teórico de la sociología, uno de los pasos claves de un tránsito de no menores proyecciones: el paso de una sociología inserta en el dominio de las ontologías del ser, al de una sociología que se hace cargo de los problemas que se desprenden de una práctica científica en el dominio de las ontologías constitutivas.

Nuestro problema tiene que ver, en consecuencia, con la posibilidad de una sociología que, inscrita en ese espacio, no renuncie a su función de ilustración. Este problema es el correlato de una de

las más importantes implicancias teóricas que se siguen, en nuestra lectura, de la crítica a la posición de Schutz respecto a la madurez disciplinaria de las ciencias sociales.

De tal modo, quisiéramos culminar este trabajo desarrollando tres ideas que tienen que ver con la configuración de ese espacio de desarrollo disciplinario a que nos han conducido nuestras reflexiones acerca de los tres autores considerados en este trabajo.

- a) La primera idea tiene relación con un diagnóstico de la sociología en nuestro propio medio. Un diagnóstico que por cierto no puede venir apoyado en este contexto por los necesarios antecedentes empíricos, sino únicamente por algunas intuiciones que sería necesario someter a investigación. Para los efectos de esta tesis, la sociología, tal cual se desarrolla concretamente en la mayoría de los campos en nuestro país, se conduce en la dirección de una disciplina normativo analítica. Y esta dirección estaría estrechamente relacionada con su actual proceso de profesionalización.
- b) Dado que la tesis de la madurez disciplinaria en Schutz es aquí abiertamente combatida, requerimos al menos de algunas señales respecto a la creciente centralidad teórica de la idea de racionalidades sociales. Al respecto no contamos sino con algunos pocos antecedentes que, no obstante, permiten vislumbrar senderos de desarrollo teórico fructífero. En torno a este punto nos contentaremos con exponer de modo muy somero, dos estrategias que intentan mostrar la importancia de trascender las limitaciones modelísticas que una racionalidad de fines impone a una disciplina teóricamente madura, de acuerdo a los términos señalados por Alfred Schutz.
- c) Finalmente intentaremos esbozar algunas ideas con referencia al nivel de articulación en el que las dimensiones ilustrativas de la sociología, explicación y crítica, podrían encontrar un cauce de desarrollo de orden complementario.

## 1.- La profesionalización de la sociología como tecnificación.

En nuestra lectura sociología es, fundamentalmente, teoría de la sociedad o, si se prefiere, teoría del fenómeno social. El núcleo reflexivo de la sociología ha constituido a lo largo de nuestra tradición el referente más claro para remitirnos a un problema que no ha dejado de incomodarnos: la identidad disciplinaria. El que este asunto se manifieste hoy en un escenario en que coexisten encontradas e incompatibles visiones ha dejado de constituir un problema y ha pasado a erigirse en el marco en el que debemos aprender a movernos, por concreta que sea nuestra práctica como sociólogos. El que debamos aprender a articular de manera armoniosa cierta dosis de autorreferencia y de posibilidad de intercomunicación, es actualmente uno de los retos más importantes de la práctica reflexiva de la sociología.

De tal suerte, parece más fructífero buscar los elementos identitarios de la disciplina -supuesto que esto tiene algún sentido- con referencia a problemas y no ya a enfoques. En esta perspectiva, el trasfondo de la transición de una sociedad tradicional a una moderna -y más allá !-, sigue constituyendo hoy como ayer una de las principales preocupaciones de la teoría sociológica.<sup>136</sup>

La creciente profesionalización a la que hoy en día se ve sometida la disciplina está en estricta relación con dos procesos: la especialización temática, y la creciente tecnificación.

La especialización como tendencia habrá que atribuirla al necesario proceso de diferenciación de campos de estudios y no constituye en sí un problema, en la medida en que se tenga consciencia de las proyecciones de los "hallazgos" realizados en esos respectivos campos.

El problema radicaría en que la profesionalización de la sociología ha venido a ser entendida como sinónimo de tecnificación. No cabe duda que esta tendencia, como ha señalado recientemente Raymond Boudon,<sup>137</sup> se ha generalizado producto de ciertas transformaciones estructurales y necesidades de información tanto del Estado contemporáneo como de la sociedad civil. Y aunque es necesario proceder a una investigación de esta interesante hipótesis y de sus antecedentes en nuestro país, es posible afirmar que la tecnificación se ha constituido en una tendencia fundamental de la sociología en nuestro medio. En ese sentido resulta paradójico que desde la estrategia de la profesionalización como tecnificación se defienda un status científico de la disciplina por medio de logros en ámbitos puntuales sin conexión alguna.

La dimensión normativo analítica inscrita en una sociología que tiende a incorporar de manera paulatina el principio de la racionalidad de fines a sus constructos y operatorias, es en cierto sentido el correlato más evidente de la tecnificación. En ese sentido, se ha sostenido a lo largo de este trabajo que la consideración de la racionalidad de fines como principal referente plantea serias dudas acerca de la perfectibilidad explicativa y/o crítica de la sociología. A diferencia de ello la sociología se ve hoy empujada cada vez más a ser una disciplina eminentemente descriptiva transformándose, a petición de diversas esferas, en una técnica sofisticada de construcción y análisis de datos.

---

<sup>136</sup> De este modo resultan comprensibles las ya clásicas referencias a los pares conceptuales que históricamente han usado los sociólogos -y no sólo los sociólogos- para describir ese tránsito; Cfr. Bell, D. (1964), Nisbet, R. (1976) y Habermas, J. (1992).

<sup>137</sup> Boudon, R. (1993) p. 42.

Los argumentos con que los sociólogos metodólogos suelen conformarse acerca de algún acceso privilegiado a la realidad no resisten hoy los embates provenientes de diversas epistemologías y de disciplinas con quienes la sociología tiene campos en común. Las formulaciones de un crítico de los usos de la historia en la sociología, como John Golthorpe por ejemplo, dan cuenta de esta situación de forma muy gráfica.<sup>138</sup> Las reflexiones de este autor muestran cuan problemática puede volverse esa a veces ingenuamente celebrada capacidad de la sociología de "producir su propia evidencia", y, agregaríamos, la naturaleza misma de los hallazgos que de ella se derivan.

