

Las condiciones de posibilidad de conocimiento del objeto y del objeto de conocimiento en sociología¹

Frédéric Vandenberghe

Resumen

Este artículo retoma la gran pregunta del orden social en una perspectiva histórica y epistemológica. En una primera instancia, el autor analiza la emergencia de la sociedad en cuanto formación relativamente autónoma. A partir de una lectura crítica de las epistemologías históricas de L. Dumont y M. Gauchet, relaciona a la sociología con las teorías antiutilitaristas de la acción. En una segunda instancia, el autor se apoya en T. Parsons para desarrollar un marco de análisis metateórico de la teoría social y hace una reseña de diferentes soluciones al problema del orden social: la solución cognitiva (Husserl), la normativa (Parsons), la comunicacional (Habermas), la afectiva (Scheler), así como la del don (Mauss).

Palabras clave: teoría social, epistemología, orden social, antiutilitarismo, autonomía, Parsons, Gauchet.

Abstract

The conditions of possibility of knowledge of the object, and of the object of knowledge in sociology

This article takes up the great question about social order from historical and epistemological perspectives. First, the author analyses society's inception as a relatively autonomous formation. Drawing from a critical reading of L. Dumont's and M. Guchet's historical epistemologies, he establishes a relationship between sociology

¹ Publicado en *Revue du MAUSS*, vol. 24, núm. 2, 2004, pp. 375-387.

and anti-utilitarian theories of action. Then, the author goes on to develop a frame for the meta-theoretical analysis of social theory, basing his arguments on T. Parsons. At the same time, he reviews different solutions to the problem of the social order: the cognitive (Husserl), the normative (Parsons), the communicational (Habermas), the affective (Sheler), and the one based on the gift (Mauss).

Key words: social theory, epistemology, social order, anti-utilitarianism, autonomy, Parsons, Gauchet.

Aun cuando la sociología sea una disciplina autónoma, no puede desentenderse de las cuestiones filosóficas que la atraviesan enviándolas al departamento de filosofía, sino que debe tomarlas a su cargo por sí misma, volviéndose “sociología filosófica”. Esta sociología filosófica posee dos vertientes: la epistemología y la metafísica; la primera trata de las condiciones de la posibilidad del conocimiento sociológico, y la segunda integra el conocimiento sociológico en una visión del mundo (Simmel, 1992:40). En las páginas subsiguientes, voy a dejar las cuestiones metafísicas a un lado, para consagrarme a una pequeña “crítica de la sociología”, en el sentido de Kant, analizando las condiciones de la posibilidad de conocimiento del objeto, y del objeto de conocimiento en sociología.

Partamos entonces de Kant. En él, la cuestión central se formula así: ¿cómo es posible la naturaleza? La respuesta que da es harto conocida: la naturaleza es el resultado de la síntesis categórica; es constituida en cuanto objeto de conocimiento por la aplicación de categorías *a priori* del pensamiento a la multiplicidad sensible de las cosas exteriores. Sin embargo, si pasamos ahora del reino natural al reino social, las cosas se complican, pues si es verdad que la sociedad es el resultado de una síntesis, ya no es posible decir que la síntesis social resulta simplemente de la aplicación de las categorías del pensamiento a los elementos sensibles por parte de un observador externo. En efecto, a diferencia de la síntesis natural, la síntesis social es realizada por los propios elementos (Simmel, 1992:43). De ello resulta que la frase de Kant, según la cual la conexión entre las cosas jamás se encuentra en las cosas mismas, no es aplicable a la conexión social, precisamente porque las cosas mismas, o antes bien, para hablar como Descartes, las “cosas pensantes”, son ellas mismas sintéticamente activas. La constitución de la sociedad no es entonces tan sólo una constitución epistémica, sino también una constitución o, mejor aún, una institución social-histórica, realizada por los actores mismos. Además, en la medida en que el objeto del conocimiento sociológico tiene esta particularidad de ser sujeto, las operaciones de conocimiento teórico del observador encuentran sus últimos fundamentos en las

operaciones prácticas de conocimiento de los actores. Entre el conocimiento teórico y el conocimiento práctico, se ve instalarse en consecuencia un lazo reflexivo que hace que, por una parte, la práctica esté siempre ya implicada en la teoría, y que por otra parte, la teoría siempre esté potencialmente implicada en la práctica; en consecuencia, como lo ha demostrado Giddens (1982), hallamos conocimiento teórico en el seno del conocimiento ordinario del mundo vivido. De ahí que, para responder la pregunta central de la sociología, a saber: ¿cómo es posible la sociedad?, ya no es dable limitarse al análisis de las condiciones de posibilidad del conocimiento, sino que se debe ampliar el marco de análisis y extender la noción kantiana de crítica de tal manera que ésta ya no tenga sólo relación con el análisis de las condiciones de posibilidad de conocimiento del objeto, sino que igualmente abarque el análisis de las condiciones de posibilidad del objeto de conocimiento. De esto concluyo que hay que unir la epistemocrítica a la sociocrítica, y analizar a la vez las condiciones sociohistóricas de la emergencia de la sociedad en cuanto objeto de la sociología y las condiciones epistemológicas de la sociología en cuanto conocimiento de la sociedad.

