

CAPÍTULO 2

La teoría social contemporánea en discusión: tradiciones y presuposiciones

Antonio Camou

*Un clásico es un libro que nunca termina de decir lo
que tiene que decir*

Ítalo Calvino, POR QUÉ LEER LOS CLÁSICOS (2009)

En su discurso como presidente de la Asociación Internacional de Sociología (ISA por sus siglas en inglés), presentado ante el XIV Congreso realizado en Montreal, Canadá, en 1998, Immanuel Wallerstein nos recordaba que la “cultura de la sociología” se define por nuestra identificación con un “conjunto de premisas y prácticas compartidas..., no por todos los miembros de la comunidad todo el tiempo sino por la mayoría de los miembros la mayor parte del tiempo”, cristalizada en la existencia de un *canon* de lecturas, provenientes de tres “pensadores formativos” (1999, p.14). Reducido a su mínima expresión, ese acervo de normas y principios comunes puede ser caracterizado a partir del vínculo de un “axioma” con un autor de referencia. Así, el primer axioma –ligado a las enseñanzas de Emile Durkheim- nos dice que “existen grupos sociales que tienen estructuras explicables y racionales”; el segundo axioma – heredado de la obra de Marx- destaca que “todos los grupos sociales contienen subgrupos que se escalonan según jerarquías y que entran en conflictos entre sí”; y finalmente el tercer axioma –debido a las contribuciones de Max Weber- advierte que “en la medida en que los grupos/Estados contienen sus conflictos, ello acontece mayormente porque los subgrupos de menor rango conceden legitimidad a la estructura de autoridad del grupo, basados en que esto permite al grupo sobrevivir, y los subgrupos ven ventajas de largo plazo en la supervivencia del grupo” (Wallerstein, 1999, p.19-24).

Ahora bien, esta herencia “clásica” será incorporada, discutida y recreada durante el período contemporáneo en diferentes direcciones. Podemos identificar cada una de estas grandes orientaciones con una “tradición” diferente de la teoría social. A primera vista, hablar de una “tradición” teórica o científica puede resultar paradójico, e incluso contradictorio, pero como argumenta Alexander ambos elementos son plenamente compatibles:

La ciencia, prototipo de racionalidad y modernidad, parecería opuesta a la tradición. A mi juicio, sin embargo, la ciencia —aunque sea racional— depende vitalmente de la tradición. La sociología es una ciencia social empírica,

comprometida con la verificación rigurosa, con los datos, con la disciplina de la verificación. No obstante, estas actividades científicas se desarrollan... dentro de tradiciones que se dan por sentadas y no están sometidas a una evaluación estrictamente empírica (Alexander, 1989, p.15)³.

A partir de estas consideraciones, en este capítulo tratamos de justificar un cierto recorte –en el marco de un *corpus* mucho más amplio y diverso- centrado en un conjunto de autores/as y cuestiones referidas a la teoría social “general”. En tal sentido, siguiendo libremente las elaboraciones de Wallerstein (1999), prestamos especial atención a los aportes más significativos al núcleo estratégico de premisas, proposiciones y argumentos que nos ayudan a una mejor conceptualización de dos problemáticas básicas, involucradas en la definición de cualquier noción de *sociedad*: los problemas de la *acción social* y los problemas del *orden/cambio social* (Alexander, 1990). Creemos que una estrategia didáctica provechosa para introducirnos a estas discusiones es estudiar inicialmente la configuración de grandes *tradiciones* de interpretación, que podemos resumir en cuatro grandes cauces (Collins, 1996): la tradición “durkheimiano-sistémica”, la tradición del “orden conflictivo”, la tradición de la “elección racional” y la tradición “interpretativa” (hermenéutica). Pero este abordaje “macro” entendemos que debe ser complementado con una mirada que atienda al aspecto “micro” del análisis sociológico, y por eso ofrecemos –en el capítulo siguiente- algunos elementos básicos a la hora de estudiar el papel de los *mecanismos* sociales (Elster, 1997 y 2007). En paralelo, también tratamos de vincular el nivel discursivo más general de las “ideas” con el plano más concreto de los “datos”, a través del papel mediador y articulador de los *argumentos*, como vehículo fundamental del debate científico y de la conversación pública (Bauman, 1997; Weiss, 1999; Toulmin, 2007). Por último, cabe agregar que este abordaje que distingue tradiciones, presuposiciones o mecanismos es atravesado por una clave de lectura que subtiende la arquitectura general del volumen: la teoría social contemporánea se construye a través de un campo de tensiones donde se cruzan –entre otras- las polaridades correspondientes a los lenguajes “objetivos” y a las experiencias “subjetivas”, el “principismo” teórico y el “oportunismo” práctico, las exigencias propias de la deliberación pública y los desafíos de trabajar profesionalmente en la resolución de problemas. Retomaremos estas cuestiones en las Reflexiones Finales de la Primera Parte.

³ La idea de tradición teórica en buena medida se vincula –lejanamente- con los aportes de Karl Manheim en sociología del conocimiento, y luego atraviesa las discusiones suscitadas por la señera obra de Thomas S. Kuhn. En el contexto de estos debates, tal vez hayan sido las contribuciones de Edward Shils y de Edward A. Tiryakian, en trabajos escritos a comienzos de la década del setenta del siglo pasado, los primeros en plantear el uso de esa noción en el campo sociológico (Eisenstadt, 1978).

Tradiciones sociológicas

No hay un solo estudioso... que pueda afirmar que domina todas las tradiciones...

Harold Bloom, ANATOMÍA DE LA INFLUENCIA (2011)

La palabra “tradición” deriva del sustantivo latino *traditio*, que deriva a su vez del verbo *trahere*, que significa literalmente “entregar”. En tal sentido, se entiende por *tradición* el conjunto de patrones culturales de una o varias generaciones, heredados de las anteriores, que es transmitido a las siguientes en virtud de considerarlos especialmente valiosos. La visión conservadora de la tradición ve en ella algo que debe preservarse (y repetirse) de manera fiel y acrítica. Esta perspectiva –cuya visión extrema se encuentra en la idea oriental de un “libro sagrado” (Borges, 1993, p. 128)- queda bien ilustrada por el adagio latino *Magister dixit*, “el Maestro lo dijo”, como solían decir los filósofos escolásticos medievales cuando una discusión debía ser cancelada citando la autoridad inapelable de Aristóteles. Desde una perspectiva opuesta –que defenderemos aquí- la vitalidad de una tradición intelectual, artística o política, depende de su capacidad para renovarse, poniendo en juego su disposición a cambiar adaptándose a nuevas circunstancias, sin perder por ello rasgos centrales de su identidad. Así, una “tradición” está lejos de ser considerada un “segmento histórico inerte”, por el contrario, vamos a entenderla como “una versión intencionadamente selectiva de un pasado configurativo y de un presente configurado, que resulta entonces poderosamente operativo dentro del proceso de definición e identificación cultural y social” (Williams, 2000:137).

Claro que la tradición “no es sólo una entrega de testigo o un amable proceso de transmisión”, advierte Harold Bloom al considerar las obras literarias que –a su juicio- constituyen hitos insoslayables para el mundo occidental: una tradición es también “una lucha entre el genio anterior y el actual aspirante, en la que el premio es la supervivencia literaria, la inclusión en el canon” (Bloom, 1995, p. 18). En tal sentido, el *canon*, “una palabra religiosa en su origen, se ha convertido en una elección entre textos que compiten para sobrevivir, ya se interprete esa elección como realizada por grupos sociales dominantes, instituciones educativas, tradiciones críticas o... por autores de aparición posterior” (Bloom, 1995, p. 30)⁴.

De este modo, una tradición es “entre otras cosas, un sistema de citas y reconocimientos, rebotes, préstamos y deformaciones” (Sarlo, 2015, p.9), un complejo sistema de correspondencias y oposiciones que definen un campo de debates y de producción de sentidos, que por lo general se

⁴ Cabe recordar que la palabra *canon* proviene del griego: originalmente significaba “vara” de medición, y luego en sentido figurado pasó a considerarse como sinónimo de “norma” o “regla”; hacia el siglo IV comenzó a utilizarse para definir los libros que son aprobados e incluidos oficialmente en la *Biblia*, y será recién a mediados del siglo XVIII cuando tome su actual cariz laico, “en el que la palabra significa catálogo de autores aprobados” (Bloom, 1995, p. 30). Es imposible reconstruir aquí la catarata de controversias disparadas por el libro de Bloom; anotamos nada más un par de referencias recientes: para una lectura hispanoparlante véase (García Barrientos, 2019); para una crítica feminista (Zapata, 2019).

configuran en torno a una obra –o a un puñado de obras- catalogadas como “clásicas”. En palabras de Jorge Luis Borges, “clásico es aquel libro que una nación o un grupo de naciones o el largo tiempo han decidido leer como si en sus páginas todo fuera deliberado, fatal, profundo como el cosmos y capaz de interpretaciones sin término. Previsiblemente, esas decisiones varían” (Borges, 1975: 244). Y en una veta semejante, el escritor Italo Calvino, quien recupera más de una docena de definiciones en torno a los clásicos de la literatura, nos dice: “los clásicos son esos libros que nos llegan trayendo impresa la huella de las lecturas que han precedido a la nuestra, y tras de sí la huella que han dejado en la cultura o en las culturas que han atravesado (o más sencillamente, en el lenguaje o en las costumbres)” (Calvino, 2009, p.15).

Pero curiosamente la tradición no viaja en una sola dirección, no opera solamente del pasado hacia el futuro, sino también del presente hacia el pasado. En un breve artículo dedicado a “Kafka y sus precursores”, Borges defiende esta idea en apariencia paradójica: “en el vocabulario crítico, la palabra precursor es indispensable, pero habría que tratar de purificarla de toda connotación de polémica o rivalidad. El hecho es que cada escritor crea sus precursores. Su labor modifica nuestra concepción del pasado, como ha de modificar el futuro” (Borges, 1975a, p.140); en otros términos, gracias a un creador clave del siglo XX como el checo Franz Kafka, leemos la obra de algunos escritores norteamericanos decimonónicos -como Herman Melville o Nathaniel Hawthorne- de una manera muy distinta a como eran leídos por sus coetáneos⁵. En el primer caso, al comparar la textura de una vasta novela con un breve pero sugestivo cuento (donde el protagonista se niega a realizar sistemáticamente las tareas burocráticas que se le asignan), el autor argentino dice lo siguiente:

En el invierno de 1851, Melville publicó *Moby Dick*, la novela infinita que ha determinado su gloria... *Moby Dick* está redactado en un dialecto romántico del inglés, un dialecto vehemente...; *Bartleby*, en un idioma tranquilo y hasta jocoso cuya deliberada aplicación a una materia atroz parece prefigurar a Franz Kafka. Hay, sin embargo, entre ambas ficciones una afinidad secreta y central. En la primera, la monomanía de Ahab perturba y finalmente aniquila a todos los hombres del barco; en la segunda, el cándido nihilismo de Bartleby contamina a sus compañeros y aun al estólido señor que refiere su historia y que le abona sus imaginarias tareas. Es como si Melville hubiera escrito: "Basta que sea irracional un solo hombre para que otros lo sean y para que lo sea el universo"... *Bartleby* pertenece al volumen titulado *The Piazza Tales* (1856, Nueva York y Londres)...; yo observaría que la obra de Kafka proyecta sobre *Bartleby* una curiosa luz ulterior. *Bartleby* define ya un género que hacia 1919 reinventaría y profundizaría Franz Kafka: el de las fantasías de la

⁵ Cabe observar que esta diplomática apreciación de Borges –que busca purificar la noción de *influencia* de “toda connotación de polémica o rivalidad”- no concuerda precisamente con su propia práctica, la cual estuvo regida en buena medida, sobre todo en su juventud, por una actitud de confrontación, cercana a lo que el ya citado Bloom señala en términos de la “ansiedad de la influencia”. Con palabras que bien podrían aplicarse a la relación de Borges con Leopoldo Lugones (o de Marx con Hegel...), dice el crítico norteamericano: “luchar contra la influencia de Mallarmé se convirtió en una lucha con el Ángel de la Muerte a fin de ganarse el nuevo nombre: Valéry” (Bloom, 2011, p. 46).

conducta y del sentimiento o, como ahora malamente se dice, psicológicas... En 1849, Melville había publicado *Mardi*, novela inextricable y aun ilegible, pero cuyo argumento esencial anticipa las obsesiones y el mecanismo de *El castillo*, de *El proceso* y de *América*: se trata de una infinita persecución, por un mar infinito (Borges, 1998, p.179).

En el segundo caso volvemos a reencontrarnos con una análoga relación entre pasado y presente al considerar una extraña historia de Nathaniel Hawthorne: "Wakefield" (un hombre se va de su casa sin motivo aparente, se lo declara muerto, pero el protagonista se ha ido a vivir a la vuelta de su viejo hogar...). Como destaca Borges: "En esta breve y ominosa parábola —que data de 1835— ya estamos en el mundo de Herman Melville, en el mundo de Kafka. Un mundo de castigos enigmáticos y de culpas indescifrables". Podría argumentarse que tanto Hawthorne como el escritor checo habitan un común universo simbólico —el orden religioso del judaísmo y del Viejo Testamento—, pero siendo ésta una observación justa no deja de ser incompleta: "no sólo hay una ética común sino una retórica", sostiene Borges. Y aquí aparece el argumento central:

La circunstancia, la extraña circunstancia, de percibir en un cuento de Hawthorne, redactado a principios del siglo XIX, el sabor mismo de los cuentos de Kafka que trabajó a principios del siglo XX, no debe hacernos olvidar que el sabor de Kafka ha sido creado, ha sido determinado, por Kafka. Wakefield prefigura a Franz Kafka, pero éste modifica, y afina, la lectura de Wakefield. La deuda es mutua; un gran escritor crea a sus precursores. Los crea y de algún modo los justifica (Borges, 1975b, p.84)⁶.