¿No resulta curioso, después de todo, que la sociología, habiendo renunciado en parte a la investigación del tema de las racionalidades, hábida cuenta de la complejidad del fenómeno social, pretenda status científico para sus hallazgos conforme a la lógica de la racionalidad de fines y, además, los considere insumos válidos para la intervención social?

Las lecturas de Habermas, Maturana y Luhmann nos hacen pensar que sirviéndonos de una crítica y superación de la racionalidad de fines no se disuelve la sociología en una ideología, ni alcanza niveles de resignación, ni se transita a un conocimiento de menor nivel. Esa tarea teórica, por el contrario, es necesaria y consecuente con la innegable versatilidad, flexibilidad, impredecibilidad, e incluso explosividad del fenómeno social en nuestras sociedades, los ejemplos recientes de México, Venezuela y Argentina, para referirnos sólo a los que nos son más próximos, no ameritan mayores comentarios.

---

<sup>138</sup>

Para un análisis de esto ver; Golthorpe, J. (1991) "The uses of history in sociology: reflections on some recente tendencies" en *British Journal of Sociology*, Vol. 42, N° 2.

## 2.- La idea de madurez disciplinaria y el tema de las racionalidades sociales.

En cierto sentido es posible afirmar que el tema de las racionalidades sociales -no sólo en el sentido de acciones, sino también como creencias- ha cobrado un renovado interés de disciplinas paralelas a la sociología que, en la terminología de Schutz, aparecerían como disciplinas maduras desde el punto de vista de la naturaleza de los supuestos contenidos en su estructura teórica. El por qué esto ha ocurrido por ejemplo en el campo de la economía debe llamar nuestra atención, ¿no es acaso la economía la disciplina normativa analítica por excelencia?

En este punto vamos a sostener la tesis de que esta creciente preocupación no tiene su origen en un explícito interés por develar el ser del hombre o cosas por el estilo, sino por una expresa necesidad de ampliar el estrecho margen explicativo de modelos basados en la lógica de la racionalidad de fines.

Obviamente, en este contexto sólo es posible referirse tangencialmente a este tema. Sin embargo, es importante aproximarnos al asunto por la consideración que la racionalidad de fines ha tenido y tiene en los modelos de análisis económicos, ¿qué mejor prueba de la insuficiencia de tales modelos, que la fundada crítica de parte de los propios economistas?

Mientras los enfoques sociológicos que operan a diario en nuestras prácticas permanecen afincados en la lógica de la racionalidad de fines, o bien procuran su incorporación de modo evidente, algunos enfoques en economía se encuentran cuestionando -desde hace ya tiempo y con especial énfasis en la actualidad- de modo contundente la estrechez de los modelos apoyados en esa lógica.

Para no dejar esta consideración en una mera presunción, permítasenos mostrar de modo somero pero ilustrativo, dos claros ejemplos de esta tendencia, muy distintos entre sí tanto en el tiempo y su motivación original, como en su desarrollo:

### El problema de la racionalidad en Maurice Godelier.

Uno de los problemas con que toparon las primeras investigaciones del economista y antropólogo francés Maurice Godelier fue la inquietud acerca de la idea de racionalidad económica. Este problema tuvo su origen en una consideración crítica acerca de la definición formal de lo económico. Para él era necesario considerar tres elementos para que la investigación de la racionalidad económica tuviese un carácter científico:

- a) Que lo económico fuera definido, en términos reales y no formales, en términos de estructura y no de comportamiento,
- b) Conocer la estructura específica de un sistema económico, para poder analizar la racionalidad del comportamiento de un agente en ese contexto.
- c) Que se dé o conozca alguna estructura de las necesidades de los miembros de una sociedad, esto es, una jerarquía específica de finalidades objetivos. <sup>139</sup>

La primera pregunta que el autor se hace al respecto es el origen del principio general de la acción racional. Para Godelier habrían dos respuestas clásicas que se encontrarían cruzadas por la ideología: por una parte estaría la de Adam Smith, quien entendía la racionalidad como un postulado de la naturaleza humana; por otra parte, al autor también le parecía que la estrategia de Oscar Lange era de naturaleza ideológica, pues la racionalidad se hacía aparecer como un producto de la historia. En esa lógica, señala Godelier, Lange visualizaba la contradicción básica del capitalismo como la imposibilidad de llevar adelante la radical racionalización de todos los ámbitos de la vida social.

Es importante notar en este punto que nuestro autor, a pesar de que parte de una premisa eminentemente científicista, desea trascender la perspectiva racionalizadora de Lange, tal como nuestra propuesta crítica desea evitar la dirección de aquellas posturas que atribuyen los problemas de la sociedad actual a la incompleta racionalización de todos sus ámbitos.

Para Godelier ambas estrategias caían presa de la ideología, y por ello su intento culminaba por equiparar el análisis del lugar central que ocupa una estructura en relación a otras con el "descubrimiento de una racionalidad social, de la cual la racionalidad económica no es sino un aspecto."<sup>140</sup>

La salida que el autor da a este asunto no es relevante para nuestros propósitos. Sin embargo, se desea destacar la noción de racionalidad social a la que el autor alude deliberadamente. De manera obvia, Godelier, por la naturaleza de sus preocupaciones y por el enfoque teórico en el marco del cual discute este punto, no está pensando en racionalidades sociales o lógicas que se planteen alternativamente, esto es paralelas a la racionalidad de fines. No obstante, la intención central de nuestro proyecto es análoga en cierto sentido al suyo, pues en definitiva él se encuentra en la línea de trascender este tipo de racionalidad por una explícita consideración de insuficiencia explicativa.

Resulta interesante que Godelier, considerando el enfoque eminentemente esencialista en el que se inspiró, haya pensado en una racionalidad social básica y, en ese sentido, es explicable que su trabajo se orientase en la perspectiva del descubrimiento de esa racionalidad. De ese modo su planteamiento es mucho más extremo aún de lo que nuestra tesis pretende, porque eleva la racionalidad social a nivel de principio "del cual la racionalidad económica no es sino un aspecto". Pero con esta formulación, sólo se invierte la consideración jerárquica que criticásemos más arriba a la lógica normativo analítica, con el agravante de que no poseemos ahora la suficiente claridad teórica como para formular un referente evaluativo en la dirección en que se hacía cuando la racionalidad de fines adquiriría centralidad.

