

CAPÍTULO 9

Tensiones en el campo de la teoría social contemporánea

Antonio Camou

- Pero ¿quién tenía razón? ¿Quién tiene razón? ¿Quién se equivocó?
-pregunté desorientado.

- Todos tenían sus razones, todos se equivocaron.

- Pero vos -dije casi a gritos, en un ímpetu de rebelión-, ¿por qué no tomáis partido? ¿Por qué no me decís quién tiene razón?

Guillermo se quedó un momento callado, mientras levantaba hacia la luz la lente que estaba tallando. Después la bajó hacia la mesa y me mostró, a través de dicha lente, un instrumento que había en ella.

- Mira -me dijo-. ¿Qué ves?

- Veo el instrumento, un poco más grande.

- Pues bien, eso es lo máximo que se puede hacer: mirar mejor.

Diálogo entre Adso de Melk y Fray Guillermo de Baskerville, EL NOMBRE DE LA ROSA, Tercer Día, Nona.

Una cierta deriva metafórica sobre las tensiones políticas, sociales o intelectuales viene acompañando al pensamiento occidental moderno desde sus lejanos albores. En su sinuoso trayecto la yuxtaposición de nociones que comparten un mismo campo semántico (oposición, conflicto, contradicción, etc.) ha conspirado para una clara delimitación de su uso analítico, pero una módica elucidación puede servirnos de guía a la hora de ensayar algunas breves reflexiones finales sobre ciertos debates que atraviesan el campo de la teoría social contemporánea¹¹⁷.

De acuerdo con el *Diccionario de la Real Academia Española* (2001), la palabra *tensión* se refiere al “estado de un cuerpo sometido a la acción de fuerzas opuestas que lo atraen”, y de manera concordante, al “estado de oposición u hostilidad latente entre personas o grupos humanos, como naciones, clases, razas, etc.” Aún en su manifiesta simplicidad, o en virtud de ella, esta caracterización preliminar nos permite fijar la atención en una serie de rasgos que vale la pena destacar.

¹¹⁷ Una discusión más detallada de este punto, que sigue el derrotero de las reflexiones de Maquiavelo a Kant, se encontrará en (Camou, 2014).

En principio, parece claro que hay tensiones entre *fuerzas* (entre procesos sin sujeto, se diría en otro lenguaje) y tensiones entre *actores* (individuales y colectivos). Como nos lo indica cualquier elemental exploración de manual, en el campo de la física el análisis de las tensiones entre fuerzas ocupa un lugar destacado y son numerosos los ámbitos de aplicación: se examina la tensión superficial de un líquido, se toma la tensión arterial o se controla la tensión eléctrica. Pero es obvio que también encontramos tensiones entre dos gobiernos por una cuestión limítrofe, o entre representantes de diferentes etnias o religiones, o entre sectores y movimientos sociales, o entre agrupaciones políticas.

Otra nota de interés se refiere a que cierto tipo de tensiones -como aquellos dioses etruscos (*dii consentes*) obligados a nacer, a vivir y a morir juntos- no pueden ser suprimidas o eliminadas sin graves consecuencias; no se trata de contraposiciones contingentes o accidentales, al contrario, la oposición de fuerzas es un componente necesario de un proceso que solo puede darse gracias a esa oposición, y que de imponerse un polo sobre otro, junto con el fin de la tensión, desaparecería también el fenómeno que era producido o sostenido por ella. A diferencia de los “déficit” que es saludable eliminar o de las “contradicciones” que es preciso resolver, tal parece que ciertas tensiones –que bien podríamos llamar *constitutivas*- deben mantenerse como tales, si es que pretendemos que se mantenga un hecho cuya vitalidad se apoya en la existencia de las fuerzas contrapuestas (o los actores en conflicto) que lo producen. No es preciso ser arquitecto para saber la importancia de los tensores en el sostenimiento de una carpa o una estructura de cemento armado.

Finalmente, el establecimiento de los valores de una tensión no es un asunto trivial: hay ciertos valores que son demasiado bajos (para la salud de una persona o para que funcione una máquina eléctrica) o demasiado altos (entonces se producen accidentes cerebro-vasculares o los motores se queman). Dicho de otro modo, habría un cierto nivel de *equilibrio*, habitualmente medido por un acotado rango de valores, en los que una adecuada tensión entre fuerzas opuestas, o entre actores en competencia, permite una fluida circulación sanguínea, el sostenimiento de una estructura edilicia o la productividad creativa de un campo artístico o cultural. Aunque los términos quizá puedan resultar muy imprecisos, podríamos decir que, por debajo de cierto valor y por encima de otro, nos encontramos con *tensiones negativas* (ya sea porque no se produce un fenómeno que esperamos, o porque se produce uno que no deseamos), mientras que en el espectro de valores intermedios encontraríamos las *tensiones positivas* o *tensiones de equilibrio*.