⁶ Borges deja esbozada su futura búsqueda de los precursores de Kafka en dos textos tempranos, fechados respectivamente el 6 de agosto y el 29 de septiembre de 1937, dentro de sus colaboraciones para la Revista *El hogar*: su reseña sobre *The Trial* (Borges, 1986, p. 156) y la biografía sintética de Kafka (Borges, 1986, p. 182). Esos bosquejos laterales, como adelantamos, se transformarán más tarde en una idea que atraviesa toda su obra: así, la defiende en el prólogo a "Bartleby", que traduce y publica originalmente hacia 1944 por Emecé (1988); la menciona sin mayor detalle en su libro de *Introducción a la literatura norteamericana*, firmado en colaboración Esther Zemborain en 1967 (Borges, 1991, p.1002); con leves variaciones, reitera el concepto del Prólogo del '44 al introducir el mismo cuento en un libro de su colección *La Biblioteca de Babel*, publicada en italiano por el editor Franco María Ricci, entre 1978 y 1979, y luego por la editorial española Siruela, entre 1983 y 1986 (Borges, 2000, p.85); y al final de su vida, nos encontramos con una reflexión idéntica, cuando en la colección de su *Biblioteca Personal* incluye éste y otros cuentos de Melville en su volumen Nro. 21 (Borges, 1988, p. 42). Defiende una mirada análoga en su conferencia sobre Nathaniel Hawthorne, dictada en el Colegio Libre de Estudios Superiores, en marzo de 1949, que luego aparecerá en 1952 en su libro *Otras Inquisiciones* (1975), y en el prólogo correspondiente de la colección editada por Ricci (Borges, 2000, p.47). Pero curiosamente en "Kafka y sus precursores", texto publicado originalmente en agosto de 1951 en el diario La Nación, y luego incluido al año siguiente en *Otras Inquisiciones*, no menciona a ninguno de los dos escritores norteamericanos, en cambio hilvana allí los nombres de Zenón de Elea (por sus célebres paradojas en torno al movimiento, a las que el escritor argentino vuelve una y otra vez), un apólogo chino de Han Yu, los escritos de Kierkegaard, un poema de Browning, un cuento de León Bloy y otro de Lord Dunsany; ambos cuentos serán publicados en sendos volúmenes —Nro. 4 y Nro. 27— dedicados a cada uno de los autores en *La Biblioteca de Babel*, con parejas referencias a Kafka (Borges, 2000); por su parte, la convergencia entre Browning y Kafka es algo más matizada en sus clases de literatura (Arias y Hadis, 2010, p. 252). Sobre las paradojas de Zenón en la obra borgeana pueden consultarse (Borges, 1969 y 1975).

Para resumir brevemente la idea con un trajinado ejemplo sociológico: Marx piensa con Hegel, y contra la herencia de Hegel, y a su vez engendra a Lenin o a Kautsky, pero leemos de manera diferente (hemos aprendido a leer de manera diferente) a Marx, si lo hacemos desde el positivismo evolucionista de Kautsky, o lo leemos desde Lenin, desde Rosa Luxemburgo, desde Gramsci o desde Althusser, entre muchos otros, puesto que cada uno de ellos (re)elaboró un Marx que heredó, puso el foco en zonas desconsideradas o inadvertidas, y a su vez lo transformó para nuevas lecturas. En gran medida, cada tradición vindica sus propios autores clásicos, y el conjunto de ellos ofrece un canon de lectura dentro de una disciplina en el más amplio universo de las humanidades y las ciencias sociales. Pero hablar de un canon en un campo científico implica referirnos a una cierta “ortodoxia” –una “recta” opinión mayormente aceptada-, que nunca es unánime y que siempre se encuentra atravesada por controversias, conflictos e impugnaciones: no sólo para definir qué es lo que se acepta “dentro” de la posición oficial, y qué es lo que permanece “afuera” (con cambiantes inflexiones cuasi-religiosas que van de la aceptable “heterodoxia” a la rechazable “herejía”), sino también para conceptualizar el sentido preciso que le damos a ese grupo privilegiado de obligatorias lecturas.

Pero el vector de la “tradición” teórica (Alexander, 1989; Collins, 1996) y de la “cultura” disciplinar (Wallerstein, 1999) se combina también con otro tipo de miradas que dependen más de ciertos códigos lingüísticos y culturales generales, o de linajes de interpretación de carácter nacional. Esta perspectiva es justamente la que nos propone Josep Picó, siguiendo las investigaciones de autores como Michel Peillon o Alain Drouard, cuando compara el modo diferencial en que la sociología americana y la francesa han abordado históricamente el tratamiento de los mismos autores clásicos. De acuerdo con su visión:

...entre franceses y americanos se da una interpretación diferente de los clásicos, sobre todo de Weber y Durkheim, porque además los americanos ignoran a Marx. En el caso de Weber, los americanos se fijan predominantemente en su aportación sobre la acción social, la legitimación del orden social y la afirmación de la neutralidad valorativa, mientras que no les interesa tanto sus trabajos sobre la estructura de la dominación y el conflicto social, que expresan un mayor realismo sociológico. En Durkheim, se interesan –Parsons sobre todo- por la integración de la sociedad a través de la regulación moral y por la inculcación de las normas sociales y del control social, pero rechazaban sus aspectos más idealistas, sobre todo la consideración de lo social como una realidad específicamente irreductible a la interacción individual (Picó, 2003, p. 436)

En su artículo “La centralidad de los clásicos” (1990) Jeffrey C. Alexander retoma la discusión abierta por su libro anterior (1989), partiendo de una caracterización que podemos hacer nuestra: “Los clásicos son productos de la investigación a los que se les concede ese rango privilegiado frente a las investigaciones contemporáneas del mismo campo”. La expresión *rango privilegiado*

significa: por un lado, que quienes trabajan en el marco de una determinada disciplina creen que entendiendo dichas obras anteriores pueden aprender de su campo de investigación”; por otro, se da por supuesto, sin demostración previa, que “en calidad de clásica, tal obra establece criterios fundamentales en ese campo particular”. Y es justamente en virtud de ese rango privilegiado que la controversia, la “exégesis y reinterpretación de los clásicos... llega a constituir corrientes destacadas en varias disciplinas, pues lo que se considera el *verdadero significado* de una obra clásica tiene una amplia influencia” (Alexander, 1990, p. 23).

Ahora bien, no todas las corrientes teóricas contemporáneas valoran del mismo modo el lugar de los “clásicos”; en particular, el especialista norteamericano impugna dos posiciones críticas respecto del papel central que cumplen dichos autores en las ciencias sociales: la crítica *empirista*, que identifica con Robert K. Merton, y la crítica *historicista*, que vincula con la obra de Quentin Skinner.

La primera crítica toma a los autores clásicos solamente como fuentes de datos o de hipótesis no contrastadas, esto es, como insumos en un proceso relativamente lineal y acumulativo en la evolución del conocimiento científico, cuyas aportaciones deben ser validadas desde el presente. De acuerdo con la lectura que hace Alexander de este enfoque, “para los partidarios de la tendencia positivista..., a largo plazo, también la ciencia social deberá prescindir de los clásicos; a corto plazo tendrá que limitar muy estrictamente la atención que se les preste”. Estas afirmaciones se apoyan en dos supuestos que el autor del artículo rechaza vivamente: por un lado, que la ausencia de textos clásicos es un indicador del carácter empírico de la ciencia natural; por otro, que “la ciencia natural y la ciencia social son básicamente idénticas” (Alexander, 1990: 24)

Si bien el pensamiento mertoniano ofrece muchas aristas sugerentes para analizar sobre la relación entre “historia” y “sistemática” del conocimiento sociológico, que no quedan del todo bien captadas en este rápido resumen, también es claro que su apuesta científica de largo plazo estaba comprometida con una paulatina superación de los clásicos. Dice el sociólogo del Columbia:

Además de leer a los maestros con el propósito de escribir una historia de la teoría sociológica, el conocimiento y reconocimiento de los clásicos tiene una diversidad de funciones, que van desde el placer directo de encontrar una versión estéticamente placentera y más sabia de las ideas propias, hasta la satisfacción de la confirmación independiente de esas ideas por un gran cerebro y la función educadora de desarrollar altas normas de gusto para el trabajo sociológico y el efecto interactivo de desarrollar nuevas ideas al volverse hacia los escritos antiguos dentro del contexto del conocimiento contemporáneo. *Cada función se deriva de la recuperación imperfecta de la teoría sociológica*

del pasado, que aún no ha sido completamente absorbida en el pensamiento posterior (Merton, 1987, p. 55. *Cursivas mías*)⁷.

La crítica *historicista*, por su parte, marcha en sentido inverso: si el positivismo trata de desligar el componente *histórico* del desarrollo *sistemático* de la disciplina sociológica (política, antropológica o lo que fuere), favoreciendo el segundo sobre el primero, el historicismo trata de que la sistematización teórica actual del conocimiento no “contamine” el acceso historiográfico a un pasado que debe ser leído –exclusivamente– en su propio contexto cultural (lingüístico, cognitivo, político) de producción y validación. Del mismo modo que en el caso anterior, aquí también nos encontramos con una fuerte simplificación del pensamiento de Skinner, aunque no puede dejar de señalarse el sentido del vector analítico defendido por el brillante historiador británico, que Alexander pone en cuestión: “la creencia de que cabe esperar que los autores clásicos realicen comentarios sobre un conjunto específico de *conceptos fundamentales* ha sido, para mí, la fuente de una serie de confusiones y de absurdos exegéticos que han endemoniado la historia de las ideas durante mucho tiempo” (Skinner, 2007, p. 111)⁸.

Vamos a dejar de lado en esta breve reconstrucción los más detallados argumentos de Alexander contra el positivismo y el historicismo en general, así como la visión post-positivista de las ciencias que elabora en éste y otros trabajos (Scribano, 1997). Hasta cierto punto ambas posiciones críticas podrían ser aceptables, siempre y cuando no sean defendidas de manera absoluta, es decir, como un *uso* exclusivo y excluyente de las obras clásicas; en un caso, podemos encarar –y se han encarado– sugerentes estudios que han convertido “los textos clásicos en simples fuentes de datos y/o teorías no contrastadas”, y en el otro, hay obras de referencia insoslayables que han tomado las obras de Marx, Durkheim, Weber u otros, como “documentos históricos”, como fruto particular de una época (Alexander: 1990: 26). Pero hay un aspecto clave para Alexander que no puede ser obviado: existe una inextricable relación de mutua

⁷ Cualquier estudiantes de humanidades o ciencias sociales ha tenido la experiencia de conocer a alumnos/as de ciencias exactas, naturales o médicas, que no leen “libros viejos”, sino tratados sistemáticos que organizan el contenido actualizado de una materia. Más allá de la anécdota, éste es el punto central de la discusión en torno al aprendizaje y la práctica de una disciplina científica. Podemos agregar que entre una visión como la de Merton y la de Alexander, Elster ocupa una posición intermedia: “los clásicos no son obsoletos”, dice, sin embargo, “no afirmo... que un diálogo con los maestros del pasado sea la única o la mejor manera de generar nuevas ideas”. En tal sentido, destaca que contribuciones como las de Thomas Schelling, Kenneth Arrow, Daniel Kahneman o Amos Tversky –que a juicio del autor noruego son “responsables de los progresos posiblemente más decisivos en las ciencias sociales de los últimos cincuenta años”– no parecen “pararse en los hombros de nadie”, para mencionar la venerable metáfora popularizada por Newton. Así, dice el autor de *Tuercas y tornillos*, “no puede sostenerse que el diálogo con el pasado es el único camino a las nuevas ideas”; no obstante, “el diálogo con el pasado puede ser inmensamente fructífero, aunque sólo sea para identificar las posiciones que es menester refutar” (Elster, 2010, p. 486). Pero Elster le otorga a los autores del pasado, como veremos en el próximo capítulo, otra función decisiva: ser fuente de múltiples e inspiradores “mecanismos” para explicar el comportamiento social.

⁸ Buena parte de las críticas de Alexander hacia Skinner están centradas en trabajos que este último publicó entre finales de los años sesenta (entre ellos el célebre artículo de 1969 sobre el significado y la comprensión en la historia de las ideas) y principios de los años setenta, pero no contemplan las revisiones posteriores que el propio Skinner hizo sobre “algunas formulaciones torpes” de aquellas contribuciones (Skinner, 2007, p. 26). Una discusión más actualizada en (Bocardo Crespo, 2007; Bignotto y Adverse, 2018).

interdependencia entre pasado y presente, entre reconstrucción histórica y elaboración sistemática, entre el discurso de los clásicos y la producción del conocimiento sociológico contemporáneo, que es constitutiva de la condición epistémica de las humanidades y las ciencias sociales. De hecho, una parte importante de la controversia teórica en las ciencias sociales se da sobre el terreno de la interpretación, la apropiación, el rechazo o el uso –más o menos libre, más o menos estricto- que hacemos de las obras clásicas.

Esta relación estructural, orgánica, entre los autores clásicos y la producción contemporánea en las humanidades y las ciencias sociales obedece, a juicio de Alexander, tanto a razones *intelectuales* como *funcionales*. En el primer caso, porque las obras clásicas “hacen una contribución singular y permanente a la ciencia de la sociedad); en el segundo, porque cubren la “necesidad de integrar el campo del discurso teórico”, así, “el hecho de que las diversas partes reconozcan un clásico supone fijar un punto de referencia común a todas ellas”, reduciendo la complejidad de la comunicación científica, pero a la vez encontrando un territorio común de legitimación científica (Alexander, 1990, p. 43/44). De este modo, la referencia a los autores clásicos “facilita la discusión teórica”, permite establecer un territorio de interpretación común con base en “compromisos generales sin que sea necesario explicitar los criterios de adhesión a esos compromisos”, a la vez que posibilita dotar a nuestra posición de una cierta legitimación académica⁹.