Sobre la vertiente sociohistórica del objeto del conocimiento sociológico, trataré primeramente de convencer a usted de que la autonomía relativa de la sociología en relación con las otras ciencias, constitutivamente se encuentra ligada a la emergencia de la sociedad como entidad relativamente autónoma. En este sentido, comparto la posición de Durkheim: los hechos sociales son *sui generis* y, entonces, propiamente irreductibles a los hechos psíquicos, e incluso los biológicos o químicos. El reconocimiento de la autonomía de los hechos sociales no implica por lo tanto que los hechos sociales se tengan que tratar como cosas, dado que en la medida en que las cosas son hechos sociales igualmente hay que analizar su constitución práctica, lo cual me conduce hacia la vertiente epistemológica del conocimiento del objeto sociológico. Sobre este punto, trataré de demostrar que cualquier conocimiento sociológico presupone necesaria e ineluctablemente presuposiciones de orden metateórico relacionadas con la naturaleza ontológica de la sociedad y con la manera en que se la puede conocer. Mi argumento será a la vez ecuménico y crítico; ecuménico en la medida en que invito a los sociólogos a adoptar una posición sintética y pluridimensional que no excluye ni a los materialistas ni a los idealistas, sino que los convoca a pensar juntos, y crítico en la misma medida en que creo poder demostrar que los sociólogos que rechazan esta cooperación se hunden ya sea en una hermenéutica idealista sin materia, ya sea en un materialismo reificante que evacúa tanto las significaciones simbólicas como el sentido práctico de los actores (*cf.* Vandenberghe, 1997-1998).

1. Las condiciones de posibilidad del objeto de conocimiento

A pesar de la inclinación perfectamente comprensible de los historiadores de las ideas de rastrear los orígenes de la sociología, haciéndolos remontar hasta la *República* de Platón y la *Ética Nicomaquea* de Aristóteles, hoy es más o menos generalmente aceptado que la sociología nació, en cuanto disciplina relativamente autónoma, diferenciada de la economía y de las ciencias políticas, en el siglo XIX. Su objeto es la sociedad, y más particularmente, la sociedad moderna.

Los antropólogos nos informan que el género humano hizo su aparición sobre la tierra hace 400 000 años. Dado que la sociología se restringe al análisis de la sociedad moderna, y que el advenimiento de la modernidad se remonta cuando mucho a los últimos siglos, la sociología en principio se ocupa solamente de un fragmento de la historia humana. Para comprender la especificidad de la sociología, debemos tratar primeramente de delimitar lo que distingue a las sociedades modernas de las sociedades tradicionales.

La sociología, definida vagamente como ciencia de la sociedad, apareció al mismo tiempo que la modernidad, luego del hundimiento del antiguo régimen bajo la embestida de la Revolución Francesa y de la Revolución Industrial. Si la Revolución Francesa y la Revolución Industrial enseñaron algo a los hombres (en el sentido genérico de la palabra), es el principio de historicidad, la idea de que la sociedad no es un conjunto inmutable, metasocialmente garantizado por Dios o el príncipe, sino una institución propiamente humana, contingente mas sin embargo relativamente autónoma y que obedece a sus propias leyes, capaz incluso de imponérselas a los actores a pesar de ellos mismos. En efecto, el descubrimiento del principio de historicidad es de partida inseparable del descubrimiento simultáneo de los principios de contingencia y necesidad de lo social: que los hombres poseen la capacidad de hacer libremente la historia, y que sin embargo, ésta se les va de las manos, ya sea porque no la controlan, ya porque ella los controla al imponer desde el exterior sus propias leyes, es algo de lo que se dieron cuenta muy rápidamente. Que la sociedad es resultado de la acción de los hombres, pero no es un proyecto humano, he aquí la experiencia fundadora de la sociología naciente. Paradójicamente, es necesario entonces que el individuo sea alienado de su propio producto y aplastado por él, para que el individuo y la sociedad puedan convertirse en una ciencia objetiva. Retomando las categorías de Jean-Pierre Dupuy (1992:38), se puede decir que la tarea y la apuesta de la sociología naciente consisten en comprender el lazo existente entre dos autonomías: entre la autonomía de los sujetos que hacen la sociedad, por una parte, y la autonomía del objeto, que sigue sus propias le-