Del mismo modo, carecemos de sustento teórico para definir si el objeto central de evaluación corresponde en definitiva a estructuras o a comportamientos.

### **El problema de la racionalidad social en Douglass North.**

Entre algunos de los temas desarrollados por el profesor North -Premio Nobel de Economía 1993-, está el contribuir a criticar el supuesto de racionalidad con que opera la Teoría de la Opción Pública -aquella escuela que intenta aplicar a la política los principios de la economía neoclásica-. En ese afán el autor señala que "es indispensable disectar el supuesto de racionalidad para poder incorporar otros más realistas, los que se han de derivar de los diversos modelos mentales que guían la toma de decisiones

---

<sup>140</sup> Godelier, M. (1970) p. 20.

entre los seres humanos. Y esa dirección -se pregunta el autor- ¿va a cambiar nuestros modelos? Claro que sí. Si los individuos tienen teorías diferentes para explicar el mundo que los rodea, entonces sus decisiones racionales serán diferentes también.<sup>141</sup>

El intento de crítica es evidente pues para poder potenciar el análisis el autor se centra sobre dos supuestos de la economía neoclásica: el tema de la inexistencia de instituciones y el tema de la racionalidad.

De acuerdo al primer supuesto, en el mundo del economista neoclásico las instituciones o no poseen una consideración teórica especial, o bien, simplemente no se les toma en cuenta. De acuerdo a North, es el supuesto de racionalidad con que opera esta escuela el que hace que las instituciones resulten poco importantes. No obstante, señala el autor, "las instituciones, definidas aquí como las restricciones que estructuran la interacción humana, existen para reducir aquella incertidumbre ubicua que surge de esa interacción. La complejidad de los problemas que los seres humanos afrontan al interactuar y las limitantes de los modelos mentales que la mente humana construye para resolver dichos problemas han producido una historia de la humanidad muy diferente de aquella otra, poblada de individuos con la omnisciencia que implica el postulado de la racionalidad instrumental.

En el mundo de la racionalidad instrumental las instituciones no hacen falta; las ideas, ideologías, mitos, dogmas no importan y los mercados eficientes, tanto políticos como económicos, caracterizan a la sociedad. Pero en el mundo real la información que tienen los actores es incompleta y su capacidad mental para procesar esa información es limitada. En consecuencia, establecen reglas y normas regularizadas para establecer el intercambio. No se trata de que las instituciones sean eficientes en el sentido de proporcionar transacciones a bajo costo. Las ideas, ideologías, mitos, dogmas y prejuicios tienen importancia porque desempeñan un papel clave en la toma de decisiones y los costos de transacción terminan haciendo que los mercados sean muy imperfectos o que simplemente no existan.<sup>142</sup>

Para el autor el supuesto de racionalidad instrumental constituye una traba que es necesario soslayar para hacer frente a problemas de las ciencias sociales. North no está por un abandono del supuesto de la racionalidad, sino que aboga por la necesidad de ir más allá de este supuesto pues no se mostraría lo suficientemente adecuado desde el punto de vista explicativo cuando se sobrepasa el umbral de las transacciones de bajo costo. ¿Por donde comenzar? se pregunta el autor, "la respuesta es fácil: debemos definir con la mayor precisión posible el terreno en que el modelo de opción racional ofrece una perspectiva útil. Los elementos claves son la complejidad del problema, cuán completa es la información que se tiene, la frecuencia de la opción y el grado de motivación de los jugadores. Problemas simples, información completa, situaciones repetitivas y una motivación fuerte generan condiciones que se prestan para los modelos de opción racional. A medida que nos alejamos de estas condiciones, debemos explorar no sólo las consecuencias inmediatas, en cuanto opciones, sino en especial las clases de instituciones que en tales condiciones surgirán para estructurar la interacción humana."<sup>143</sup>

---

141 North, D. (1994) p. 6.

142 Ibídem. p. 7.

143 Ibídem. p. 9 y 10.



De ahí la esperanza del autor en que la ciencia cognitiva ofrezca oportunidad de tratar con problemas clásicos de las ciencias sociales. Estas inquietudes son expresadas a través de algunas interrogantes del tipo:

- ¿Qué relación hay entre la manera como funciona la mente y la forma que adquieren las instituciones?
- ¿Cómo aprendemos?, ¿Qué conjunto de circunstancias nos llevan a cambiar los modelos mentales que tenemos y a modificar o alterar las opciones que ejercemos?,
- ¿Por qué existen ideologías, como las doctrinas religiosas o políticas?,
- ¿Qué hace que unas subsistan y otras desaparezcan?

Para los efectos de nuestro trabajo, esta exposición basta para visualizar que los esfuerzos del autor se encaminan a una ampliación del principio de racionalidad de la acción, como acción racional, tan propio de los modelos económicos. Es la consideración de las instituciones, tal como aquí han sido definidas, lo que alimentaría la crítica a la inclinación modelística de los economistas de la Escuela de Opción Pública de acuerdo a North.

Sin embargo, a primera vista esta apuesta del autor no parece ser muy auspiciosa, pues se mueve sin mucha cautela entre niveles que es pertinente tratar acotadamente. Por un lado, el autor indica que la noción de institución trasciende claramente la idea de individuos y mentalidades particulares, por otra considera a las disciplinas cognitivas, que poseen por cierto un claro sesgo monádico, como un eje con perspectivas en este ámbito, ¿por qué no preguntarse por la dinámica misma de las instituciones?, ¿no son acaso instituciones, o a lo más sujetos inmersos en apoyos decisionales institucionales los que en definitiva constituyen los jugadores de que nos habla el economista?.