Por último, para cerrar esta sección, vale un comentario abierto para la discusión: es curioso que un autor reconocido por ser un fino lector del último Durkheim (Alexander, 2000) no enfatice –junto con las razones *intelectuales* y *funcionales* antedichas- un tercer argumento general, ligado a lo que podríamos llamar el carácter “totémico” de los clásicos. En tal sentido, los autores clásicos permiten (re)construir y posibilitan “imaginar” un ritual de pertenencia de una comunidad o de un campo, amalgamando creencias, prácticas, valores y afectos en un lazo de solidaridad definido por un “nosotros” que se construye como identidad de grupo, subgrupo o una tribu: podríamos llamar a ésta una función integrativa o identitaria como producto de la relación entre creencia, lazo social y comunidad (De Ípola, 1997). Así, los lectores y lectoras de un/a autor/a, constituyen una cofradía, y será más intensa su vinculación cuanto más polémica, desconocida, limitada o cuestionada sea la legitimidad del *tótem* de referencia: quienes leen a Marx son legión, pero quienes leen, comentan y discuten con frecuencia los textos de Lenin o de Althusser constituyen en la actualidad un círculo minoritario. Nótese de paso la

⁹ En el negocio científico nadie (o casi nadie) se anima a decir en un Congreso o escribir en un artículo: “La idea central de este trabajo se la escuché a mi tía” (salvo que uno sea sobrino –pongamos por caso- de Hannah Arendt, Simone de Beauvoir o Judith Butler); en cambio, avanzamos con más firmeza, y concitamos una escucha más amigable y respetuosa, si comenzamos diciendo: “La idea central de esta ponencia (o de este artículo) intenta humildemente reelaborar una sugerente intuición de Karl Marx, consignada como al pasar en una breve nota a pie de página en el segundo tomo de los *Grundrisse*...”. Nótese de paso que esta segunda versión pone en marcha un típico *mecanismo ficcional* que nos propone desatar una intriga a lo largo de un texto: ¿Qué dirá esa bendita nota a pie de página de un libro que jamás hemos leído? ¿Será una idea interesante? ¿Por qué el autor de *El Capital* no la desarrolló después? ¿Nadie habrá notado antes la potencialidad de esa idea? ¿Se habrá leído este tipo o tipa todos los *Grundrisse*? ¿Los habrá leído en su lengua original?, etc. Por supuesto, como siempre es interesante aprender algo nuevo de Marx, Durkheim o Weber (y nos tienen sin cuidado las reflexiones –por profundas que sean- de la ignota tía del otro ponente) nos quedamos a escuchar la segunda ponencia o seguimos leyendo un poco más el segundo artículo...

simetría que existe entre esta posición central de “los clásicos” en una disciplina, con el papel de los próceres (o los “padres fundadores” en el lenguaje norteamericano) en la cultura cívica, o los liderazgos de variada laya en las culturas y subculturas políticas, tanto por su capacidad de *unión* como de *diferenciación* interna¹⁰.

En estos casos pueden adaptarse las observaciones hechas –entre otros autores- por Benedict Anderson, quien aplica su visión al caso de la identidad nacional, pero que podemos aplicar *mutatis mutandis* a los miembros de una congregación intelectual, profesional o política: dichos miembros no conocerán jamás a la mayoría de sus compañeros/as, “no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión” (Anderson, 1992, p.). De manera complementaria, el modo en que Murray Edelman piensa la construcción discursiva del espectáculo público nos permite comprender que los autores clásicos son tanto una “entidad”, definida por un conjunto más o menos preciso de obras, de posicionamientos particulares, de derroteros históricos concretos, como un “significante”, un símbolo cuyo sentido siempre “completamos” (siempre producimos) sus lectores y lectoras, ya sea “usándolos” en contextos diferentes a los originales o “haciéndoles decir” algo que (tal vez) no dijeron:

Tenemos una aguda conciencia de que los observadores y lo que observan se construyen reciprocamente, de que los desarrollos políticos son entidades ambiguas que significan lo que los observadores interesados construyen, y de que los roles y auto-conceptos de los observadores mismos son también construcciones, creadas por lo menos en parte por sus observaciones interpretadas... Un problema social, un enemigo político o un líder es tanto una *entidad* como un *significante* con una gama de significados que varía de modos que... (sólo) podemos comprender parcialmente” (Edelman, 1991, p. 8. *Cursivas nuestras*).

De acuerdo con lo que venimos diciendo, la noción de tradición ocuparía un rango lógico intermedio entre una referencia más general a la “cultura” de una disciplina, en los términos de Wallerstein (1999), pero a su vez sería más abarcadora que el concepto de “teoría” (Popper, 1991), “programa de investigación” (Lakatos, 1993), o incluso “paradigma”, en especial a partir del más estricto sentido dado por Kuhn a dicho término desde de su conocida “Postdata” de 1969 en adelante (Kuhn, 1989 y 1991; Pérez Ransanz, 1999). Desde esta perspectiva más amplia podríamos decir -por ejemplo- que el paradigma “neoclásico” y la actual “economía conductual” integran la misma tradición de la elección racional.

¹⁰ Valga como ejemplo de entrecasa que el “pueblo” peronista venera por igual a Perón y a Evita en lo más alto del Olimpo partidario, pero los “semidioses” suelen despertar dosis parejas de reconocimiento o antipatía: quienes son asiduos concurrente a los actos de recordación del asesinato de José Ignacio Rucci, suelen no frecuentar conmemoraciones ligadas a Héctor J. Cámpora, y viceversa. Asimismo, ese carácter totémico e integrador se da con particular intensidad en subculturas políticas minoritarias (de derecha o de izquierda) que suelen venerar con fervor textos o referentes político-intelectuales de su propia tradición. Podríamos decir que cuanto más minoritario y cuestionado es un grupo, mayor es el esfuerzo que hacen sus miembros por estrechar vínculos políticos o personales, y así enfrentar los embates continuos de un mundo que perciben como hostil.

Pero a su vez, y estos nos parece especialmente distintivo, mientras los paradigmas (las teorías o los programas de investigación) se reemplazan unos a otros en las ciencias físico-naturales, las tradiciones en el campo de las humanidades y las ciencias sociales se mantienen durante un largo tiempo, se recrean y perduran adaptándose a nuevas realidades, a la vez que se mezclan, se yuxtaponen e intercambian elementos entre sí, de un modo que está vedado a otras unidades de análisis científico más delimitadas. La metáfora propuesta por Randall Collins –que homologa una tradición intelectual con “un río que fluye por una anchurosa cuenca”- podría servirnos de guía en este punto: “a veces es una angosta corriente secundaria junto al lecho principal; otras es una crecida que une todas las corrientes tributarias en una enorme lámina de agua. Las... tradiciones se pueden visualizar como sistemas fluviales de este tipo, a veces divididos en sus propios patrones de arroyos y canales, y otras rebasando sus riberas y sumergiendo a sus rivales” (Collins, 1996, p. 308).

La sociedad en cuestión

...hay muchas menos ideas que hombres, y así, todos los hombres aferrados a la misma idea se parecen

Marcel Proust (1995), EL MUNDO DE GUERMANTES.

A efectos de estructurar el vasto y diversificado *corpus* de la teoría social a partir de la segunda parte del siglo XX, tratando de evitar una mera colección de autores/as y corrientes, en estas páginas se presta especial atención al análisis combinado de dos problemas que entendemos constituyen los pilares fundamentales sobre los que se asienta todo concepto de *sociedad*, a saber: el problema de la *acción social* y el problema del *orden/cambio social*.

Cuadro Nro. 1. ALGUNAS DEFINICIONES SOBRE LA NOCIÓN DE SOCIEDAD

SOCIEDAD. (Del lat. *societas*, -atis) f. *Reunión mayor o menor de personas, familias, pueblos o naciones // Agrupación natural o pactada de personas, que constituyen unidad distinta de cada uno de sus individuos, con el fin de cumplir, mediante la mutua cooperación, todos o algunos de los fines de la vida. // Agrupación natural de algunos animales. (Diccionario RAE, XXII Edición, 2001).*

SOCIEDAD. *Comprende el vasto conjunto de la convivencia ordenada y estructurada de forma estable de las personas en un ámbito espacial específico... La sociedad... es una estructura existencial necesaria de colaboración..., organizada... para conseguir determinados objetivos o finalidades, sobre todo para adquirir los medios de satisfacer las necesidades individuales y comunes (Diccionario Enciclopédico de Sociología, Karl-Heinz Hillmann, 2001).*

SOCIEDAD. *Definimos la sociedad como el tipo de sistema social que se caracteriza por el más alto nivel de autosuficiencia en relación a su ambiente, incluyendo otros sistemas sociales. (T. Parsons, El Sistema de las Sociedades Modernas, 1974, p. 17).*

SOCIEDAD. *Es un grupo de personas que vive en un territorio determinado, que está sometido a un sistema común de autoridad política y que es consciente de poseer una identidad que lo distingue de los otros grupos que lo rodean (Anthony Giddens, Sociología, 1999, p.739).*

En el primer caso podemos tomar la conocida caracterización weberiana de la *acción*, que aunque se halla fincada en categorías propias de la filosofía del sujeto, las cuales serán ampliamente cuestionadas desde la segunda parte del siglo XX, nos ofrece un acercamiento inicial pertinente. De acuerdo con esta visión, una *acción* es una “conducta humana (bien consista en un hacer externo o interno, ya en un omitir o permitir) siempre que el sujeto o sujetos *enlacen* a ella un *sentido* subjetivo”; mientras que una *acción social*: se refiere a una “acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de los *otros*, orientándose por ella en su desarrollo” (Weber, 1987, p.5. Cursivas del autor).

El segundo caso, sin entrar en el detalle de diferenciar la cuestión de la conducta “predecible” o del comportamiento “cooperativo” (Elster, 1997), tiene un largo arraigo en la filosofía y en las ciencias sociales, sobre todo a partir del clásico problema hobbesiano del orden, que es reintroducido en la teoría social contemporánea a partir de la obra de Talcott Parsons (1968). En la contundente imagen retratada en el capítulo XIII de la primera parte del *Leviathan*, originalmente publicado en 1651, el filósofo británico nos recuerda que:

(...) todo aquello que es consustancial a un tiempo de guerra, durante el cual cada hombre es enemigo de los demás, es natural también en el tiempo en que los hombres viven sin otra seguridad que la que su propia fuerza y su propia invención pueden proporcionarles. En una situación semejante no existe oportunidad para la industria, ya que su fruto es incierto; por consiguiente no hay cultivo de la tierra, ni navegación, ni uso de los artículos que pueden ser importados por mar, ni construcciones confortables, ni instrumentos para mover y remover las cosas que requieren mucha fuerza, ni conocimiento de la faz de la tierra, ni cómputo del tiempo, ni artes, ni letras, ni sociedad; y lo que es peor de todo, existe continuo temor y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, tosca, brutal y breve (Hobbes, 1987, 103).

Frente a esta amarga visión, la noción de orden supone el establecimiento de una relación duradera de partes y elementos gracias a determinadas leyes o principios, y de manera más precisa, el *orden social* hace referencia a un conjunto de patrones o configuraciones de acciones sociales “estables, regulares y previsibles” (Elster, 1997, p.13); son “estables” porque duran un tiempo suficiente para crear hábitos y/o transmitirse de generación en generación; son “regulares” porque se ajustan a alguna norma que les otorga sentido, ya sea ésta formal o informal; y finalmente son “previsibles” porque dichos patrones de conducta permiten realizar hasta cierto punto previsiones al estabilizar las expectativas de quienes interactúan, y así enfrentar la “doble” contingencia que se abre en toda relación diádica (si veo en la mañana que viene caminando por la vereda mi vecino, lo saludo y espero que él haga lo mismo, retribuyendo mi cortesía con un gesto análogo).

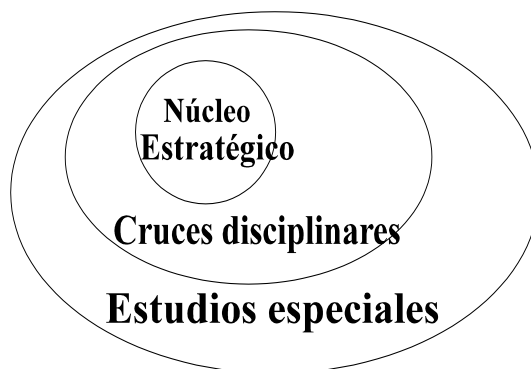
Por cierto, hablamos de manera complementaria del “orden” y del “cambio social” como dos caras de una misma moneda: ningún orden es inmóvil y el cambio es parte de toda relación estable, que se adapta a circunstancias y a desafíos renovados; el típico ejemplo del lenguaje

puede servir de ilustración en este punto: nuestras maneras de hablar, el uso de determinadas expresiones, la aparición (o la desaparición) de ciertas palabras, nos permiten ver esa relativamente rápida dinámica de cambios, pero sin embargo, seguimos hablando y entendiendo la misma lengua gracias a que compartimos un código perdurable. Como lo resume el sociólogo cubano-americano Alejandro Portes: “La estabilidad y el cambio coexisten. Si bien es verdad que *el cambio es ubicuo*, éste no podría acontecer si, en primer lugar, no hubiera nada tangible, es decir, ninguna estructura establecida que *cambiar*”. (Portes, 2009, p.12. Cursivas del autor)¹¹.