Ahora bien, ¿Es posible utilizar esta añeja y elemental deriva en torno a las tensiones para orientar algunas discusiones sobre la teoría social contemporánea? ¿Es positivo para el desarrollo de la teoría social la existencia de un “estado de oposición u hostilidad latente”? Y por último ¿Nos pueden ofrecer estas consideraciones alguna reflexión fecunda para pensar la aplicación de la teoría social a cuestiones derivadas de la experiencia argentina y/o latinoamericana actual? Como ya adelantamos, a lo largo de las páginas de este libro vamos a contestar afirmativamente estas preguntas, para lo cual comenzamos subrayando a continuación algunas de esas tensiones sobre las que creemos vale la pena poner especial atención.

¿Una “doble vida” de la teoría social?

El objeto propio de la ciencia social, entonces, no es el individuo, ese ens realissimum ingenuamente coronado como la suprema, la más profunda realidad por todos los "individualistas metodológicos", ni los grupos como conjuntos concretos de individuos que comparten una ubicación similar en el espacio social, sino la relación entre dos realizaciones de la acción histórica, en los cuerpos y en las cosas...

Pierre Bourdieu (entrevista de Loïc Wacquant ([1992], 2005, p. 187).

La primera tensión que queremos destacar puede ser presentada a partir de un dibujo del gran humorista argentino Joaquín Lavado, *Quino* (1932-2020), que vale la pena traer a colación. En la figura se ve a un numeroso grupo de caminantes (hombres, mujeres, niños) que marchan por un camino, y que de pronto se topan con una encrucijada en la que se abren diversos senderos con flechas indicadoras: en uno dice *GENTE*, en otro se anuncia *PERSO-NAS* y en el tercero dice *INDIVIDUOS*. Cada senda marcha en direcciones diferentes, y en el medio del cruce de las calles se ve a algunas caminantes indagando con atención cada uno de los letreros buscando una orientación más precisa; a otros se los observa discutir acaloradamente sobre la ruta a seguir, cada una señalando lo que les parece que es el mejor camino; algunos se han quedado perplejos, clavados en el lugar sin atinar a hacer nada; mientras que a varios se los ve resignados a un costado de la banquina, abrumados por una decisión que los supera y –tal vez- los sume en una situación de angustia y desolación: ¿Quién soy? ¿Quiénes somos? ¿Qué hacemos aquí? ¿Cómo seguimos adelante? ¿Qué camino hay que tomar? Éstas y otras preguntas semejantes han animado las preocupaciones de pensadores y pensadoras de todas las épocas, en particular en períodos de crisis, cuando nos alejamos de respuestas fáciles, de certezas que nos acostumbrábamos a encontrar al alcance de la mano, y nos enfrentamos a territorios desconocidos, que requieren análisis detallados y consideraciones más profundas; por supuesto, estas mismas cuestiones también nutren y han nutrido algunas de las mejores y más hondas reflexiones sociológicas.

La “broma” de Quino nos entrega –como siempre- una interesante lección para pensar: los lenguajes que hablan de la sociedad (legos o letrados, coloquiales o expertos) no solamente intentan elaborar una cierta mirada “objetiva” sobre la sociedad, también nombran experiencias subjetivas, personales, individuales. En otros términos, si por una parte necesitamos distanciarnos críticamente de un “objeto”, para captar las relaciones estructurales que nos ayudan a explicar una acción, una relación o proceso que es –en buena medida- independiente de una voluntad personal, por otra parte también requerimos nombrarnos y nombrar a los otros, las otras, les otros, y en ese acto de nominar nos identificamos en un juego de correspondencias y distinciones, de identidades y diferencias, de cercanías y de rechazos. Y como sabemos, hay aquí una tensión que atraviesa la elaboración de la teoría social desde las más lejanas enseñanzas de los autores clásicos, quienes nos recuerdan una y otra vez que los seres humanos hacen su propia

historia, pero “no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidos por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado” (Marx, 1978, p. 9).