A nuestro juicio, para que el intento de resituar la racionalidad de fines en el campo económico tenga algún grado de potencialidad explicativa -en este caso predictiva- la noción de racionalidad alojada en el plano monádico-accional no constituye un aporte que pueda ofrecer muchas garantías. Por ello es explicable que a la luz de los problemas de la racionalidad en nuestra tradición sociológica los esfuerzos de North aparezcan un tanto ingenuos si se atiende al alcance de las interrogantes que esboza y, fundamentalmente, al hecho que una perspectiva -la llamada cognitiva- pueda ofrecer en definitiva los elementos claves para esas racionalidades más "realistas" por las que se interesa el autor.

Las direcciones de Godelier tanto como las de North apuntan al centro de nuestra consideración crítica respecto a la concepción de madurez disciplinaria en Schutz. Por ello es explicable que lo que en definitiva persigan estos autores como una forma de trascender el limitado alcance explicativo-crítico que posee el esquema de la racionalidad de fines en los modelos económicos, sea lo que en nuestra terminología hemos definido como enfoques no orientados en términos normativo analíticos. Pero esta pieza teórica tiene que ver con enfoques referidos a la práctica cotidiana de sujetos, es decir, requiere de una discusión en el contexto de una tradición de estudio, análisis y discusión que posea como foco de interés a "todas las formas de orientación simbólica de la acción"<sup>144</sup>, y no a un aspecto marginal

---

<sup>144</sup> Habermas, J. (1989b) Vol. I, p. 21.

contingente que requiere de iluminación. Y por ello es que esta tesis, se considere con más proyecciones una orientación crítica hacia el esquema de la racionalidad de fines, desde un punto de vista sociológico.

### 3.- La función de ilustración de la sociología y el dominio de las ontologías constitutivas.

Cuando la sociología es concebida en términos normativo analíticos a razón de la central consideración del esquema de la racionalidad de fines, las funciones ilustrativas de la disciplina, es decir, la explicación y la crítica, son subsumidas en la unilateralidad de un procedimiento evaluativo. La explicación y la crítica de las acciones son siempre remitidas a una noción de incompletitud. En ese sentido, como señala Schutz, las acciones sólo pueden ser parcialmente racionales.

La estrategia de asociar la idea de racionalidad de fines a la ciencia, parece ser un intento por conferirle mayor legitimidad a tal esquema. A nuestro entender, de esa fórmula no se sigue per se una justificación de la primacía de este esquema sobre otros. En efecto, Claude Levi-Struass ha mostrado que el pensamiento científico "primitivo" surge a partir de exigencias intelectuales de naturaleza similar a las que posee el pensamiento científico "moderno", pues a ambos les subyace esa lógica común a todo pensamiento: el intento de poner orden. "El pensamiento mágico no es un comienzo, un esbozo, una iniciación, es parte de un todo que todavía no se ha realizado; forma un sistema bien articulado, independiente, en relación con ese otro sistema que constituirá la ciencia, salvo la analogía formal que las emparenta y que hace del primero una suerte de expresión metafórica de la segunda: por tanto, en vez de oponer magia y ciencia, sería mejor colocarlas paralelamente, como dos modos de conocimiento, desiguales en cuanto a los resultados teóricos y prácticos..., pero no por la clase de operaciones mentales que ambas suponen, y que difieren menos en cuanto a la naturaleza que en función de las clases de fenómenos a las que se aplican."<sup>145</sup>

Nuestro autor utiliza la hermosa metáfora del bricoleur para explicar la lógica de operación de la mentalidad primitiva. De acuerdo a Levi-Strauss, el bricoleur es aquel que opera sin plan previo y con medios y procedimientos apartados de los usos tecnológicos normales. No opera con materias primas, sino con productos ya elaborados, con fragmentos de obras, con sobras y trozos.

El principio del pensamiento mítico -como del bricoleur en el plano práctico- señala Levi-Strauss, es elaborar estructuras por medio de acontecimientos; mientras que la ciencia, a la inversa, elabora acontecimientos a partir de estructuras que son sus hipótesis y teorías. Esta distinción, empero, es hoy bastante cuestionable, ¿responden los principales hallazgos de la ciencia a un desarrollo que ha seguido el camino de la segunda estrategia enunciada?, ¿son los procedimientos metodológicos corrientes los que verdaderamente hacen posible esos avances cualitativo de la ciencia? Estas interrogantes, si bien no tienen hoy respuestas unívocas en los enfoques actuales en teoría de la ciencia parecen sustentar, como ya hemos visto en varios pasajes de este trabajo, una consideración más cautelosa acerca del supuesto desarrollo lineal-racional de la ciencia.

Si utilizamos el problema de la racionalidad para mirar el principio de distinción desarrollado por Levi-Strauss respecto a los dos tipos de pensamiento, podremos visualizar que el eje de dicho principio no tiene mucho que ver con la supuesta dialéctica entre estructura y proceso -aunque este esquema pueda utilizarse siempre como un valioso apoyo de orden heurístico-. Más bien, tal principio de distinción cobra sentido en cuanto a la diferencial lógica temporal que les subyace a ambos tipos; "el ingeniero trata siempre de abrise un pasaje y de situarse más allá, en tanto que el bricoleur, de grado o

---

<sup>145</sup> Levi-Strauss, C. (1964) pp. 30 y 31.

por fuerza, permanece más acá."<sup>146</sup> Tal como Parsons ha destacado en su estudio de 1937: es fundamental entender que "un acto es siempre un proceso en el tiempo. La categoría de tiempo es básica para el esquema. El concepto de fin implica siempre una referencia a futuro, un estado para el cual aún no hay existencia."<sup>147</sup>

Como muestra la lúcida crítica de Luhmann, el supuesto prospectivo que contiene la racionalidad de fines en el plano monádico-accional no encuentra ya forma alguna de justificación, pues el único asidero que posee todavía una defensa de tal esquema en términos analíticos sería la posición externa que adopta el científico social para el análisis de la acción individual. Y dado que además es ésta una conducta ideal, ¿qué sentido tiene la explicación de dicha acción si la evidencia central estará representada por el grado de "desviación" que posee respecto a una norma predefinida?, ¿no significa acaso esta opción un cierre demasiado apresurado frente al tema de las posibilidades de racionalidad de la acción? y, en esa línea, ¿no queda tal estrategia presa de una injustificada postura de renuncia al entendimiento de lo social?