Este carácter primario que tienen las nociones de *acción social* y *orden/cambio social* como elementos constitutivos de nuestras visiones sobre la *sociedad* encuentra su fundamento en la propia lógica de construcción del conocimiento científico. A juicio de Jeffrey C. Alexander esa elaboración se produce en el marco de un *continuo* de ida y vuelta permanente que se extiende desde los elementos más teóricos -apriorísticos, abstractos, convencionales- a los componentes más concretos, empíricos o fácticos, sujetos a la observación y a la experimentación. Ese *continuo* está formado –entre otros elementos “relativamente independientes” entre sí- por observaciones, proposiciones simples y complejas, definiciones, modelos, estrategias metodológicas, orientaciones ideológicas y, en el plano más abstracto, por las llamadas “presuposiciones generales”, esto es, “los supuestos más generales de cada sociólogo en su enfrentamiento con la realidad”, que a su vez forman “las tradiciones predominantes en el pensamiento social” (Alexander, 1989, p. 17-18).

De este modo, el “continuo científico” de Alexander puede ser entendido como una representación más sistemática y elaborada del “núcleo estratégico” del pensamiento social del que nos habla Wallerstein (1999); los “cruces disciplinares” se referirían a diferentes áreas del conocimiento sociológico -con cierto grado de consolidación académica- que son fruto de relaciones de intercambio con otras disciplinas (sociología política, sociología histórica, sociología económica, etc.); mientras que los “estudios especiales” pueden abarcar desde campos específicos de indagación sociológica (sociología rural, de las organizaciones, de la opinión pública, de la juventud, etc.) a espacios de interfaz con otros saberes y disciplinas en torno a un objeto común (estudios del trabajo, de género, de la ciencia, etc.). El punto clave -para Alexander o para Wallerstein- es que el núcleo sociológico básico es el que define la mirada disciplinar sobre diferentes problemas; y es precisamente en ese núcleo básico donde nos encontramos con las “presuposiciones generales” referidas a la *acción social* y al *orden/cambio social*.

¹¹ Los debates en torno a los abigarrados problemas que plantean las nociones de *acción social* y *orden/cambio social* atravesarán buena parte de las contribuciones del libro, por lo cual pasamos por alto aquí discusiones más específicas; no obstante, algunas breves referencias bibliográficas pueden ser útiles para adentrarse en materia: Avenburg et alii (1999); Castañeda y Guitián (2002); De Ípola (2004); Iglesias de Ussel y Herrera Gómez (2005); Naishtat (2005); Lutz (2010) y Gonnet (2015). Un clásico recuento de distintas posiciones en torno al cambio social se encontrará en (Etzioni y Etzioni, 1984); una introducción más actualizada en (Giddens, 1999), en (Scott y Marshall, 2005) y en (Giddens y Sutton, 2014). El desplazamiento de la centralidad analítica de los *actores* y de la *acción* en la teoría social a categorías como las de *comunicación* (Luhmann) o *red* (Castells, Latour, Mann) será abordada en otros capítulos de este volumen.

Figura Nro. 1. Estructura lógica de una disciplina básica

Ahora bien, a lo largo de estas páginas partiremos de la premisa según la cual cada uno de esos ejes problemáticos puede ser abordado, esquemáticamente, desde dos miradas analíticas en debate: las versiones que llamaremos –apelando a una serie de etiquetas simplificadoras– “racionalistas” y “normativistas” de la *acción social*, y los enfoques “individualistas” y “colectivistas” (holistas) del *orden/cambio social*. En palabras de Alexander:

Cuando pensamos cómo es la acción, habitualmente nos preguntamos si es racional o no. El “problema de la acción”, pues, consiste en dar por sentado que los actores son racionales o no racionales. Aquí no me refiero al uso habitual que identifica racional con bueno y listo, y no racional con malo y estúpido. No quiero decir, en otras palabras, que un acto no racional sea “irracional”. En la teoría social, esta dicotomía alude a si las personas son egoístas (racionales) o idealistas (no racionales), si son normativas y morales (no racionales) en su enfoque del mundo o puramente instrumentales (racionales), si al actuar les interesa aumentar la eficiencia (racionalmente) o si están regidas por emociones y deseos inconscientes (no racionalmente). Todas estas dicotomías se relacionan con la vital cuestión de la referencia interna o externa de la acción. Los enfoques racionalistas de la acción consideran que el actor recibe impulso de fuerzas externas, mientras que los enfoques no racionales implican que la acción está motivada desde dentro (Alexander, 1989, p. 18).

Pero los y las estudiosas de la sociología son tales, como enfatiza el autor norteamericano, porque creen que “la sociedad respeta patrones, estructuras independientes de los individuos que la componen”, aunque tengan grandes desacuerdos acerca del modo en que se genera el orden social o discrepen sobre los factores que posibilitan su transformación; diremos que se trata un conflicto entre enfoques “individualistas” y “colectivistas”:

Si los pensadores presuponen una posición colectivista, entienden que los patrones sociales son previos a todo acto individual específico, y son, en cierto sentido, producto de la historia. El orden social es un dato “externo” que enfrenta al individuo recién nacido. Ahora bien, si escriben sobre los adultos, los colectivistas pueden reconocer que el orden social existe tanto

dentro como fuera del individuo... Lo que aquí importa es que la perspectiva colectivista, ya conceptualice el orden social como interior o exterior a un actor, no considera que sea producto de consideraciones de este momento. Todo acto individual, según la teoría colectivista, va impulsado en la dirección de la estructura preexistente, aunque esta dirección sea sólo una probabilidad para los colectivistas que reconocen que la acción tiene un elemento de libertad (Alexander, 1989, p. 18).

Por su parte, los teóricos individualistas:

(...) a menudo reconocen que parecen existir tales estructuras extraindividuales en la sociedad, y por cierto reconocen que hay patrones inteligibles. Pero aun así insisten en que estos patrones son producto de la negociación individual y consecuencia de la opción individual. No sólo creen que los individuos son “portadores” de las estructuras sino que los actores producen las estructuras en los procesos concretos de la interacción individual. Para ellos, no es sólo que los individuos tengan un elemento de libertad, sino que pueden alterar los fundamentos del orden social en cada punto sucesivo del tiempo histórico. Los individuos, según esta perspectiva, no portan el orden dentro de sí mismos. En cambio, siguen el orden social o se rebelan contra él —e incluso contra sus propios valores— según sus deseos individuales (Alexander, 1989, p. 19).

Claro que cada una de estas miradas, desde nuestra perspectiva, no han de ser entendidas como una yuxtaposición de dicotomías rígidas, sino más bien como polos de tensión capaces de nombrar experiencias sociales y de guiar preguntas e hipótesis de investigación a fin de orientar la producción de conocimiento sobre lo social. Siguiendo libremente a Raymond Williams, cuando nos recuerda que trata de esclarecer “no [la estructura] del sentimiento contra el pensamiento, sino del pensamiento tal como es sentido y el sentimiento tal como es pensado”, así también nos proponemos captar una dialéctica análoga (Williams 2000, p.155).

En tal sentido, lejos de caer en interrogaciones reduccionistas (“¿Cuánto de *social* hay en el *individuo*?” o “¿Cuánto de *estructura* y cuánto de *agencia* encontramos en la acción?”), las indagaciones que dirigen nuestras búsquedas estarán más atentas a las modalidades de configuración de los procesos sociales e históricos que a los repartos de cuotas factoriales. Por ejemplo, desde un eje de lectura, nos interesará saber cómo producimos racionalmente nuestras creencias, valores y reglas, y cómo se gestan cultural e institucionalmente nuestras formas de racionalidad e interés; y desde otro ángulo, trataremos de conocer cómo se producen colectivamente nuestras subjetividades y también cómo generamos individualmente nuestras sociabilidades y patrones colectivos de acción, puesto que “tanto los procesos microscópicos que constituyen la red de interacciones en la sociedad como los marcos macroscópicos que resultan de esos procesos y los condicionan son niveles necesarios para entender y explicar la vida social” (Alexander et alii, 1994, p. 463).

Cuadro. Nro. 2. ACCIÓN SOCIAL Y ORDEN/CAMBIO SOCIAL

* LAS VERSIONES **RACIONALISTAS** SEÑALAN QUE LAS ACCIONES SOCIALES ESTAN GUIADAS -DE MANERA PREDOMINANTE- POR EL CÁLCULO RACIONAL DE MEDIOS PARA SATISFACER INTERESES EGOISTAS DE LOS ACTORES.

* LAS VERSIONES **NORMATIVISTAS** CONSIDERAN QUE LAS ACCIONES SOCIALES ESTAN GUIADAS -DE MANERA PREDOMINANTE- POR PATRONES O REGLAS DE CARACTER CULTURAL (Creencias, valores, normas)

* LAS VERSIONES **COLECTIVISTAS** DEL ORDEN/CAMBIO SOCIAL DESTACAN QUE LAS ACCIONES INDIVIDUALES SE EXPLICAN -DE MANERA PREDOMINANTE- A PARTIR DE ESTRUCTURAS SOCIALES QUE ANTECEDEN Y TRASCIENDEN A LOS INDIVIDUOS.

* LAS VERSIONES **INDIVIDUALISTAS** SOSTIENEN QUE EL ORDEN/CAMBIO SOCIAL SE EXPLICAN -DE MANERA PREDOMINANTE- A PARTIR DE DECISIONES INDIVIDUALES Y PROPIEDADES DE LOS INDIVIDUOS (CREENCIAS, DESEOS, INTERESES, ETC.)

De este modo, en un plano analítico didácticamente simplificado, el cruce de estos ejes nos permite delinear *cuatro grandes tradiciones sociológicas* que constituyen un reconocible *canon*, ordenado según las “afinidades electivas” –según la clásica formulación weberiana tomada de la novela homónima de Goethe- que podemos establecer entre un conjunto de autores/as y corrientes en relación con diferentes visiones de la sociedad (Collins, 1996). Como adelantamos más arriba, esos cuatro grandes cauces por los que ha venido discurriendo buena parte del análisis sociológico en las últimas décadas –y que de ningún modo habrá que considerar compartimentos estanco, sino más bien ramales de un delta con afluentes, canales secundarios y vasos comunicantes-, son los siguientes:

- Tradición “durkheimiano-sistémica”;
- Tradición del “orden conflictivo”;
- Tradición de la “elección racional”;
- Tradición “interpretativa” (o hermenéutica).

De manera muy resumida, podríamos decir que la tradición durkheimiano-sistémica tiende a ver a la sociedad integrada mediante lazos morales (creencias, emociones, valores, normas), ya sean éstos consciente o inconscientemente constituidos, y a través de lazos funcionales. Esta visión pone el acento en la integración de la sociedad y en la funcionalidad que cumplen sus diferentes “partes” estructurales, de aquí que en muchos casos se apele a la metáfora de la sociedad como un “organismo”; más allá de sus diferencias entre sí, algunos/as de los más destacados representantes de este enfoque son: Jeffrey C. Alexander, Mary Douglas, Niklas Luhmann, Margaret Mead, Robert K. Merton, Richard Münch, y por supuesto, Talcott Parsons.

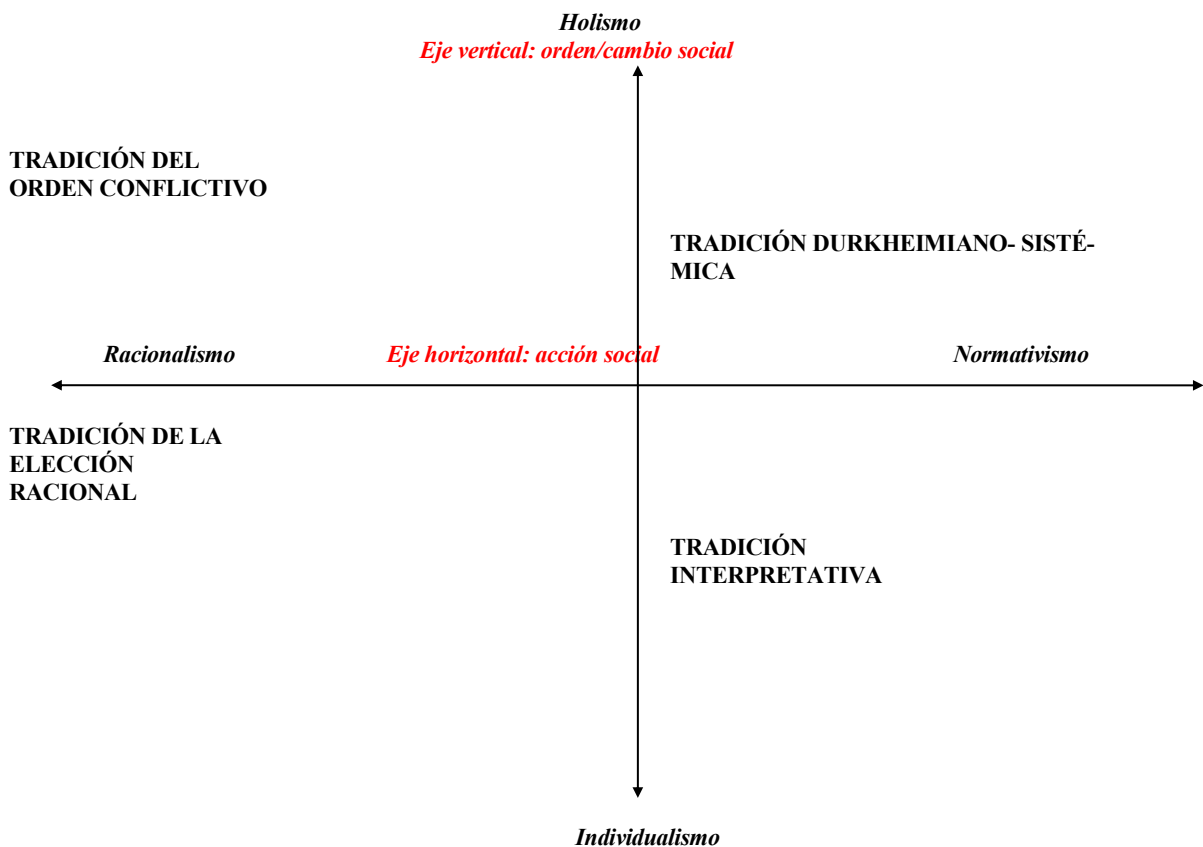
La tradición que ve a la sociedad como un orden conflictivo presta especial atención a la lucha permanente entre diferentes grupos e individuos que defienden creencias, valores e intereses en pugna. Las relaciones sociales son vistas bajo el cristal analítico de una “guerra” cuya relativa pacificación se consigue mediante procesos políticos, culturales o económicos de dominación de unos/as sobre otros/as. Lejos de ser exhaustivos, algunos autores/as que se ubican en este espacio

son: Hannah Arendt, Judith Butler, Simone de Beauvoir, Pierre Bourdieu, Michel Foucault, Anthony Giddens, Jürgen Habermas, Michael Mann, Saskia Sassen o Alain Touraine.