yes por el hecho de que los sujetos no saben lo que hacen, por la otra. Comprender este lazo entre ambas autonomías equivale, de hecho, a retomar la pregunta clásica del orden social: ¿cómo, partiendo de individuos separados, independientes y autónomos, sin un lazo común que los una, construir algo así como un orden social? Mi tesis a este respecto es que la autonomía individual está ligada conceptualmente a la autonomía de lo social, o dicho de otra forma, que el individualismo y el sociologismo no representan más que dos caras distintas de un mismo fenómeno.

Para exhibir el lazo existente entre las figuras del sujeto individual y las formas de estar juntos, partiré de los estudios de antropología comparada de Louis Dumont. La antropología comparada de Dumont es una antropología de los valores. Retomando la pregunta weberiana: ¿qué es lo que hizo que se produjera algo excepcional en la evolución de la humanidad en Occidente, y no en otra parte?, el gran especialista en el sistema de castas da una respuesta tocqueviliana: es el individualismo y la igualación de las condiciones. Regresando de la sociedad india a la nuestra, confronta a la sociedad jerárquica de la India con nuestra sociedad moderna y estiliza la oposición de ambos tipos de sociedad como una oposición axiológico-ideológica entre el holismo y el individualismo. “Se denomina holista a aquella ideología”, que se encuentra en todas las sociedades de tipo tradicional, “que valora la totalidad social e ignora o subordina al individuo humano” (Dumont, 1987[1983]:277). Se considera que la cohesión del orden social es lo primero; se supone que la incorporación de los seres a la comunidad es de origen, y por esta razón, como además Durkheim lo había ya revelado, efectivamente no existe el individuo en el sentido de elemento separado, provisto de existencia propia. En cambio, “se denomina individualista (...) a aquella ideología” propia de Occidente, “que valora al individuo”, “el ser *moral*, independiente, autónomo y por lo tanto (esencialmente) no social”, y en correspondencia “ignora o subordina la totalidad social” (Dumont, 1987[1983]:278). El átomo social, el individuo, es primero; la cohesión del cuerpo colectivo es derivada y producida.

Para un antropólogo como Dumont, la verdad de base de la sociología es que cualquier sociedad es por esencia holista y jerárquica, incluso cuando sobre el plano de las ideas y los valores se afirma en negación de sus principios, que no por eso dejan de elaborarla. Sobre este punto, Dumont se une a Parsons: lo que hace que la sociedad sea sociedad es la pertenencia a una comunidad cuyos valores son compartidos en común. La modernidad ha reprimido ese principio sociológico de base. Contra la verdad elemental del hecho social, ha instaurado el principio de la primacía ontológica del individuo sobre la sociedad, pasando así de una concepción “sobresocializada” a otra “sobreindividualizada” del hombre (Wrong, 1994:128). No es

entonces por azar que con la modernidad y su principio de individualismo se haya visto emerger el problema central de la filosofía política moderna. En efecto, una vez que se han retirado las cualidades sociales del individuo, todo el problema consiste en construir un orden a pesar de ello, y a preservar, a partir de una humanidad compuesta de átomos individuales, que actúan de manera estratégica, la posibilidad de una unidad social.

La reconstitución de un todo social sobre la base de individuos separados ha tomado en el pensamiento político moderno dos grandes formas: la que insiste en la función productora del Estado y la que insiste en la función integradora del mercado. En la primera tradición encontramos a Thomas Hobbes y su idea del contrato social. La idea subyacente es que en una sociedad individualista donde cada quien persigue sus intereses egoístas, esta búsqueda anárquica desemboca necesariamente en una lucha a muerte de todos contra todos. Para salir de este estado de naturaleza, propone la solución de un contrato de soberanía, en el que cada uno abandona su derecho absoluto a perseguir sus propios intereses egoístas, y se somete sin más al poder absoluto y despótico del Leviatán. Puesto que los individuos no llegan por sí mismos a constituir un orden social estable, la solución consiste en imponerlo despóticamente desde el exterior a los individuos.