A diferencia de lo que pudiera pensarse, nos parece que hoy el desarrollo cualitativo de la empresa científica tiende a parecerse más a la lógica de actuación de ese bricoleur del que nos habla Levi-Strauss, guiada sin duda por un marco institucional determinado que se delimita más bien por cuestiones de orden formal, que sustantivas. Por ello podemos explicarnos en parte que las reconstrucciones racionales realizadas en las memorias o autobiografías intelectuales de quienes han aportado en materia de desarrollo científico, aparezcan como intentos relativamente forzados de explicar linealmente lo que se ha vivido siempre de modo fortuito y azaroso, al menos en lo que dice relación con la emergencia de los aportes más significativos del quehacer científico.

Una de las principales tareas de un programa de sociología no orientado en términos normativo analíticos es desarrollar un enfoque capaz de hacer frente a las múltiples manifestaciones de la racionalidad social humana. Algunos planteamientos de los autores trabajados se encaminan a configurarlo. En ese sentido, uno de los fundamentos metateóricos de mayor relevancia que se deja ver en las estrategias críticas frente al tema de la racionalidad de fines en Habermas, Maturana y Luhmann, es la necesidad de comprender que este paso va acompañado de un fundamental cambio de plano en la lógica de operación de las ciencias sociales.

En términos de Maturana, la ciencia operaría en el marco de las ontologías constitutivas, y no en el de las ontologías del ser. A este nivel, la consideración de las reglas generativas, constitutivas en palabras de Habermas, podrían ser equivalentes con el principio -aquí diremos hipótesis- de la clausura operacional de los individuos y los sistemas a los que se refieren Maturana y Luhmann respectivamente. El problema no es ya la verdad o realidad del mundo, sino el sentido que de él nos hacemos en términos intersubjetivos. No es casualidad que esta última frase, a pesar de las fundamentales diferencias teóricas entre los autores tratados, pueda ser imputable a los tres en el marco de sus formulaciones propositivas acerca de lo que puede ser una sociología.

El programa de un enfoque no orientado en términos normativo-analíticos sería, en nuestra lectura, la contraparte teórica de una sociología que quiere hacerse cargo de ese espacio de operación no ontológico de lo social.

---

<sup>146</sup> Ibídem. p. 40.

<sup>147</sup> Parsons, T. (1968) p. 45.

Por ello es que la sociología que una lectura del mundo así entendida propicia tendría que ver con el problema de las racionalidades sociales. Este puede ser, como veíamos, el potencial aporte de un enfoque sociológico a una teoría de la racionalidad. Este plano, al estar basado en una epistemología distinta que remite siempre al observador, se articula con la tarea honesta de todo enfoque acerca de lo social, es decir, la autoexplicación de la posición del propio observador: al fin y al cabo toda sociología conlleva en sí misma, en definitiva, una sociología del conocimiento.

Una vez que el esquema de la racionalidad de fines ha perdido su tradicional sitio en la sociología, se abre la discusión acerca del tema de las racionalidades. Este asunto remite, tal como lo hemos expuesto en el capítulo anterior, a la tesis de la improbabilidad como guía para explicar el fenómeno social. La ilustración sociológica, lejos de haberse perdido con el reconocimiento de este nuevo marco, posee el reto de articular en él de modo complementario sus funciones de explicación y crítica. La tesis de la improbabilidad hace posible tal complementariedad, pues la explicación de la dinámica social, cualquiera sea el campo de referencia incorporará irremediablemente la noción de crítica: ¿no es siempre crítica acaso la natural tensión entre posibilidades actualizadas y posibilidades actualizables?

La sociología no orientada normativo analíticamente es un enfoque crítico, un enfoque que debe hacer frente a las alternativas fenoménicas de lo social. Sólo en este sentido es posible afirmar con Popper, que "no hay mejor idea de racionalidad que la discusión para aceptar la crítica; es decir, la crítica que discute los méritos de teorías competitivas desde el punto de vista de la idea regulativa de verdad." <sup>148</sup>

Nuestra pregunta es, en consecuencia, como hacer factible un enfoque sociológico que incorpore esa lógica a todo el circuito de su dinámica disciplinaria. Esta es un interrogante que obviamente no puede ser aquí desarrollada ni siquiera en sus rasgos básicos. De este modo quisiéramos culminar este capítulo esbozando no una propuesta, sino mostrando de qué forma podría hacer frente nuestra idea a dos problemas fundamentales con que se toca inevitablemente este proyecto, y que se derivan de la pérdida de normatividad y la concomitante apertura de la sociología al tema de las racionalidades sociales. Estos problemas dicen relación:

- a) Primero. Con la acusación de relativismo a que se haría acreedor un enfoque en tal dirección,
- b) Segundo. Con el problema de si no habremos limitado más que potenciado un enfoque sociológico al dejarlo librado a la preeminencia de un conjunto de categorías formales para dar cuenta de los fenómenos sociales.

Ambos problemas están fuertemente relacionados y tienen que ver con la posibilidad de una sociología que ha superado definitivamente la restricción normativo analítico que impone la central consideración del esquema de la racionalidad de fines.

A nuestro juicio, una vía de interesantes perspectivas para posibilitar un enfrentamiento sistemático y propositivo a estos problemas se encontraría en el desarrollo de las formulaciones que I.C. Jarvie ha realizado con su propuesta de un "weak absolutism" o absolutismo metodológico.

De acuerdo a Jarvie "el relativismo cognitivo a través de la negación de la verdad absoluta aún como idea regulativa evacúa la posibilidad de criticismo y, en consecuencia, el proyecto de un cooperativo y progresivo aprendizaje desde la experiencia."<sup>149</sup>

Nos importa destacar de manera particular el intento que realiza Jarvie por rescatar la dimensión del aprendizaje social del mundo. Esta es una dimensión que posee un peso significativo, como tuvimos ocasión de ver, en las formulaciones de Jurgen Habermas, y que a nuestro juicio no logra ser trascendida por los planteamientos de Maturana.