La vertiente de la elección racional tiende a concebir la sociedad como el resultado de elecciones calculadas de individuos que persiguen su propio interés; la metáfora del “mercado”, ya sea en su versión más integrada (smithiana) o más bélica (hobbesiana) puede servir como resumen de su visión básica. Entre los autores/as que podemos considerar se encuentran Raymond Boudon, James S. Coleman, Jon Elster, Peter Hedström, Mancur Olson o Elinor Ostrom.

Finalmente, la tradición interpretativa (o hermenéutica) pone el acento en la capacidad reflexiva y activa de los agentes en la construcción material y simbólica del orden social: la constitución social de las subjetividades y la constitución subjetiva de lo social son procesos que se producen conjuntamente. La sociedad es predominantemente vista como una trama de experiencias significativas, y en ese marco presta especial atención a los contextos micro-sociales donde se desenvuelve la vida cotidiana. Entre los autores/as representativos podemos mencionar a Peter Berger, Erving Goffman, Harold Garfinkel, Karin Knorr Cetina, Bruno Latour o Alfred Schütz.

Fig. Nro. 2. CUATRO TRADICIONES EN LA TEORÍA SOCIAL CONTEMPORÁNEA



De estas cuatro tradiciones seleccionaremos a lo largo del libro un conjunto representativo de autores tratando de vincular sus preocupaciones más generales con algunos problemas concretos de la sociedad argentina y latinoamericana contemporánea.

¿Estrategias intelectuales?

Los clásicos son esos libros que nos llegan trayendo impresa la huella de las lecturas que han precedido a la nuestra, y tras de sí la huella que han dejado en la cultura o en las culturas que han atravesado...

Ítalo Calvino, POR QUÉ LEER LOS CLÁSICOS (2009)

Antes de concluir este capítulo nos gustaría dejar planteada algunas cuestiones que discutiremos –con diferentes entonaciones- a lo largo de todo el libro. La premisa de partida nos recuerda –como dijimos más arriba- que las tradiciones teóricas en el campo de las humanidades y las ciencias sociales se recrean adaptándose a nuevas experiencias y demandas sociales, pero a su vez, no permanecen aisladas unas de las otras, como compartimentos estancos, sino que más bien se combinan, se prestan elementos, se mixturán, como los brazos de un río mezclan sus aguas, a través de la elaboración original de autores específicos (Collins, 1996, p. 308). En este punto vale preguntarse: ¿Cómo se produce este proceso? ¿Qué formas adquiere? ¿Quiénes lo llevan adelante? ¿En qué condiciones? Buena parte de los debates que animan desde hace muchos años la labor de la historia de las ideas (en su versión antigua o en la más remozada historia intelectual), la sociología del conocimiento, los estudios sociales de la ciencia o la sociología de los intelectuales, se ocupan de elaborar respuestas a preguntas de este tenor con base en concienzudos estudios de casos. Por eso, lejos de proponer una cartografía precisa, dibujaremos aquí, en pocas líneas y a trazos muy gruesos, algunas típicas estrategias de producción teórica que reencontraremos una y otra vez en las páginas que siguen.

Tal vez la polaridad que más claramente grafica la problemática de las estrategias intelectuales surge al considerar la vieja contraposición –que usamos de manera muy libre- entre ciencia y tecnología (Bunge, 1969, p. 686). En un extremo, quienes trabajan en el marco de una única tradición tienden a ser –desde el punto de vista epistemológico- más “principistas”, en el sentido de que buscan que sus afirmaciones sean más coherentes con los principios de la corriente a la que adscriben, se preocupan por organizar mejor sus enunciados, refinar las definiciones, hacer más sólidos los supuestos básicos, etc. En el otro polo, quienes se enfrentan a la resolución –siempre urgente- de un problema concreto, tienden a ser más “pragmáticos” u “oportunistas”:

La actitud pragmática para con el conocimiento se refleja, en particular, en la manera en que el tecnólogo trata el concepto de verdad. Aunque en la práctica adopta la concepción realista de la verdad (fáctica) como *adaequatio intellectus ad rem*, el tecnólogo no siempre se interesará por la verdad de las proposiciones que maneja... Es forzoso que así sea, porque el tecnólogo está habitualmente apurado por obtener resultados útiles... En resumidas cuentas, el tecnólogo adoptará una

mezcla de realismo crítico y pragmatismo, variando estos ingredientes según sus necesidades. Y de esta suerte parecerá confirmar ya esta gnoseología, ya aquella, cuando en realidad sólo se propone maximizar su propia eficiencia prescindiendo de cualquier lealtad filosófica. El tecnólogo es, en suma, filosóficamente oportunista, no principista (Bunge, 2002, p. 198).

Dejando de lado el hecho obvio de que el conocimiento científico “avanza” de las dos formas, la polaridad interesa porque –entre otros elementos- nos permite entender mejor la discusión que abordaremos con más detalle en el capítulo siguiente, al considerar enfoques contrapuestos sobre el estatuto lógico de las teorías, ya sea como “sistemas teóricos” o como “caja de herramientas”. Claro que como toda confrontación simplificadora se corre el riesgo fácil de alcanzar un extremo insostenible: de un lado, la laxitud ecléctica que todo lo mezcla; de otro, en la línea sugerida por Jeffrey Alexander (1990), los límites con los que chocan recurrentes intentos pretendidamente ortodoxos y purificadores por volver a las raíces, por fuera de “desviaciones”, heterodoxias e incluso de condenables herejías, que nutren típicos ejercicios abanderados por el prefijo “neo”: “neokantianos”, “neomarxistas”, “neoweberianos”, etc.

A efectos de ilustrar brevemente dos modos contrapuestos de apropiarse de una herencia teórica –a los que retornaremos en otros tramos de este volumen- baste pensar, de un lado, en el libre “uso” que hace Michel Foucault de la herencia de Nietzsche, como lente privilegiada para observar los fenómenos del disciplinamiento social en su período “genealógico” (Foucault, 1998), y de otro, en el modo como Parsons (1968) intenta “reconstruir” la herencia teórica clásica con intención sistemática, a través de su tesis de la “convergencia”. Es manifiesto que en ningún caso nos encontramos ante lecturas “neutrales”, sino que cada una constituye su propio sesgo de interpretación, aunque sus efectos de lectura son disímiles. En el segundo caso, bajo el manto de la reconstrucción “objetiva”, se suele deslizar la propia posición que queda cubierta por la autoridad de la fuente clásica invocada; en el primer ejemplo, el riesgo es habilitar una lectura tan maleable que nos permite siempre acomodar el discurso clásico (escrito en otro tiempo, en otro espacio) a la propia forma de nuestras puntuales necesidades teóricas o políticas actuales¹².

Pero también la contraposición esbozada nos ayuda a comprender una amplia gama de estancias intermedias entre “principistas” y “oportunistas”, que a falta de mejor denominación podríamos calificar de pensadores “dialoguistas” o de intelectuales “mediadores”, o quizás más llanamente, podemos hablar de estrategias de “mediación”. Aquí también varias situaciones pueden ser catalogadas bajo estas amplias etiquetas cuyo común denominador es el de favorecer una diálogo o un acercamiento entre dos o más tradiciones, corrientes o teorías en disidencia.

¹² Sobre los problemas de los “límites” de la interpretación véanse las sugerentes discusiones planteadas en (Eco, 1992 y 1995).

En este marco, podríamos hablar de un modelo de “fusión” para los consabidos intentos de verter (fundir) un “contenido” en un molde diferente al original. Tal vez el caso más célebre de la historia occidental sea el de Tomás de Aquino (1225-1274), quien frente a los intentos de los pensadores árabes de reconciliar a Aristóteles con el Islam (en la línea de Avicena y Averroes), llevó adelante el monumental esfuerzo de redefinir el mensaje de la iglesia católica para integrarlo al marco de pensamiento pagano desarrollado por el Estagirita. En una sintonía similar podríamos decir que la *Teología de la Liberación* tercermundista ha intentado en nuestros días un proyecto análogo, pero desde otra matriz intelectual: integrar la palabra de Cristo en la matriz conceptual provista por el materialismo histórico. Pero pasando de la religión a las ciencias sociales (a fin de cuentas, como creía Max Weber, hay mucho de teología secularizada entre nosotros...) la figura de la fusión tomista ha tenido varios seguidores, y quizá de manera no del todo paradójica, su principal objeto ha sido la vasta herencia de Marx; así, por ejemplo, los intentos de asociar ese legado a la fenomenología existencialista (Sartre), al estructuralismo (Althusser) o a la filosofía analítica (G. A. Cohen, Elster, Roemer, etc.), para citar unos pocos casos, han marcado el ritmo de buena parte de los debates del pensamiento social contemporáneo.

Otro modelo de mediación relativamente típico es el de la “síntesis” cuyos principales exponentes los encontramos en el idealismo alemán moderno, y cuyas dos versiones principales – con sus parecidos y sus diferencias- toman la forma heredada de sus máximos exponentes: Kant (1724-1804) y Hegel (1770-1831).

En el caso del sabio Königsberg podríamos decir que la síntesis opera por “selección”: mientras algunas contribuciones de sus predecesores son refutadas, otros valiosos aportes del legado idealista continental iniciado por Descartes y del empirismo británico –representado especialmente por David Hume- son reunidos en una nueva y original estructura gnoseológica desarrollada en su célebre *Crítica de la razón pura* (1781 y 1787). Como es sabido, la magna construcción kantiana ha sido un faro de referencia para varias elaboraciones posteriores: Parsons aspira a construir una nueva síntesis teórica, en su primera obra de 1937, a partir de la convergencia selectiva de las herencias de Durkheim, Weber, Marshall y Pareto; Habermas desarrolla una estrategia “reconstructiva” análoga –aunque algo más compleja que la parsoniana- siguiendo el vector estratégico delineado por la experiencia de Kant; tal vez también podemos ubicar aquí el caso de Michael Mann, cuyo proyecto teórico –según sus propias palabras- tiene su origen en el intento de “refutar a Marx y reorganizar a Weber” (Mann, 1991, p.9); y en un intento no menos ambicioso, nos encontramos con la tentativa de Jeffrey C. Alexander de elaborar una síntesis “multidimensional”, a partir de realizar “una reconstrucción crítica de la teoría sociológica desde la Segunda Guerra Mundial” (Alexander, 1989, p. 13)¹³.

¹³ Podríamos decir que Parsons observa una cierta convergencia “lineal”, hasta cierto punto armónica pero incompleta, entre los cuatro autores que trata, que desembocarían en una misma matriz analítica (que él elabora); Habermas –tal vez más fiel al espíritu del autor de la *Crítica de la razón práctica*- opone “críticamente” linajes de la teoría social que se contraponen, y a partir de esa contraposición surge el nuevo marco de análisis representado por la teoría de la acción comunicativa. Claro que también podría conjeturarse que la linealidad que defendía Parsons en su momento, formaba parte de una estrategia político-institucional de legitimación de un nuevo saber, cuya presencia universitaria era todavía débil y poco reconocida; en vez de ponerse él mismo en primer plano (en ese momento Parsons era un joven

Por su parte, la herencia del autor de la *Fenomenología del espíritu* es de sobra conocida entre nosotros a partir del propio testimonio de Marx. Según es fama, Marx principia su proyecto teórico y político –según nos cuenta retrospectivamente en el epílogo a la segunda edición alemana de *El Capital*, fechado en enero de 1873-, del siguiente modo:

Hace casi treinta años sometí a crítica el aspecto mistificador de la dialéctica hegeliana, en tiempos en que todavía estaba de moda. Pero precisamente cuando trabajaba en la preparación del primer tomo de *El Capital*, los irascibles, presuntuosos y mediocres epígonos que llevan hoy la voz cantante en la Alemania culta, dieron en tratar a Hegel como el bueno de Moses Mendelssohn trataba a Spinoza en tiempos de Lessing: como a un “perro muerto”. Me declaré abiertamente, pues, discípulo de aquel gran pensador, y llegué incluso a coquetear aquí el modo de expresión que le es peculiar. La mistificación que sufre la dialéctica en manos de Hegel, en modo alguno obsta para que haya sido él quien, por vez primera, expuso de manera amplia y consciente las formas generales del movimiento de aquélla. En él la dialéctica está puesta al revés. Es necesario darla vuelta, para descubrir así el núcleo racional que se oculta bajo la envoltura mística (Marx, 1975, p. 20).