En la segunda tradición encontramos a Mandeville y Adam Smith, insistiendo ambos en las virtudes integradoras del mercado. La idea subyacente es que lo que más ayuda a la consecución del bien general es la pesquisa egoísta de cada uno en pos de sus propios intereses, dado que, gracias a la intervención de una “mano invisible”, los intereses de los individuos se coordinan espontáneamente con el interés general.

En su crítica del fetichismo de las mercancías, Marx mostró claramente que la integración por el mercado no representa más que una simple variante económica del Leviatán de Hobbes, “un Leviatán con piel de oveja” (Jameson, 1991:273): las restricciones políticas del estado simplemente se reemplazan por el constreñimiento económico de las leyes pseudo naturales del mercado. La conexión entre los hombres no se realiza de manera consciente y voluntaria, sino que se impone desde el exterior por la conexión entre las cosas. Marx protesta y ve en esta integración sistémica de la sociedad por el mercado la marca indeleble de una degradación de la sociedad, rebajada de “hecho de consciencia” a “hecho de la naturaleza física”.

Mantendremos esta lectura, pero con el fin de elucidar más claramente la especificidad de la sociología, agregaremos otra que vincula aún más el descubrimiento de la sociedad en cuanto segunda naturaleza con el del principio de historicidad. Sobre este punto, seguiré la brillante interpretación que Marcel Gauchet (1997) propuso de los escritos políticos de Benjamin

Constant. En esta perspectiva liberal, el mercado no debe ser visto únicamente como una degradación ontológica de la sociedad al rango de la naturaleza, analizable en principio como una “segunda naturaleza”, sino que debe todavía ser descifrado como el arquetipo de una nueva representación de lo social. Representación apolítica de lo político, me atrevería a decir; la cual, rompiendo con la artificialidad de las teorías del contrato, ya no concibe el orden social como un orden por construir, sino como un orden que se constituye espontáneamente desde abajo. En cuanto nueva representación de lo social, la economía constituye el primer momento de a-percepción por parte de la sociedad de la potencia que la hace mantenerse junta por sí sola, primer momento, de creer a Gauchet, del descubrimiento de un principio autónomo de cohesión de lo social, independiente tanto de la acción del Estado entregada a esta tarea, como del propósito expreso de los individuos de contribuir a ella. La idea central es en el fondo la siguiente: el advenimiento del individuo autónomo, sin las ataduras de las relaciones jerárquicas tradicionales y el advenimiento del orden social como orden autónomo y espontáneo, diferenciado del político, no son más que dos caras del mismo fenómeno. Idea que Gauchet formula como sigue:

No hay individualismo, en otros términos, sin cierto sociologismo (...) sin un reconocimiento mínimo de la consistencia propia del lazo de sociedad, y una toma en cuenta al menos tácita del carácter autónomo de su proceso de creación con respecto a la conciencia y la voluntad de los hombres. (Gauchet, 1997:34)

(...) La sociedad de los individuos es al mismo tiempo la sociedad que se concibe clara y globalmente como histórica, es decir, como atravesada y producida por uno o varios procesos provistos de su propia lógica, de su necesidad interna, que debe descifrarse más allá y contra aquello que los individuos creen poner en sus hechos y gestos y poseer del sentido de los eventos en que están involucrados. (Gauchet, 1979:460)

En la medida en que este reconocimiento del hecho de que la sociedad se origina por sí misma de alguna forma, sin intervención humana, crea entre las personas y la sociedad una distancia que es la condición de posibilidad de una actividad científica, puede decirse efectivamente que la emergencia de la sociología en cuanto disciplina relativamente autónoma es correlativa al descubrimiento de la sociedad en cuanto formación relativamente autónoma, que no es producida ni por la voluntad divina, ni por el príncipe, ni por la voluntad consciente de los hombres. Esto me parece importante, porque hace ver que la delimitación del objeto de conocimiento de la sociología no es formal ni analítico, sino una delimitación sustancial,

bien fundada en la realidad social misma. Iría aún más lejos, y no dudaré en afirmar que la tesis de la autonomía relativa de la sociedad, en cuanto experiencia fundadora de la modernidad, es el *a priori* constitutivo que funda la sociología en cuanto disciplina relativamente autónoma. Ser sociólogo implica, por definición, la aceptación de un reino social *sui generis*, diferenciado de lo económico y lo político, relativamente irreductible al reino psicológico o biológico.