La idea de aprendizaje marca el centro de la cuestión en los planteamientos que Jarvie realiza en este contexto, pues a su juicio, la estrategia de un absolutismo metodológico permitiría articular las nociones de verdad relativa y tolerancia. De hecho, el autor plantea dos interrogantes que de inmediato lo enfrentan al problema central que el relativismo comporta:

- a) "¿Podemos evitar la conclusión relativista de que cualquier cosa que el hombre haga, piense y sienta tiene más o menos igual valor?,
- b) ¿Nos fuerza la doctrina de la unidad racional del ser humano, la visión de que culturas, costumbres e ideas no pueden ser presentadas a un assessment comparativo?

La respuesta del autor al respecto es negativa, "realmente, si la unidad del ser humano es consecuencia de la racionalidad del hombre, y si la racionalidad del hombre se manifiesta ella misma mejor en las actividades del criticismo, evaluación y aprendizaje acerca de las culturas, costumbres e ideas, entonces el relativismo a través del establecimiento de límites sobre lo que tales actividades pueden lograr, se opone a la unidad del ser humano. El profundo error detrás del relativismo, sugeriré, es una pasiva e individualista visión de la racionalidad humana, más bien que una activamente crítica y social."<sup>150</sup>

A juicio de nuestro autor el relativismo posee una consecuencia problemática, porque a través de la limitación que impone su lógica no posibilita interacciones comunicativas; es decir, impide la crítica entre culturas, subculturas e individuos. De manera esencial, indica Jarvie, el relativismo no da lugar al criticismo. El propósito de nuestro autor es, por consiguiente, argumentar que un absolutismo metodológico puede ser articulado con una idea de racionalidad envuelta en el aprendizaje del mundo. Y por esto es comprensible que Jarvie asocie su esfuerzo con la idea de una teoría de la racionalidad del sentido común.

Como ejemplo de ese incremento del conocimiento en el contexto de una sociedad racional, Jarvie nos remite al modelo de la organización científica, aunque está lejos de identificar racionalidad con pensamiento científico, pues es en ese contexto en donde se maximiza el criticismo y aún la tolerancia sobre la diversidad de opiniones. De este modo, podemos decir que la intención de Jarvie se sitúa entre los dos polos tradicionales acerca de la consideración de la necesidad de una racionalización de la sociedad:

---

<sup>149</sup> Jarvie, I.C. (1983) p. 44.

<sup>150</sup> Ibídem. p. 45.

- a) La que aboga abiertamente por ella, y
- b) La que se sitúa en franca oposición a ella,

pues su postura metodológica le lleva a sostener que "una sociedad racional no requiere de un hombre perfectamente racional; sino sólo en donde uno busque incrementar su racionalidad. Esto es similar a la situación de la epistemología: el criticismo no presupone que la crítica de las respuestas incorrectas nos haga conocer las respuestas correctas."<sup>151</sup>

No nos importa desarrollar las implicancias éticas que el autor persigue con su posición, pero sí es necesario destacar para los efectos de esta tesis, la posibilidad entrevista por el Jarvie respecto a las ideas de: aprendizaje, espacio social y racionalidades sociales. Una investigación en esa dirección probablemente podría articular los aspectos de racionalidades diferenciales sin quedar librada a un relativismo que imposibilita la comparación y la crítica.

Si se siguen los razonamientos del autor a la luz de nuestro problema, veremos que por medio de la introducción de la idea de aprendizaje, Jarvie pugna por hacer frente al relativismo derivado de una orientación no normativo analítica de la racionalidad. Pero el aprendizaje es en este contexto entendido como aprendizaje social del mundo, es decir, como un aprendizaje que opera en un contexto intersubjetivo para lo cual el mundo, como verdad, no cuenta en modo alguno como antecedente último de acreditación.

Quizás una teoría de las racionalidades sociales pueda ser desarrollada a partir de esta idea de aprendizaje social, a través de la cual se sujete ese relativismo que emerge en cuanto hemos devaluado el esquema explicativo de la racionalidad de fines. De tal suerte, el referente evaluativo y/o comparativo no vendría impuesto por una lógica analítica normativa, sino por las posibilidades de aprendizaje social que son capaces de sustentar los diversos ámbitos de reproducción social a través del sentido.

En atención a esto no deja de resultar de interesantes perspectivas articular esta idea contra-relativista con las líneas de investigación aludidas más arriba es decir;

- a) Por una parte, rastrear la transición e interposición de los ejes accional y sistémico en los esfuerzos teóricos de Parsons, a la luz del problema del orden social, y en relación a esto,
- b) Articular y desarrollar una teoría de los medios simbólicamente generalizados de comunicación en cuyo seno sea posible hacer frente, a un mismo tiempo, a las lógicas analíticas e históricas.

¿Qué puede resultar de ello para un enfoque sociológico que reconoce como campo de operación de lo social y, por tanto el propio, el ámbito de las llamadas ontologías constitutivas?

En torno a esto sólo nos resta exponer un punto que en modo alguno puede constituir un final de tesis, sino más bien la delimitación de un problema de investigación que se deriva de su desarrollo.

De tal modo quisiéramos exponer este problema, que subyace al trabajo que se presenta, a través de una provocativa tesis: la crítica de la racionalidad de fines, es decir, la desvalorización de la perspectiva normativo analítica como modelística para la sociología, es un necesario paso teórico para sustentar el abandono de la explicación y crítica del fenómeno social que el ejercicio nominalista pretende, es decir, la pérdida de la dimensión ilustrativa de la sociología. Y, de este modo, la investigación de las condiciones de posibilidad de constitución de lo social, como fenomenología específica, es un principio sobre el que puede sustentarse un programa sociológico que asume el paso a un mundo en que lo fundamental del problema de la verdad es su constitución social.

¿Cómo hacer plausible un enfoque sociológico que no renuncia a su función de ilustración, una vez que la última estratagema teórica que sujeta todavía una pretendida neutra y central lógica de la racionalidad ha caído?



## CONSIDERACIONES FINALES.

He vuelto a leer íntegramente este trabajo y me deja tranquilo el hecho que todavía posea, si se atiende a su estructura general, más preguntas que respuestas.