En estas palabras resuena metafóricamente la clásica figura de poner a Hegel de pie, ya que estaba puesto de “cabeza”; se trata de un modelo de síntesis que opera por negación, pero que supera conservando elementos de aquello que negó para alcanzar un nuevo estadio evolutivo. De este modo, *negación*, *conservación* y *superación*, conforman una tríada dialéctica que Marx aprendió en su juventud pero que siguió inspirando su pensamiento incluso hasta el final de su vida. Este esquema está lo suficientemente identificado con la herencia hegeliano-marxiana como para asociarlo a otros casos, sin embargo, podemos conjeturar que Luhmann procede con Parsons de manera análoga, cuando niega, conserva y supera el legado sistémico del autor del *El sistema social*, aunque por supuesto, sin referir este esquema lógico a ninguna de las pretensiones metafísicas de la filosofía decimonónica; y tal vez encontramos un posicionamiento intelectual semejante en la compleja relación que el sociólogo francés Pierre Bourdieu mantiene con la herencia del pensamiento de los clásicos sociológicos:

He recordado a menudo, especialmente a propósito de mi relación con Max Weber, que se puede pensar con un pensador contra ese pensador... pienso que se puede pensar con Marx contra Marx o con Durkheim contra Durkheim, y también, seguramente, con Marx y Durkheim contra Weber, y recíprocamente. Es así como marcha la ciencia... En consecuencia, ser marxista o no serlo es una alternativa religiosa y de ningún modo científica... Por definición, la ciencia está hecha para ser superada. Y Marx reivindicó bastante el título de sabio para que el único homenaje a rendírsele sea el de servirse de lo que él

desconocido; Habermas trabaja en un período muy distinto y cuando publica su monumental obra ya era un autor consagrado), podía ser más conveniente simular que el novel profesor de Harvard marchaba a “hombros de gigantes”.

hizo, y de lo que otros hicieron con lo que él hizo, para sobrepasar lo que él creyó hacer (Bourdieu, 1993: 57).

Si dejamos por un momento el contexto histórico de los países centrales y consideramos el pensamiento social y político en América Latina, es posible rastrear diferentes figuras y estrategias de mediación intelectual (Bauman, 1997), tanto si ejercitamos una mirada de largo plazo como si nos focalizamos en un período más acotado de la historia reciente.

En lo que respecta a la primera mirada, una guía panorámica especialmente sugerente es la que nos ofrece Oscar Terán en sus diferentes indagaciones, en particular aquellas referidas a las relaciones entre Intelectuales y cultura en el siglo XX latinoamericano. En tal sentido, a efectos de seguir “el curso de las ideas” durante la pasada centuria, se hace necesario combinar, al menos, tres planos analíticos junto con el recorrido histórico de una serie de cuestiones seleccionadas. En un primer plano hay que ubicar los *repertorios de ideas*, una saga siempre conjugada en plural de tradiciones, corrientes y enfoques que van poblando ese centenario arco temporal, y que incluye una variedad de géneros, que van, entre otros, desde movimientos filosóficos como el positivismo o el vitalismo espiritualista, hasta tradiciones políticas como el liberalismo, el nacionalismo o el socialismo, pasando por estéticas que abarcan el realismo, el naturalismo o el modernismo. En segundo lugar aparecen los recorridos por los *espacios y dispositivos institucionales* de producción, circulación y legitimación de la cultura letrada, sus reglas, mecanismos y formatos de expresión, tales como el libro, el periódico, la universidad, los centros de investigación, los laberintos del aparato estatal, las revistas o los medios masivos de comunicación. En un tercer plano, hay que ubicar a las *figuras intelectuales* que producen, difunden y aplican esas ideas, sus posicionamientos, estrategias de acción o criterios de legitimación de su saber, sin descuidar la autopercepción de una identidad siempre discutida y puesta en juego.

Pero estos diferentes planos analíticos serán atravesados, a su vez, por un dilatado *recorrido histórico de cuestiones*, las cuales pueden ser vistas como puntos de condensación de ideas, debates y polémicas, y que constituyen un adecuado hilo conductor para ensayar investigaciones más profundas. Quizá convendría ordenar esas cuestiones, a su vez, en tres niveles, definidos por su capacidad de desplegarse en el tiempo y de sostener polémicas con mayor grado de generalidad. En un primer nivel, entonces, tendríamos lo que podemos llamar *cuestiones-eje*, o cuestiones de “larga duración”, si se nos permite la licencia braudeliana; en este caso encontraríamos las representaciones en torno a la modernidad, las vinculaciones entre cultura y política, o la omnipresente (meta)problemática del lugar de los intelectuales en la sociedad. Un segundo nivel, agruparía a aquellas *cuestiones de época*, aquellos temas que ocuparon un lugar en una agenda que trascendía la inmediatez del presente, pero cuyos puntos de entrada y de salida de la agenda obedecían a virajes históricos significativos, aunque dieran lugar a transfiguraciones y reelaboraciones posteriores; en este caso, y para ilustrarlo con el caso argentino, encontramos la cuestión inmigratoria, social o nacional en los finales del siglo XIX, la incorporación de las masas sociales a la política entre el Yrigoyenismo y el primer peronismo, o la cuestión del lugar del peronismo en un sistema político democrático entre 1955-1983. Y un tercer nivel vendría dado por las *cuestiones de coyuntura*, los nodos de acontecimientos que marcan momentos de

quiebre y de realineamientos de actores, posiciones y visiones: el ascenso de Yrigoyen o Perón al poder, la Revolución Rusa, la crisis económica de 1929, la guerra civil española, las dos guerras mundiales o la Revolución Cubana, serían ejemplos de esos puntos ineludibles de inflexión (Terán, 2004).

La segunda mirada, de más corto plazo, justamente profundiza el análisis de alguna cuestión de coyuntura; en nuestro caso puede ser ilustrada con el período de la llamada transición democrática, un delimitado segmento de la historia reciente de trascendente importancia política, enriquecido a su vez por una prolífica y original producción académica a lo largo y a lo ancho de toda la región. Una esquematización simple pero útil nos lleva a leer ese derrotero enmarcado por dos coordenadas de sentido, estrechamente unidas, a través de las cuales se fue abriendo paso el nuevo ideario democrático. Por un lado, la *historia "interna"* del debate académico e intelectual en América Latina, y sus congéneres en los países centrales; por otro, la *historia "externa"* de las luchas, y las derrotas, y las persecuciones, y las nuevas búsquedas de identidades y sentidos personales, colectivos, generacionales, de un importante sector de la intelectualidad y la militancia política de izquierda bajo el imperio de las dictaduras.

En este marco, la (re)valorización de la democracia –particularmente en el espacio de las ciencias sociales- se fue hilvanando con los hilos de la múltiple reconsideración crítica, por parte de numerosos intelectuales latinoamericanos, tanto de la herencia del pensamiento marxista como de la profundización de los cuestionamientos al “socialismo real”, pero también se nutrió positivamente del revitalizado interés por las experiencias socialdemócratas europeas, la ruta progresista de los “Estados de Bienestar”, las búsquedas alternas de la experiencia “eurocomunista”, y el incipiente despegue de las nuevas transiciones democráticas en el viejo continente. En ese itinerario de exploraciones varias no es difícil percibir –aunque sea algo más arduo descifrar en detalle- un desplazamiento de *epistemes*, al decir de Foucault, un corrimiento de territorios discursivos sobre el que se montaba buena parte de la construcción simbólica de la política latinoamericana, asentada en la lógica excluyente amigo-enemigo. Esa lógica se apoyaba en identidades rígidas (nacionales o de clase) y en colectivos sociales vistos como unidades sin fisuras: “pueblo” versus “antipueblo”, “nacional” versus “antinacional”, “clase obrera” versus “burguesa”, etc. Y es precisamente esa lógica binaria, constitutiva de los movimientos nacional-populares, esgrimida con exaltación por las formaciones guerrilleras a izquierda, y llevada hasta el sanguinario paroxismo por los autoritarismos militares a derecha bajo la semántica del “ser nacional”, la que lentamente comenzó a erosionarse. Como contrapartida, empezará a emerger una cierta vindicación de algunos veneros del pensamiento liberal y republicano como nuevos fundamentos legitimatorios del pluralismo político, la diferenciación ciudadana, la autonomía de la sociedad civil y la institucionalidad democrática (Camou y Gonzales, 2017, p. 368/369).

Es posible ejemplificar brevemente este novedoso itinerario con las obras de tres grandes pensadores sociopolíticos latinoamericanos contemporáneos: Norbert Lechner (1939-2004), Guillermo O’Donnell (1936-2011) y Juan Carlos Portantiero (1934-2007).

En lo que se refiere a Lechner podríamos destacar que en el tránsito que va de una reflexión anclada en la “revolución” a una visión política centrada en la “democracia”, fue fundamental el diálogo crítico y creativo que pudo establecer entre la herencia de Marx, principalmente a través del legado gramsciano, y el debate alemán contemporáneo, en particular en las tensiones marcadas por la contraposición entre Jürgen Habermas y Niklas Luhmann. En la construcción de productivas mediaciones entre esas tradiciones fue fundamental la apropiación, adaptación y recreación de la obra de Hannah Arendt. Esta lectura se manifiesta en tres planos principales: en el plano discursivo, Lechner recrea elementos de la visión arendtiana de la política que, a la vez que le permite tomar distancia crítica del marxismo, le posibilita entenderla como una actividad humana intrínsecamente conflictiva y plural, pero sin reducirla al marco de análisis dominado por el cálculo estratégico (elección racional); en el plano político-institucional pueden trazarse significativos paralelos sobre un registro reflexivo y creativo común a ambos autores, a medio camino entre la filosofía, las ciencias sociales e incluso la literatura, y por último, en la dimensión socio-profesional, la figura arendtiana le ofrece a Lechner un modelo sugerente de intervención intelectual autónomo por oposición al intelectual “orgánico”, que primó en distintos sectores de la izquierda latinoamericana entre los años sesenta y setenta, pero también con referencia al experto “neutral”, como comenzará a prevalecer en ciertos segmentos académicos del Chile dictatorial e incluso post-dictatorial (Camou y Di Pego, 2017, p. 279).

Por su parte, los múltiples trabajos de Guillermo O’Donnell admiten sin duda diferentes lecturas críticas, pero podría conjeturarse que cierto hilo conductor vincula desde sus primeros estudios (centrados en las problemáticas relaciones entre modernización y autoritarismo en América Latina) hasta sus últimas contribuciones (focalizadas en las relaciones entre democracia, agencia y Estado). Ese hilo común viene dado por la voluntad de elaborar un diálogo serio y constructivo entre diversos aportes del pensamiento estructuralista latinoamericano y algunos representantes críticos de la tradición pluralista europea y norteamericana, entre los que cabe mencionar a Robert Dahl, Juan Linz, Arend Lijphart o Dankart Rustow. En tal sentido, por ejemplo, es clásica su propuesta de superar las encerronas intelectuales y políticas a las que nos conducían las llamadas ecuaciones “optimistas” y “pesimistas” sobre las relaciones históricas entre desarrollo económico y democracia en América Latina. En la “versión optimista”, que popularizaría el enfoque de la “modernización”, la democracia era vista como una resultante de la transición entre sociedades “tradicionales” y sociedades “modernas”; en la versión “pesimista”, que defendían varios de los autores ligados al “dependentismo”, los regímenes democráticos eran apenas una especie de máscara que encubría relaciones de poder que sólo podían ser transformadas mediante la lucha revolucionaria. Frente a este dilema, O’Donnell ubicaba en el centro del análisis el papel específico y productivo de la política, en particular el papel de las decisiones estratégicas de los actores sociales y políticos, aunque sin perder de vista el peso de los problemas “estructurales” que podían favorecer u obstaculizar el camino hacia la construcción de instituciones democráticas sólidas (Camou, 2021).

Finalmente, en el caso de Juan Carlos Portantiero, se han ofrecido sugerentes pistas que nos permiten escandir las principales estaciones de su itinerario político-intelectual (Hilb, 2009; Altamirano, 2011); en ese cambiante y largo derrotero un rasgo distintivo de su reflexión viene dado por lo que se podría calificar como un pensamiento de “fusión”. Lejos de cualquier flexión ecléctica, el discurso de Portantiero se nutre de una tensa y original amalgama de tradiciones, corrientes y autores cuya complejo hilado no se deja captar fácilmente desde los límites estrechos de una etiqueta unilateral. Como él mismo señaló retrospectivamente –utilizando un plural de referencia para nominar a los integrantes del legendario grupo de *Pasado y Presente* a mediados de los años sesenta- “yo siempre digo que éramos un cóctel muy raro, pero que se puede explicar..., éramos gramscianos-guevaristas-maoístas. Los tres tienen una característica en común, es una especie de himno a la voluntad versus el determinismo, la cosa dura del determinismo histórico” (Portantiero, 2006, p. 242). Desde este punto de partida, anclado históricamente en los años incendiarios de la militancia radicalizada, es especialmente interesante reconstruir el trayecto que desemboca –veinte años después- en las orillas de un pensamiento que se vuelve referente de una izquierda “republicano-liberal-democrática”. Tal vez una clave para entender ese viraje la encontremos en un artículo de 1980, “Democracia y socialismo: una relación difícil”, donde el autor resumía gráficamente una visión que reconocía de manera más abierta los complejos pero necesarios vínculos a establecer entre liberalismo, democracia y socialismo en la nueva etapa política latinoamericana: “Es obvio que la democracia no es identificable con el Estado liberal”, decía el autor de *Los Usos de Gramsci*, pero ya parece también evidente que “el socialismo no podría prescindir de la acumulación cultural y política que implican ciertas adquisiciones del liberalismo. A la teoría política del socialismo le ha sobrado Rousseau y le ha faltado Locke. Por ese exceso y por ese defecto le ha nacido la tentación por Hobbes” (Portantiero, 1988, p. 104). En esta misma línea, dirá nuestro autor en una entrevista fechada en México DF el 7 de mayo de 1998:

La democracia era en un momento determinado de mi vida política, de mi vida académica, simplemente un instrumento del que podía hacerse uso para ocupar el poder, y luego generar una forma de relación de la política con la sociedad, que no tenía nada que ver con la democracia liberal... Lo que nosotros hacemos es una reivindicación de los valores de la democracia liberal, que no es toda la democracia, en fin, uno puede hacer todas las disquisiciones que quiera a partir de ahí. Pero sin ese piso no hay nada posterior que pueda llevar el nombre de democracia. Entonces, eso me parece que es un cambio absoluto. La discusión era sobre la democracia formal y la democracia real. Bueno, la democracia formal era formal, pero para nosotros alude a la constitución de las reglas de un orden político. Es formal porque se refiere a normas, pero no es formal porque sea pura forma (Portantiero, 2017, p. 173).