Sin embargo, si Gauchet nos permite relacionar la autonomía de lo social con la autonomía de la sociología, no es menos cierto que confunde el principio sistémico y el propiamente social de la autoproducción social que interesa específicamente a la sociología. Interesado ante todo por establecer la diferenciación funcional de la sociedad civil y el estado, reduce en cierto modo la sociología a la economía y no ve que la sociología se constituyó en contra de la economía. En efecto, dado que la ambición sociológica consiste en comprender el lazo entre la vida social y la vida moral (Schilling y Mellor, 2001; Laval, 2002), la sociología se opuso desde un comienzo al “paradigma interesista” (Caillé) presentando una crítica vigorosa del individualismo utilitarista. A pesar de que la sociología acepta la idea de una coordinación sistémica de los actos individuales mediante el mercado y la administración, no se queda ahí, sino que rechaza la hegemonía teórica, ideológica y práctica de la concepción utilitarista y establece que, al lado y por debajo del actuar racional como finalidad o estratégico, hay un actuar no estratégico o simbólico que hace y explica cómo y por qué la sociedad se mantiene junta. En efecto, la sociología se establece en contra de la economía y también en contra de la política, que a pesar de todo se quedan atadas a una concepción estratégica de la acción, al mostrar que la coordinación de las interacciones no se efectúa solamente de manera sistémica, gracias a la intervención espontánea del mercado o a la intervención artificial del estado que imponen el orden social desde el exterior, sino también de manera propiamente social, mostrando así que son los actores en sí mismos quienes constituyen el orden social desde adentro, por así decirlo, sobre el suelo mismo del mundo vivido, coordinando más o menos conscientemente sus planes de acción. Es lo que traté de sugerir en un comienzo, cuando, al comparar la síntesis de la naturaleza con la síntesis social, hacía notar que ésta se establece por los elementos por sí mismos, y no simplemente por una instancia de observación que impone la síntesis desde el exterior. Con el fin de aclarar mis palabras, propongo pasar enseguida del análisis socio-histórico de las condiciones de posibilidad del objeto de conocimiento sociológico al análisis epistemológico de las condiciones de posibilidad del conocimiento sociológico.

2. Las condiciones posibilidad del conocimiento del objeto

A ejemplo del señor Jourdain, que hablaba en prosa sin proponérselo, los sociólogos hacen filosofía sin darse cuenta. Tal es el caso, que sean o no conscientes de ello, pues en sus trabajos han respondido ya implícitamente a dos preguntas filosóficas fundamentales. La primera es propiamente ontológica: ¿cuál es la naturaleza de la realidad social? La segunda es epistemológica: ¿cómo podemos conocerla? Dejando a un lado los subterfugios dialécticos, se puede decir que no hay más que dos respuestas posibles a la pregunta ontológica: o bien la sustancia del mundo social es materia, o bien espíritu. En cuanto a la pregunta epistemológica, igualmente no hay más que dos respuestas posibles: o bien la sustancia del mundo social se puede explicar en términos individualistas, o bien en términos holistas. De manera un tanto escolar, e incluso escolástica, para retomar la caracterización desdeñosa de la teoría teórica que se halla en Bourdieu, se pueden agrupar las respuestas dadas en el espacio bidimensional de los posibles, representando la combinatoria metateórica de la sociología:

		<i>Eje epistemológico</i>	
		Individualismo	Holismo
<i>Eje ontológico</i>	Materialismo	A	D
	Idealismo	B	C

Al combinar el individualismo y el materialismo, la casilla A representa la posición de los behavioristas y la de la elección racional, no siendo ésta más que una versión sublimada de aquélla. Al cruzarse en ella individualismo e idealismo, la casilla B designa la posición de la sociología comprensiva y la de las teorías microsociológicas de la acción, que reintroducen el sentido subjetivo en el análisis del comportamiento. Al integrar el sentido subjetivo dentro de los conjuntos simbólicos englobantes, la casilla C, que representa la posición de los estructuralistas y la de la hermenéutica, da un giro holista al idealismo de las teorías de la acción, mientras la casilla D, al articular el materialismo con el holismo, representa la posición de los marxistas y la de

la teoría crítica, las cuales tratan de exponer las determinaciones materiales que pesan sobre la acción.

Dado que cada una de las posiciones metateóricas no representa ni realiza más que una sola permutación del espacio metateórico, éste debe considerarse como un campo de tensiones regido por la ley de las visiones atravesadas por puntos ciegos: A y B ven lo que C y D no ven, B y C ven lo que A y D no ven, etc. (Johnson, Dandeker y Ashworth, 1984). La posición que yo pretendería defender es ecuménica: en la gran casa de la sociología hay lugar para todos, y todos deben unir sus manos para alcanzar una visión sintética de la realidad social. Empero, esta postura es igualmente crítica, o mejor dicho metacrítica, puesto que se trata de un análisis de los supuestos previos metateóricos; quienes rechacen la ecumenicidad y quieran erigir sus propias capillas, los pondré al descubierto demostrando que caen ya sea en un hermeneutismo sin materia, ya en un materialismo sin espíritu.