El punto es que tales interrogantes se encuentran articuladas respecto a una línea de cuestionamiento que se ha intentado esclarecer con la suficiente fuerza: la madurez disciplinaria de la sociología, tal como fue concebida por Alfred Schutz, no es función de una mayor incorporación del esquema de la racionalidad de fines a sus supuestos, constructos y operatorias, sino por el contrario, ésta se encuentra ligada a un abandono razonado de la matriz normativo analítica que impone la central consideración de dicho esquema.

Algunos planteamientos de autores contemporáneos como Jurgen Habermas, Humberto Maturana y Niklas Luhmann, nos ofrecen perspectivas teóricas de interesantes desarrollos respecto a este punto. Algunas formulaciones de estos autores en torno a nuestro problema de tesis, se hacen converger con una idea de replanteamiento teórico acerca de dos preguntas configuradoras de la sociología: la pregunta por lo social, y la pregunta por la pretensión de cientificidad de la disciplina.

De tal modo, la dirección de la confluencia de la empresa crítica acerca de la racionalidad de fines en los autores mencionados, se expresa en la pregunta acerca de la posibilidad de enfoques que no se sustenten en una lógica normativo analítica.

Estos enfoques no operarían bajo el supuesto de comportamiento racional alguno, ni escaparían a la complejidad de lo social con esquemas analíticos pretendidamente "puros", sino por el contrario, deberían orientarse a las racionalidades que propician estos fenómenos, a sus posibilidades en tanto fenómenos específicos. Pues estos enfoques no vendrían delimitados por la naturaleza de una consciencia constitutiva de la naturaleza o de lo social, sino por la constitución que la propia emergencia de lo social propicia.

En ese sentido, la senda de la crítica de la racionalidad de fines que se ha procurado seguir, acompaña el giro epistemológico que, aunque aquí se ha dado por supuesto, ya se manifiesta a través de distintas voces, esto es: la emergencia del dominio de las ontologías constitutivas. La idea de enfoques no orientados normativo analíticamente, nos parece la consecuente perspectiva teórica de una disciplina que desea tomar en serio la idea de que las nociones de verdad y realidad, para efectos pragmáticos de conducción en el mundo, tienen que ver con lo social.

La exigencia de una verdad, de un dominio de realidad que se constituye en términos sociales, es decir intersubjetivos, es al mismo tiempo el problema y el escenario que define un espacio de desarrollo para la sociología. La noción de enfoque no orientado normativo analíticamente es un primer paso para pensar no un problema, sino un camino, por lo tanto es pertinente preguntarse acerca de las funciones de la práctica sociológica en este nuevo espacio de operación, ¿es posible concebir un enfoque sociológico que no abandone su función de ilustración en un dominio en que los referentes normativos han sido devaluados?

A partir de lo anterior hemos procurado destacar la posibilidad de que las dimensiones de la ilustración sociológica, la explicación y la crítica, puedan ser entendidas como dimensiones complementarias en el ámbito de las ontologías constitutivas.

Los enfoques sociológicos que genéricamente hemos llamado no orientados normativo analíticamente, deberían concentrarse por lo tanto en la idea de racionalidades sociales, y no en una racionalidad de fines concebida a partir de un modelo monádico-accional. Estos enfoques deberían procurar, en consecuencia, una perspectiva de la diversidad, y no de la unicidad; ilustrar, es decir, explicar y criticar en base a alternativas en el mundo de las alternativas, y no sólo describir parcialidades e incompletitudes. Estos enfoques, en definitiva, no deberían operar en el develamiento de verdad alguna, ni esconderse en procedimientos analíticos, deberían dirigirse al componente social como fenómeno específico, deberían aprender a correr el riesgo que genera la tensión entre lo probable y lo improbable, y a conducirse en consecuencia.

Quizás, un enfoque de este modo concebido se sitúe más cercano a las múltiples lógicas de nuestras propias realidades sociales. Quizás, la pregunta que Max Weber se hizo en su clásico libro sobre la Etica Protestante deba ser replanteada cuando ya a fines de siglo no se vislumbra que la "racionalización" que tanto temió tenga un carácter homogéneo y unívoco, al menos respecto a nuestros países, ...¿no es ésta acaso ya una evidencia que emana de nuestras propias realidades cotidianas?---

Finalmente, deseo mencionar que del trabajo se desprende no una postura teórica, ni mucho menos una alternativa interpretativa de nuestros mundos, más bien hemos intentado señalar una dirección de desarrollo que eventualmente podría hacer posible enfoques sociológicos con más potencialidad de ilustración respecto a nuestras realidades.

Para ser consecuente con el planteamiento general de esta tesis -e independientemente de la lectura y evaluación que se realice de ella-, debo decir que mentiría si mencionase que este trabajo se desarrolló en completitud conforme a la rigurosa lógica racional que el trabajo "científico" exige. Del mismo modo, mentiría si dijese que es producto de la reflexión solitaria realizada "fuera del mundo", muy por el contrario. Por esto es que, en general, se utiliza deliberadamente el pronombre en primera persona plural en el curso de la exposición de este trabajo. Sin embargo, no habría porque culpar a quienes han sido, de una u otra forma, partícipes indirectos de este esfuerzo, de las intenciones y direccionalidad del mismo... quedan, desde ya, eximidos de ello: soy completamente responsable de este atrevimiento.

## BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

- Aguilar, Omar (1994) "Trabajo y acción comunicativa. Un estudio exploratorio de la Teoría de Jürgen Habermas", Tesis para optar al Título de Sociólogo, Departamento de sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile.
- Arnold Marcelo y Rodríguez Darío, (1990) "Teoría de sistemas sociales: las bases de la perspectiva luhmanniana", Instituto de sociología, Universidad Católica, Documento de trabajo N° 56. Santiago.
- , (1991) "Sociedad y teoría de sistemas", Ed. Universitaria, Santiago.
- Arnold Marcelo, (1989) "Teoría de sistemas, nuevo paradigma: el enfoque de Niklas Luhmann", en Revista Paraguaya de Sociología, año 26, N° 75, Asunción, Paraguay.
- , (1989) "Elementos de la teoría general de los sistemas". Apuntes de clases, Teoría Sociológica III, Departamento de sociología, Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile.
- Boudon Raymond, (1993) "European sociology: The identity lost?", en: Nedelmann Birgitta y Sztompka Piotr (Eds.) "Sociology in Europe. In search of identity, Ed. Walter de Gruyter, New York.
- Brown James (Ed.), (1984) "Introduction: the sociological turn", en: "Scientific Rationality: The sociological turn", D. Reidel Publishing Company, Boston.
- Echeverría Rafael, (1993) "El Búho de Minerva", Ed. PIIIE, Santiago.
- , (1994) "Ontología del lenguaje", Ed. Dolmen, Santiago.
- Funn K. T., (1969) "Wittgenstein's conception of philosophy", Basic Blackwell, New York.
- Godelier Maurice, (1967) "Racionalidad e Irracionalidad en la economía", Cap. I, Ed. Siglo XXI, México.
- Golthorpe John, (1991) "The uses of history in sociology", en: British Journal of Sociology, volume N° 42, N° 2, London.
- Gutting Gary, (1984) "The strengths of the strong programme", en: "Scientific Rationality: The sociological turn", D. Reidel Publishing Company, Boston.
- Habermas Jürgen, (1992) "Ciencia y Técnica como ideología", Ed. Tecnos, Madrid, España.
- , (1987) "Teoría y Praxis", Introducción (de 1971), capítulos 1, 7, 8 y 9, Ed. Tecnos, Madrid, España.

- Habermas Jurgen , (1989a) "Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos"; Ed. Cátedra, Madrid, España.
- , (1989b) "Teoría de la acción comunicativa", II Vol., Ed. Taurus, Buenos Aires, Argentina.
- , (1990a) "Sobre la lógica de las ciencias sociales", Ed. Tecnos, Madrid, España.
- , (1990b) "Pensamiento postmetafísico", Ed. Taurus, Madrid, España.
- , (1993) "Modernidad, religión, diálogo intercultural", entrevista realizada por Victor Méndez, en Revista Uruguaya de Ciencias Sociales, cuadernos del CLAEH, Segunda serie, año 18, N°s 1 y 2.
- Johanssen Oscar, (1982) "Introducción a la teoría general de sistemas", Ed. Limusa, México.
- Laudan Larry, (1984) "The pseudo-science of science?", en: "Scientific Rationality: The sociological turn", D. Reidel Publishing Company, Boston.
- Levi-Strauss, (1964) "El pensamiento salvaje", Primera Parte, Ed. F.C.E. México.
- Luhmann Niklas, (1973) "Ilustración sociológica y otros ensayos", Ed. Sur, Buenos Aires, Argentina.
- , (1983) "Fin y racionalidad en los sistemas", Ed. Nacional, Madrid, España.
- , (1982) "Ends, domination and systems. Fundamental concepts and premises in the work of Max Weber", en: "The differentiation of society", Columbia University Press.
- , (1982) "The selfstematization of society", en: The differentiation of society, Columbia University Press.
- , (1981) "La improbabilidad de la comunicación", en: Revista internacional de ciencias sociales, UNESCO, Vol. XXXIII, N° 1.
- , (1992) "En el ocaso de la teoría crítica", en: Revista Sociológica, año 7, N° 20, México.
- Marcuse Herbert, (1968) "El hombre unidimensional", Ed. Seix Barral, Madrid, España.
- , (1969) "Industrialismo y capitalismo en Max Weber", Ed. Quintrala, Santiago.
- Maturana Humberto y Varela Francisco, (1972) "De máquinas y seres vivos", Ed. Universitaria, Santiago.
- , (1995) Prólogos respectivos a la segunda edición de "De máquinas y seres vivos", Ed. Universitaria, Santiago.
- , (1993) "El árbol del conocimiento", Ed. Universitaria, Santiago.

- Maturana Humberto, (1990) "Biología de la cognición y epistemología", Ed. Universidad de La Frontera, Temuco, Chile.
- , (1991) "El sentido de lo humano", Ed. Pedagógicas Chilenas (Colección Hachette/comunicación), Santiago.
- , (1989) "Ontología del conversar", en: Revista Persona y Sociedad, vol. III, N° 2, Santiago
- Mckarthy Thomas, (1987) "La teoría crítica de Jurgen Habermas", Ed. Tecnos, Madrid, España.
- Mosterín Jesús, (1987) "Racionalidad y acción humana", Ed. Alianza, Madrid, España.
- Munch Richard, (1993) "The contribution of German social theory to European Sociology", en: Nedelmann Birgitta y Sztompka Piotr (Eds.) "Sociology in Europe. In search of identity", Ed. Walter de Gruyter, New York.
- Navas Alejandro, (1989) "La teoría sociológica de Niklas Luhmann", Ed. Universidad de Navarra, Pamplona, España.
- Nisbet Robert, (1976) "Las etapas del pensamiento sociológico", Ed. Amorrortu, Buenos Aires.
- North Douglass, (1994) "¿Qué queremos decir cuando hablamos de racionalidad?", en: Revista de Estudios Públicos, N° 53, Santiago.
- Parsons Talcott, (1968) "The structure of social action", Vol I, Free Press, New York.
- Popper Karl, (1977) "Búsqueda sin término: una autobiografía intelectual", Ed. Tecnos, Madrid, España.
- Rodriguez Dario, (1985) "Teoría de sistemas: situación actual", en: Revista de Estudios Sociales, CPU, N° 43, trimestre 1, Santiago.
- , (1986) "Organización y ambiente", en: Revista de Estudios Sociales, CPU, N° 48, trimestre 2, Santiago.
- Sarubbi Vicente, (1989) "Hacia una nueva epistemología de las ciencias sociales", en Revista Paraguaya de Sociología, año 26, N° 75, Asunción, Paraguay.
- Schutz Alfred, (1974) "El problema de la realidad social", Ed. Amorrortu, Buenos Aires, Argentina.
- , (1976) "Estudios sobre teoría social", Ed. Amorrortu, Buenos Aires, Argentina.
- Simmel George, (1939) "Sociología", Ed. Espasa Calpe, Madrid.
- Wolff Kurt, (1987) "Fenomenología y sociología", en: Nisbet Robert y Bottomore Tom, "Historia del análisis sociológico", Ed. Amorrortu, Buenos Aires.