Reflexiones finales

Las teorías y las escuelas, como los microbios y los glóbulos, se devoran entre sí y con su lucha aseguran la continuidad de la vida.

Marcel Proust, SODOMA Y GOMORRA.

En este capítulo partimos de la premisa según la cual una *tradición* no ha de ser interpretada según la óptica conservadora, que nos insta a perpetuarla de manera estática y libre de crítica; más bien, tratamos de argumentar que la potencia de una tradición intelectual, artística o política, está ligada a su capacidad para renovarse, adaptándose a nuevos desafíos sin perder en su trayecto rasgos distintivos de su identidad. Asimismo, dejamos de lado cualquier visión ingenua y consensual de la tradición, para observarla como un campo de luchas por el reconocimiento, por “la inclusión en el canon” (Bloom, 1995, p. 18). En esta línea destacamos el valor de las obras “clásicas”, lo cual nos llevó a considerar distintas posiciones acerca de su lugar en la producción científica de las humanidades y las ciencias sociales. En particular, siguiendo la visión de Jeffrey C. Alexander, analizamos dos posiciones que cuestionan el papel central que cumplen dichas realizaciones: la crítica *empirista* (Robert K. Merton), y la crítica *historicista* (Quentin Skinner).

Esta discusión nos permitió abordar la problemática de los diferentes componentes de un continuo científico, que va desde los elementos más teóricos a los más concretos; en dicho continuo prestamos especial atención al lugar que ocupan las llamadas *presuposiciones generales*, esto es, “los supuestos más generales de cada sociólogo en su enfrentamiento con la realidad”, que a su vez forman “las tradiciones predominantes en el pensamiento social” (Alexander, 1989, p. 17-18). A partir de indagar las visiones articuladas sobre dos presuposiciones clave en la constitución del concepto de *sociedad* -las nociones de *acción social* y de *orden/cambio social*- presentamos las cuatro tradiciones de la teoría social contemporánea que abordaremos con mayor detalle en la Segunda y en la Tercera Parte de este libro.

Finalmente, destacamos que las tradiciones teóricas no se mantienen incomunicadas, sino que dialogan entre sí a través de diferentes *estrategias intelectuales*. En tal sentido, trazar parecidos y diferencias en los *modos* de adopción, adaptación, resistencia y recreación de una herencia intelectual –más allá o más acá de los “contenidos” específicos de los que se trate- es una manera de impugnar cualquier espejismo de “linealidad” o de “armonía” –elevado a norma general- en la producción del conocimiento. Y por supuesto, constituye una manera de problematizar toda visión ingenua de la noción de “influencia”, que llega a nosotros a través de una larga deriva plurisecular. Como recuerda el ya citado Harold Bloom:

La palabra “influencia” había recibido el sentido de “tener poder sobre otra persona” ya para la época de la escolástica de Santo Tomás, pero durante muchos siglos conservó su sentido etimológico de “fluir hacia dentro” y su principal significación de emanación o fuerza proveniente de las estrellas que rigen a la humanidad (Bloom, 1991, p. 37).

Pero la *influencia*, parafraseando a Bourdieu, podríamos decir que tiene para nosotros una “doble vida” (Bourdieu y Wacquant, 1997). Por un lado, tiene una existencia “objetiva”, en la representación producida por un cristal teórico-metodológico que nos provee de una cierta estrategia de lectura para abordar las relaciones entre tradiciones, corrientes o autores; pero alberga también una costado “subjetivo”, porque todo autor o autora –por grande o pequeño que sea, por consagrado o por principiante- se enfrenta siempre a la “angustia de la influencia” de las que nos habla Bloom: la ansiedad por ser original y no caer en el plagio, en la mera imitación, o en la repetición incesante de lo mismo. A fin de cuentas, “los precursores nos inundan, y nuestra imaginación puede morir ahogada allí, pero no puede haber ningún tipo de vida imaginativa si esa inundación es evitada” (Bloom, 1991, p. 78).

Referencias

- Alexander, J.C. (1989). *Las teorías sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial*. Barcelona: Gedisa.
- Alexander, J.C. (1990). La centralidad de los clásicos. En A. Giddens y J. Turner, *La teoría social hoy*. Madrid: Alianza.
- Alexander, J.C. et alii (1994). *El vínculo micro-macro*. Guadalajara: Gamma.
- Alexander, J. C. (2000). Cultura y crisis política: el caso *Watergate* y la sociología durkheimiana. En *Sociología Cultural. Formas de clasificación en las sociedades complejas*. Barcelona: Anthropos.
- Altamirano, C. (2011). Trayecto de un gramsciano argentino. En *Peronismo y cultura de izquierda*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades Imaginadas*. Buenos Aires: FCE.
- Avenburg, R. et alii (1999). *Teoría de la acción: perspectivas filosóficas y psicoanalíticas*. Buenos Aires: ADEP.
- Bauman, Z. (1997). *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la postmodernidad y los intelectuales*. Bernal: UNQui.
- Bigotto, N. y H. Adverse (2018). *Quentin Skinner*. Buenos Aires: Eudeba-Katz.
- Bloom, H. (1991). *La angustia de las influencias*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Bloom, H. (1995). *El canon occidental*. Barcelona: Anagrama.
- Bloom, H. (2011). *Anatomía de la influencia*. Buenos Aires: Taurus.
- Bocardo Crespo, E (2007). *El giro contextual. Cinco ensayos de Quentin Skinner y seis comentarios*. Madrid: Tecnos.
- Borges, J.L. (1969). *Discusión*. Buenos Aires: Emecé.
- Borges, J.L. (1975). *Otras Inquisiciones*. Buenos Aires: Emecé.
- Borges, J.L. (1975a). “Kafka y sus precursores”. En *Otras Inquisiciones*. Buenos Aires: Emecé.
- Borges, J.L. (1975b). “Nathaniel Hawthorne”. En *Otras Inquisiciones*. Buenos Aires: Emecé.

- Borges, J.L. (1986). *Textos cautivos. Ensayos y reseñas en "El Hogar" (1936-1939)*. Buenos Aires: Tusquets.
- Borges, J.L. (1988). *Biblioteca personal (prólogos)*. Madrid: Alianza.
- Borges, J.L. y E. Zemborain (1991). *Introducción a la literatura norteamericana*, En *Obras completas en colaboración*. Buenos Aires: Emecé.
- Borges, J.L. (1993). *Siete noches*. México: FCE.
- Borges, J.L. (1998). *Prólogos con un prólogo de prólogos*. Madrid: Alianza.
- Borges, J.L. (2000). *La Biblioteca de Babel (prólogos)*. Buenos Aires: Emecé.
- Bourdieu, P. 1993. *Cosas Dichas*, Barcelona: Gedisa.
- Bourdieu, P. (1997). El punto de vista del autor. Algunas propiedades generales de los campos de producción cultural. En *Las Reglas del Arte. Génesis y estructura del campo literario*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (1997). *Respuestas por una Antropología Reflexiva*. México: Grijalbo
- Bunge, M. (1969). *La investigación científica*. Barcelona: Ariel.
- Bunge, M. (2002). *Epistemología. Curso de actualización*. Barcelona: Ariel.
- Calvino, I. (2009). *Por qué leer los clásicos*. Madrid: Siruela.
- Camou, A. (2010). El discurso sobre la crisis de gobernabilidad de las democracias capitalistas avanzadas: una revisión del informe de la "comisión trilateral" (1975-2010). *Question/Cuestión*, 1(27). Recuperado de <https://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/question/article/view/990>
- Camou, A. y O. Gonzales (2017). *Revolución, exilio y democracia. Debates político-intelectuales en América Latina durante los años '70*. La Plata, EDULP. Disponible en: <https://libros.unlp.edu.ar/index.php/unlp/catalog/book/742>
- Camou, A.; Di Pego, A. (2017). La lectura latinoamericana de Hannah Arendt en los escritos tempranos de Norbert Lechner (1970-1984). *Perfiles Latinoamericanos*, 25 (49), 277-301. En *Memoria Académica*. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.8424/pr.8424.pdf
- Camou, A. (2021). *Estado, burocracia y racionalidad: comentarios a un libro no escrito sobre Max Weber*. México DF (próxima aparición).
- Castañeda S. y M. Guitián G. (2002). *Instantáneas de la acción*. México: UNAM.
- Collins, R. (1995). *Cuatro tradiciones sociológicas*. México DF: UAM.
- De Ípola, Emilio (1997). *Las cosas del creer*. Buenos Aires: Ariel.
- De Ípola, Emilio (2004). *El eterno retorno. Acción y sistema en la teoría social contemporánea*. Buenos Aires: Biblos.
- Eco, U. (1992). *Los límites de la interpretación*. México: Lumen
- Eco, U. (1995). *Interpretación y sobreinterpretación*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Edelman, M. (1991). *La construcción del espectáculo político*. Buenos Aires: Manantial.
- Eisenstadt, S.N. y J. N. Muñiz (1978). La tradición sociológica, *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, (1), enero-marzo, pp. 7-43.
- Elster, J. (1997). *El cemento de la sociedad: paradojas del orden social*. Barcelona: Gedisa.

- Elster, J. (1997a). Una defensa de los mecanismos. En J. Elster, *Economics*. Barcelona: Gedisa.
- Elster, J. (2010). *La explicación del comportamiento social*. México DF: Gedisa.
- Etzioni, A. y E. Etzioni (1984) *Los cambios sociales*. México: FCE.
- Foucault, M. (1998). *La verdad y las formas jurídicas*. Buenos Aires: Gedisa.
- Foucault, M. (1998b). *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel. (2006). *Seguridad, territorio, población*. Buenos Aires: FCE.
- García Barrientos, José-Luis (12 abril 2019). Biblioteca de occidente o canon occidental, *Revista temporales*. Recuperado de: <https://wp.nyu.edu/gsas-revistatemporales/biblioteca-de-occidente-o-canon-occidental/>
- Giddens, A. (1987). *Las nuevas reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Giddens, A. y J. Turner (1990). *La Teoría Social Hoy*. Madrid: Alianza.
- Giddens, A. (1999). *Sociología*. Madrid: Alianza.
- Giddens, A. y P. Sutton (2014). *Conceptos esenciales de Sociología*. Madrid: Alianza.
- Gonnet, J.P. (2015). Durkheim, Luhmann y la delimitación del problema del orden social, *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, (LX), 225, pp. 285-310.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa* (vol. I y II). Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1990). El horizonte de la modernidad se desplaza. En *Pensamiento postmetafísico*, Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1992). *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1999). Tres modelos normativos de democracia. En *La inclusión del Otro. Estudios de teoría política*. Barcelona: Paidós.
- Hilb, C. (Comp.) (2009). *El político y el científico: ensayos en homenaje a Juan Carlos Portantiero*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Hillmann, K.H. (2001). *Diccionario Enciclopédico de Sociología*. Barcelona: Herder.
- Hugh, H. (1993). Las redes de asuntos y el poder Ejecutivo. En L.F. Aguilar Villanueva (Coord.), *Antología de políticas públicas. Problemas públicos y agenda de gobierno*. México DF: M.A: Porrúa.
- Iglesias de Ussel, Y. y J. Herrera (coords.) (2005). *Teorías sociológicas de la acción*. Madrid: Tecnos.
- Kuhn, T.S. (1989). *¿Qué son las revoluciones científicas? Y otros ensayos*. Barcelona: Paidós.
- Kuhn, T.S. (1991). *La estructura de las revoluciones científicas?* México: FCE.
- Lakatos, Imre. (1978). *La Metodología de los Programas de Investigación*. Madrid: Alianza Editorial.
- Lakatos, I. (1993). *Historia de la ciencia y sus reconstrucciones racionales*. Madrid: Tecnos.
- Linares Martínez, F. (2018). *Sociología y teoría social analíticas. La ciencia de las consecuencias inintencionadas de la acción*. Madrid: Alianza.
- Lizón, Á. (2007). *La otra sociología. Una saga de empíricos y analíticos*. Madrid: Montesinos.
- Lutz, B. (2010). La acción social en la teoría sociológica: Una aproximación, *Argumentos*, (23), 64, pp. 199-218.
- Mann, M. (1991). *Las Fuentes del Poder Social. Una historia del poder desde los comienzos hasta 1760 d.c*. Madrid: Alianza.