Con el fin de establecer tal demostración, sin embargo, hay que pasar de este tópico general a un tópico más sociológico y traducir la palabrería onto-epistemológica a los términos de la gramática generativa de la acción y la estructura propia de la sociología. Para eso me apoyaré en Talcott Parsons y su gran obra sobre la estructura de la acción social (Parsons, 1937: cap. 2).

En dicho mapa de la sociología, Parsons trata de superar sintéticamente el reduccionismo que caracteriza al materialismo de la casilla D y el idealismo de la casilla C. La idea básica es que una teoría sintética o ecuménica es posible solamente si logra incluir a la vez las estructuras materiales que condicionan la acción del exterior y las estructuras simbólicas que la orientan de manera significativa desde el interior. Si se retiraran las estructuras simbólicas del cuadro analítico de la acción, se cae en el error weberiano-marxista de la reificación, y si, al contrario, se excluyen las estructuras materiales, se cae en el paralogismo hegeliano del emanantismo. El genio de Parsons es el haber mostrado que, en última instancia, todo depende del concepto de acción que se retenga.

Para demostrarlo, partamos de su crítica del utilitarismo. El utilitarismo concibe al actor como un ser estratégico que todo el tiempo está haciendo cálculos para maximizar sus utilidades, sin tomar en cuenta las normas ni las significaciones ambientes, y de hacerlo, lo hace sobre el modo cognitivo. En el fondo, la única norma que reconoce es la eficiencia. El resultado es que las normas y las significaciones ambientes son reducidas a simples medios, a consecuencia de lo cual, la acción es determinada rigurosamente desde el exterior por las estructuras materiales. En tanto que la independencia de las significaciones, los valores y las normas ambientes no sean tomadas en cuenta, se desemboca necesariamente en el determinismo. Es solamente cuando se

introduce la noción del sentido significativo, y cuando no se limita uno a una concepción estratégica de la acción, que se puede concebir la causalidad de la motivación, como decía Husserl, y pensar la acción como acción motivada desde el interior por medio de estructuras simbólicas.

Empero, así como hay que evitar el error de la reificación y no naturalizar el espíritu, es necesario evitar espiritualizar lo material y no desembocar en el error idealista del emanantismo. El mundo social no es simplemente una emanación o expresión de las estructuras simbólicas. No basta querer para poder, pues al tratar de realizar los valores en el mundo, se encuentran siempre condiciones materiales que limitan, más o menos significativamente, el margen de acción que los actores deben tomar en cuenta de manera estratégica. Se podría decir, parafraseando una célebre frase de Marx, que los hombres realizan los valores, pero no en las condiciones que han escogido. Resumamos: con el fin de evitar los dos errores complementarios de la reificación y del emanantismo, hace falta un concepto amplio de la acción que incluya tanto una dimensión estratégica como una dimensión simbólica.

Pero si existe un error de la reificación, también hay una verdad de la reificación. El error de la reificación consiste en naturalizar el reino de lo social, en forzarlo dentro del molde de la crítica de la razón pura en el cual, lo hemos visto, un observador exterior impone la síntesis a los elementos, y ésta no se concibe como un logro de los actores mismos. En lenguaje sociológico, que tomamos de David Lockwood (1964), decimos al respecto que la integración es de orden sistémico: el orden social no es resultado de las intenciones de los actores mismos, sino que es el resultado no intencional de la integración funcional de los efectos de sus acciones. La administración del estado y el mercado, cuyo modelo discutimos más arriba, son los ejemplos de tal integración desde arriba. Semejante integración que impone el orden desde el exterior no puede ser percibida sino por un observador exterior que objetiva al mundo social como un sistema objetivo, como una especie de “segunda naturaleza”. Tal perspectiva reificante me parece legítima y necesaria, dado que cuando los efectos de la acción se cristalizan efectivamente en un sistema objetivo que impone sus coerciones a los individuos desde el exterior y los fuerza a adoptar un proceder estratégico, se hace necesario tratarlos como cuasi-cosas, aunque sea para poder intervenir sobre su mecanismo y combatir tanto como sea posible sus efectos deshumanizantes.