- Marx, K. (1975). *El Capital*. México: Siglo XXI.
- Merton, R.K. (1995). *Teoría y estructura sociales*. México: FCE.
- Naishtat, F. (2005). *Problemas filosóficos en la acción individual y colectiva: una perspectiva pragmática*. Buenos Aires: Prometeo.
- Parsons, T. (1965). La situación actual y las perspectivas futuras de la teoría sociológica sistemática. En G. Gurvitch y W. E. Moore, *La Sociología del Siglo XX*. Buenos Aires: El Ateneo.
- Parsons, T. (1968). *La Estructura de la Acción Social*. Madrid: Guadarrama.
- Pérez Ransanz, A. R. (1999). *Kuhn y el cambio científico*. México: FCE.
- Picó, J. (2003). *Los años dorados de la sociología (1945-1975)*. Madrid: Alianza.
- Portantiero, JC, (1988). *La Producción de un Orden. Ensayos sobre la democracia entre el Estado y la sociedad*, Bs As: Nueva Visión.
- Portantiero, J.C. (2006). Los nudos político-intelectuales de una trayectoria. Entrevista a Juan Carlos Portantiero a cargo de M.C. Tortti y M. Chama, *Cuestiones de Sociología. Revista de Estudios Sociales*, N° 3. pp. 232-254.
- Portantiero, J.C. (2017). Lo que nosotros hicimos fue una reivindicación de los valores de la democracia liberal. Entrevista a cargo de A. Camou (7/05/1998). En Camou, A. y O. Gonzales (2017). *Revolución, exilio y democracia. Debates político-intelectuales en América Latina durante los años '70*. La Plata, EDULP. Disponible en: <https://libros.unlp.edu.ar/index.php/unlp/catalog/book/742>
- Portes, A. (2009). Migración y cambio social: algunas reflexiones conceptuales, RES n° 12 (2009) pp. 9-37.
- Popper, Karl R. (1991). *La lógica de la investigación científica*. México: REI.
- Real Academia Española. (1994). *Diccionario de la lengua española*. Madrid: Espasa-Calpe
- Sarlo, B. (2015). Jorge Luis Borges: el axioma de la literatura, *Revista ADN Cultura*, 3/07/2015.
- Schütz, A. (1974). El sentido común y la interpretación científica de la acción humana, en *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Scribano, A. (1997). El problema de la acumulación del conocimiento en las ciencias sociales, *Estudios sociológicos*, XV (45), p.857-869.
- Seoane C., JB. (2006). La disputa del canon clásico en la sociología, *Espacio Abierto*, 15(4), 705-724.
- Skinner, Q. (2007). *Lenguaje, política e historia*. Bernal: UNQui.
- Terán, O. (2004). *Ideas en el Siglo. Intelectuales y cultura en el siglo XX latinoamericano*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Terán, O. (2008). *Historia de las ideas en la Argentina: Diez lecciones iniciales, 1810-1980*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Toulmin, S. (2007). *Los usos de la argumentación*. Barcelona: Península.
- Wallerstein, I. (1999). *El legado de la sociología, la promesa de la ciencia social*. Caracas: Nueva Sociedad.

- Weiss, C. (1999). La investigación de políticas: ¿datos, ideas o argumentos? En P. Wagner, C. Weiss, B. Wittrock y H. Wollman (comps.), *Ciencias Sociales y Estados Modernos. Experiencias nacionales e incidencias teóricas*. México: FCE.
- Williams, R. (2000). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.
- Williams, R. (2000). *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Zapata, I. (12 noviembre 2019). La reinención del canon literario, *Revista Letras libres*. Recuperado de: <https://www.letraslibres.com/mexico/literatura/la-reinencion-del-canon-literario>

Bibliografía básica recomendada

- Adorno, T. y M. Horkheimer, (1969). *La sociedad. Lecciones de sociología*. Buenos Aires: Proteo.
- Altamirano, C. (Coord.) (2002). *Términos críticos de sociología de la cultura*. Buenos Aires: Paidós.
- Benzecry, C., M. Krause e I. A. Reed (comps.) *La teoría social, ahora*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Bottomore, T. y otros (1984). *Diccionario de pensamiento marxista*. Madrid, Tecnos.
- Boudon, R y F. Bourricaud (1993). *Diccionario crítico de sociología*. Buenos Aires: Edicial.
- Carreira da Silva, F. y P. Baert (2014). *La teoría social contemporánea*. Madrid: Alianza.
- Fabiani, JL. (2018). *La sociología tal como se escribe: de Bourdieu a Latour*. Buenos Aires: UNSAM.
- Gallino, Luciano (1995). *Diccionario de sociología*. México: Siglo XXI.
- Joas, H. y W. Knöbl (2016). *Teoría social: veinte lecciones introductorias*. Madrid: Akal.
- Keucheyan, R. (2013). *Hemisferio Izquierda. Un mapa de los nuevos pensamientos críticos*. Madrid: Siglo XXI.
- Hillmann, K.H. (2001). *Diccionario Enciclopédico de Sociología*. Barcelona: Herder.
- Iglesias de Ussel, Y y J Herrera (coords.) (2005). *Teorías sociológicas de la acción*. Madrid: Tecnos.
- Linares Martínez, F. (2018). *Sociología y teoría social analíticas. La ciencia de las consecuencias inintencionadas de la acción*. Madrid: Alianza.
- Lizón, Á. (2007). *La otra sociología. Una saga de empíricos y analíticos*. Madrid: Montesinos.
- Lutz, B. (2010). La acción social en la teoría sociológica: Una aproximación, *Argumentos*, (23), 64, pp. 199-218.
- Martuccelli, Danilo (2013). *Sociologías de la modernidad: itinerario del siglo XX* (1999). Santiago de Chile: Lom.
- Martuccelli, D. (2020). *Introducción heterodoxa a las ciencias sociales*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Noguera, J. A. (2010). *Teoría social analítica*. Madrid: CIS.
- Piedrahita Echandía, C., A. Díaz Gómez y P. Vommaro (Comps.). (2015). *Pensamientos críticos contemporáneos: Análisis desde Latinoamérica*. Bogotá: CLACSO.
- Scott, J. y G. Marshall (2005). *Oxford Dictionary of Sociology*. Oxford: OUP.

- Schluchter, W. (2008). *Acción, orden y estructura. Estudios para un programa de investigación en conexión con Max Weber*. Buenos Aires: Prometeo.
- Williams, R. (2000). *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Bibliografía complementaria

- Bauman, Z. (1997). *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la postmodernidad y los intelectuales*. Bernal: UNQui.
- Burawoy, M. (2005), Por una sociología pública, *Política y Sociedad*, 2005, (42), Nro. 1, pp. 197-225.
- Caillé, A. (2009). *Teoría anti-utilitaria de la acción. Fragmentos de una sociología general*. Buenos Aires: Waldhuter.
- De Marinis, P. (2019). *Exploraciones en teoría social: ensayos de imaginación metodológica*. Buenos Aires: UBA- CLACSO.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- Lahire, B. (Dic. 2017). Mundo plural: ¿por qué los individuos hacen lo que hacen? *RELMECS*, 7 (2), e030.
- Latour, B. (2012). *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Martuccelli, D. (2006). *Lecciones de sociología del individuo*. Lima: PUCP.
- Trindade, H. (2013). *Ciencias sociales en América Latina. De los inicios de la sociología a la teoría de la dependencia*. Buenos Aires: Eudeba.
- Therborn, G. (2014). *¿Del marxismo al postmarxismo?* Madrid: Akal.

Investigaciones aplicadas

- Altamirano, C. (2008). *Historia de los intelectuales en América Latina*, Vol. I. Buenos Aires: Katz.
- Altamirano, C. (2010). *Historia de los intelectuales en América Latina*, Vol. II. Buenos Aires: Katz.
- Altamirano C y A. Gorelik (2018), *La Argentina como problema: Temas, visiones y pasiones del siglo XX*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Camou, A.; M.C. Tortti y A. Viguera. (2007). *La Argentina Democrática: Los años y los libros*. Buenos Aires: Prometeo.
- Devés Valdés, E. (2000). *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX: entre la modernización y la identidad*. Tomo I: Del Ariel de Rodó a la CEPAL (1900-1950). Buenos Aires: Biblos.
- Devés Valdés, E. (2003). *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX: entre la modernización y la identidad*. Tomo II: Desde la CEPAL al neoliberalismo (1950-1990). Buenos Aires: Biblos.

- Devés Valdés, E. (2004). *El pensamiento latinoamericano en el siglo XX: entre la modernización y la identidad*. Tomo III: Las discusiones y las figuras del fin de siglo. Los años 90. Buenos Aires: Biblos.
- Swampa, M. (2016). *Debates latinoamericanos: indianismo, desarrollo, dependencia y populismo*. Buenos Aires: Edhasa.
- Terán, O. (2004). *Ideas en el Siglo. Intelectuales y cultura en el siglo XX latinoamericano*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Terán, O. (2008). *Historia de las ideas en la Argentina: Diez lecciones iniciales, 1810-1980*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Zapata, F. (1990). *Ideología y política en América Latina*. México DF: El Colegio de México.

Sitios web con material suplementario

En una votación realizada en 1998 en el marco de la ISA (*International Sociological Association*) fueron elegidos los *Books of the Century*. Aquí el listado de los diez textos más votados: <https://web.archive.org/web/20140315213715/http://www.isa-sociology.org/books/books10.htm>¹⁴

En 1989 la UNAM (Universidad Nacional autónoma de México) le otorgó el título Honoris Causa a Immanuel Wallerstein. En esta charla con el politólogo John M. Ackerman habla, entre otras cuestiones, de su trilogía *El Moderno Sistema Mundial*: <https://www.youtube.com/watch?v=XWr7bA6kMaU>

Nueva Biblioteca Sociológica en Sky Drive: <https://onedrive.live.com/?authkey=%21AIP2wtT4zWe6elU&id=63C69FEB70569043%21107&cid=63C69FEB70569043>

La Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS) es una asociación civil regional sin fines de lucro, cuyo principal objetivo es promover, producir y difundir conocimientos científicos con autonomía respecto de otras asociaciones científicas, políticas, económicas y mercantiles, sobre América Latina y el Caribe: <http://sociologia-alas.org/category/video/>

CLACSO: El Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) es una institución internacional no-gubernamental, creada en 1967 a partir de una iniciativa de la UNESCO. En la actualidad reúne más de 650 centros de investigación y programas de posgrado (maestrías y doctorados) en diversos campos de las ciencias sociales y humanidades, radicados en 51 países de América Latina y el Caribe, como también en Estados Unidos, África y Europa. Su sede se encuentra en Buenos Aires: WWW.CLACSO.TV

Latin American Studies Association (LASA). La Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA) es una asociación profesional que reúne a individuos e instituciones dedicados al estudio de

¹⁴ Borges solía decir que en cualquier listado, lo que más se notan son las "omisiones": ¿Qué textos fundamentales -que no han sido mencionados- podrían agregarse? ¿Qué autores han sido dejados de lado?

Latinoamérica. Con más de 13 000 miembros, de los cuales más del 60 % reside fuera de Estados Unidos, LASA vincula a expertos sobre Latinoamérica de todas las disciplinas y a diversas áreas ocupacionales en todo el mundo: : <https://www.youtube.com/c/LatinAmericanStudiesAssociationLASA> y <https://lasaweb.org/es/about/>

Guía de actividades

Bibliografía

Alexander, Jeffrey: “La centralidad de los clásicos”; en Giddens, A. y otros.: *La teoría social hoy*; Madrid; Alianza Editorial; 1990.

Alexander, Jeffrey: “¿Qué es la teoría?”, en *Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial*; Barcelona; Gedisa; 1997.

Wallerstein, Immanuel: *El legado de la sociología, la promesa de la ciencia social*; Caracas; Nueva Sociedad; 1999 (pp. 11-24).

Giddens, Anthony y Jonathan Turner: *La Teoría Social hoy*. Buenos Aires; Alianza; 1987. Introducción (especialmente pp. 9-14)

- 1) ¿Cómo caracteriza Alexander a una “obra clásica”?
- 2) ¿Cuáles son las dos posiciones críticas sobre la centralidad de los clásicos y en qué consiste cada una de ellas?
- 3) ¿Cuáles son las razones “funcionales” e “intelectuales” de la existencia de clásicos en las ciencias sociales?
- 4) De acuerdo con el texto “¿Qué es la teoría?”, y en el marco de la relación entre teoría y hechos, indique qué papel juega para Alexander el elemento apriorístico en la ciencia. Vincule con la idea de tradición.
- 5) Alexander afirma que las tradiciones científicas están formadas por diversos componentes o elementos básicos. Según su hipótesis, esto se define como un continuo del pensamiento científico. Indique cuáles son sus elementos, cómo los define y que implicaciones tienen para la teoría.
- 6) ¿A qué hace referencia Alexander cuando nos habla de presuposiciones? ¿Con qué elementos de la teoría social ejemplifica esta idea? Tenga en cuenta el problema del orden y el problema de la acción.
- 7) ¿Cuáles son, según Giddens y Turner, los tópicos centrales de la teoría social?
- 8) ¿Cuál fue la corriente epistemológica predominante en las ciencias sociales en el período que, de manera aproximada, se extiende entre mediados de la década de 1940 y fines de la década de 1960? ¿Qué modos de entender la ciencia compartían los autores que adscribían a esta perspectiva?

- 9) Wallerstein presenta la idea de una triple estructuración del saber: ¿en qué consiste cada una de estas dimensiones y qué modalidad adquieren en el caso del saber sociológico?
- 10) ¿En qué consiste lo que Wallerstein denomina la “cultura de la sociología”?
- 11) ¿Cuáles son las premisas fundamentales del legado clásico de la sociología?