Empero, si el error de la reificación revela una verdad social, a saber, que los hombres actúan y deben actuar de manera estratégica y que los efectos no intencionales de sus acciones son integrados *ex post* desde el exterior, esconde otra, revelada por el error inverso del emanantismo. El mundo social no es solamente un mundo sistémico, sino también un mundo vivido en el cual los

actores funcionan de manera no estratégica y establecen conscientemente la conexión sintética de las almas, pasando por el espíritu. En lenguaje sociológico, se habla a ese respecto de integración social (Lockwood, 1964): el orden social no es impuesto desde el exterior, sino realizado desde el interior gracias al ajuste intencional de las perspectivas de la acción por los actores mismos. *Ego* y *Alter* coordinan sus interacciones orientando sus acciones hacia un mundo de significaciones y valores compartidos. Para percibirlo, sin embargo, hay que abandonar la actitud naturalista, que no es natural, y adoptar lo que Husserl llama la “actitud personalista” (Husserl, 1952:§ 49). A partir de ese momento, la abstracción naturalista, que reduce la ontología regional del mundo social a un mundo de cosas regidas por la causalidad seudonatural cae, y el mundo social se revela como un mundo espiritual, como un mundo de significaciones y de valores, tejido por los actores mismos y regido por la causalidad de la motivación. La causalidad de la motivación es una causalidad de la libertad, para retomar la frase de Kant. Hace ver que los hombres no son movidos desde el exterior por fuerzas inertes, sino por motivaciones desde el interior, es decir, por las significaciones que ellos atribuyen a los elementos del mundo vivido. Se encuentra aquí la idea de síntesis social como una síntesis que los actores realizan por sí mismos al constituir el mundo como un mundo común y en el cual coordinan sus planes de acción de una manera más o menos consciente, orientándose hacia significaciones y valores comunes. Dejando de lado la construcción de lo social por los objetos (Blandin, 2002), tal como se encuentra en la sociología latouriana, para limitarnos a los diferentes acercamientos a la integración social que no evacúan los valores y las significaciones, sino que los toman en cuenta explícitamente, quisiera concluir este artículo esbozando de manera esquemática cómo se pueden ordenar estas diferentes tradiciones del pensamiento sociológico.

1. En una primera tradición de orden cognitivista, que va de Husserl a Garfinkel revisada por Wittgenstein, en la cual se puede colocar igualmente el modelo de las ciudades de Boltanski y Thévenot, las interacciones se coordinan gracias a la coerción semántica inherente a los juegos de lenguaje y a las reglas lógicas de la vida social. Por una suerte de “reducción eidética espontánea”, los actores intuyen el contenido conceptual de las convenciones lingüísticas y esta intuición compartida les permite actuar en concierto. Esta tradición es importante, pero en la misma medida en que privilegia la dimensión cognitiva de los actos de habla, me parece que debe completarse por un acercamiento que ponga más el acento sobre la orientación normativa de los actores.

2. En la tradición normativa, las interacciones se coordinan gracias a la interiorización de las normas y los valores. El funcionalismo parsoniano, que sintetiza el análisis durkheimiano de los hechos morales y el análisis freudiano del súper-yo en una teoría de la institucionalización de las normas, ofrece el mejor ejemplo, sin duda. Es porque los actores comparten ciertas normas institucionalizadas en diversos roles, que se puede resolver el problema de la “doble contingencia”, y asegurar la complementariedad de las expectativas mutuas. Aunque esta tradición tenga el gran mérito de haber puesto su insistencia en la importancia de las normas, tiene el inconveniente de permanecer atada a las normas tradicionales y no contemplar su superación. Debe, pues, ser completada por un acercamiento más teórico.
3. En la tradición crítica de la Ilustración, representada por la teoría kantiana de la razón práctica, la concepción meadiana del prójimo generalizado y la teoría de la acción comunicativa de Habermas, las interacciones se coordinan gracias a la intervención restrictiva de la razón. El ajuste de las perspectivas y la coordinación de las acciones no se logra tanto por la interiorización de las normas y los valores tradicionales, como sucede en Parsons, sino por una discusión crítica y racional de las pretensiones cognitivas, normativas y expresivas de validez. Aunque la solución comunicativa del problema del orden social combina e incorpora todos los acercamientos precedentes, me parece que aun así es un tanto demasiado racionalista. Descuida las bases prelingüísticas de la intersubjetividad lingüística y no toma en cuenta el aporte motivacional de los sentimientos morales.
4. En la tradición de los sentimientos morales de Adam Smith a Gilligan, pasando por Scheler y Levinas, la reciprocidad de las perspectivas que precede a la comunicación lingüística y la hace posible se establece espontáneamente por la simpatía. Gracias a la simpatía, el prójimo no aparece simplemente como una instancia anónima entre otras, sino que es percibido inmediatamente en su singularidad como un *Alter ego*, y reconocido espontáneamente como una persona incorporable. En la medida en que este reconocimiento espontáneo es vivido como una suerte de comunión entre *Ego* y *Alter* que vuelve tangible su humanidad común antes aún de que la comunicación se emprenda, precede la comunicación y la hace posible en cuanto intercambio de perspectivas y de palabras.
5. Pero si la comunión hace posible la comunicación, no basta para perpetuarla. Es aquí donde interviene el don como “motor y realizador de las alianzas” (Caillé, 2000:19). Ya que así como la comunicación tiene necesidad de la comunión para concretizarse, la comunión necesita del don

y del contra-don para asegurar la reproducción de las alianzas que construyen la sociedad. Al incitar a la “apuesta por la confianza”, el don es a la vez el motor que pone en marcha la reciprocidad y el aceite que la perpetúa, reactivando la comunicación, que, al poner en marcha el contenido de las ideas, cumple, como decía Weber a propósito de las visiones del mundo, el rol del guardavías para determinar los carriles hacia donde la máquina de reciprocidad del don ha de impulsar la acción.

Traducción del francés de Fernando Cisneros

Recibido: enero, 2012

Revisado: febrero, 2012

Correspondencia: IESP/UERJ/Rua da Matriz, 82/Botafogo/22260-100 Rio de Janeiro RJ/Brasil/tel. 0055.21/22668300/correo electrónico: frederic@iesp.uerj.br

Bibliografía

- Blandin, B. (2002), *La construction du social par les objets*, Paris, PUF.
- Caillé, A. (2000), *Anthropologie du don. Le Tiers paradigme*, Paris, Desclée de Brouwer.
- Dumont, L. (1987) [1983], *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*, traducción de R. Tusón Calatayud, Madrid, Alianza Editorial.
- Dupuy, J. P. (1992), *Introduction aux sciences sociales. Logique des phénomènes collectifs*, Paris, École Polytechnique.
- Gauchet, M. (1997), “Préface. Benjamin Constant: L’Illusion lucide du libéralisme”, en B. Constant, *Ecrits politiques*, sel. y ed. de M. Gauchet, Paris, Gallimard.
- Gauchet, M. (1979), “De l’avènement de l’individu à la découverte de la société”, *Annales E. S. C.*, núm. 34. pp.
- Giddens, A. (1982), “Hermeneutics and Social Theory”, *Profiles and Critics in Social Theory*, Londres, Macmillan.
- Husserl, E. (1952), *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchung zur Konstitution*, en *Husserliana, Band IV*, La Haya, M. Nijhoff.
- Jameson, F. (1991), *Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism*, Londres, Verso.
- Johnson, T., C. Dandeker y C. Ashworth (1984), *The structure of Social Theory. Dilemmas and Strategies*, Londres, Macmillan.
- Laval, C. (2002), *L’Ambition sociologique*, Paris, La Découverte/Mauss.

- Lockwood, D. (1964), "Social Integration and System Integration", en G. Zolschan y W. Hirsch (bajo la dirección de), *Explorations in Social Change*, Londres, Routledge.
- Parsons, T. (1937), *The Structure of Social action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*, Glencoe (Ill.), Free Press.
- Schilling, Ch. y P. Mellor (2001), *The Sociological Ambition. Elementary Forms of Social and Moral Life*, Londres, Sage.
- Simmel, G. (1992), *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Gesamtausgabe*, vol. 11, Frankfurt del Main, Suhrkamp.
- Vanderberghe, F. (1997-1998), *Une histoire critique de la sociologie allemande. Aliénation et réification*, Paris, La Découverte/Mauss.
- Wrong, D. (1994), *The Problem of Order. What Unites and Divides Society*, Nueva York, Free Press.

Acerca del autor

Frédéric Vandenberghe es originario de Bélgica, y profesor investigador del Instituto de Estudos Sociais e Políticos (IESP), Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Ha impartido clases en muchas universidades europeas, de Estados Unidos y de Brasil. Su trabajo, ubicado en la intersección entre la sociología y la filosofía, se enfoca en la filosofía social alemana, la teoría social anglosajona y la teoría sociológica francesa. Entre sus libros destacan *A Philosophical History of German Sociology*, Londres, Routledge (colección Critical Realism), 2009; y *Teoria social realista. Um dialogo franco-britânico*, Belo Horizonte, UFMG, 2010.