En tal sentido, quizá uno de los más notables aportes del discurso sociológico contemporáneo sea el de tratar de eludir los dos extremos de una polarización inconducente: el “objetivismo” que pierde vista el papel de la acción o el “subjetivismo” que desdeña el peso de las estructuras. Por contrario, buena parte de las mejores realizaciones de las últimas décadas nos impulsan a elucidar esa matizada dialéctica capaz de discernir esa “doble vida” de todo fenómeno social, que se da a la vez en los cuerpos y en las cosas. Porque incluso una situación cotidiana y elemental como puede ser una relación de parentesco, solamente se actualiza, cobra vida, a través de una práctica que la constituye y la reproduce en cada realización. Como nos recuerda Bourdieu: “sólo se tiene un primo si se lo cuida... si uno quiere tener primos... tiene que verlos a menudo y cuidarlos; no podemos usar a un primo a menos que ya lo hayamos visto muchas veces sin usarlo” (Bourdieu, 2019, p. 447).

Claro que para hacer *nuestra* propia historia, tenemos que ser capaces de narrarla y de narrarnos junto con los otros. Así, de manera más articulada o menos articulada, más clara o menos clara, tendemos a identificarnos a nosotros/as mismos/as con la mirada que elaboramos hacia los otros/as, por eso es tan importante articular nuestro pensamiento sobre la sociedad como conocer el pensamiento de los/as otros/as. Como nos enseñó hace ya muchos años Alfred Schütz:

Los hechos, datos y sucesos que debe abordar el especialista en ciencias naturales son hechos, datos y sucesos solamente dentro del ámbito de observación que le es propio, pero este ámbito no significa nada para las moléculas, átomos y electrones que hay en él. En cambio, los hechos, sucesos y datos que aborda el especialista en ciencias sociales tienen estructuras totalmente distintas. Su campo de observación, el mundo social, (...) tiene sentido particular y una estructura de significatividades para los seres humanos que viven, piensan y actúan dentro de él. Estos han pre-seleccionado y pre-interpretado este mundo mediante una serie de construcciones de sentido común acerca de la realidad cotidiana, y esos objetos de pensamiento determinan su conducta, definen el objetivo de la acción y los medios para alcanzarlo (Schütz, 1974: 37)¹¹⁸.

En este marco, la noción de *experiencia* cobra una crucial importancia como vector analítico, capaz de articular el lado personal y el costado público de un fenómeno social. Como sabemos, el vocablo *experiencia* tiene dos acepciones fundamentales: el primer sentido involucra una

¹¹⁸ Para la reelaboración de este tópico en clave de un proceso de “doble hermenéutica” véase (Giddens 1987: 162). Es claro que la distinción entre lenguaje *observacional* y lenguaje *nativo* nos plantea una cuestión que queda abierta al debate: ¿Las categorías sociológicas constituyen un refinamiento cognitivo de la experiencia o un análisis que devela la lógica que opera por “detrás” o por “debajo” de la experiencia, y que se construye en “ruptura” con ella?

connotación de hecho “externo”, o de reconstrucción “objetiva” de procesos o fenómenos, y está más emparentado con una mirada gnoseológica (o epistemológica); mientras que el segundo sentido, en cambio, se refiere al carácter “interno”, existencial, a una modificación de la propia subjetividad, ligada a una trayectoria biográfica, ya sea de índole personal o colectiva. Siguiendo el ya clásico vocabulario sobre cultura y sociedad de Raymond Williams, es en particular esta segunda acepción sobre el carácter biográfico de la experiencia la que a su vez puede ser desglosada en dos sentidos principales: por un lado, tenemos el “conocimiento reunido sobre los acontecimientos del pasado, ya sea mediante la observación consciente o por la consideración y reflexión”; en este caso, la experiencia pasada suele manifestarse bajo la forma de “lecciones” capaces de guiar la acción. Por otro lado, encontramos “un tipo particular de consciencia”, más “pleno, abierto y activo”, que además “del pensamiento incluye el sentimiento”, y que constituye la experiencia presente (Williams, 2000, p. 138).

Justamente esta última noción queda especialmente bien captada en las reflexiones de Walter Benjamin (1892-1940), quien distingue la “vivencia” de la “experiencia”. Como señala Ferrater Mora, el término “vivencia” comienza a circular en nuestra lengua a partir de la traducción que José Ortega y Gasset hiciera hacia 1913 del concepto de *Erlebnis*, tomado directamente de la obra de Dilthey, aunque estudios posteriores han rastreado su genealogía –al menos- hasta Hegel. Formada por la raíz de la palabra alemana *Leben*, vida, la *Erlebnis*, nos recuerda Ortega, es aquel “género de relación inmediata en que entra o puede entrar el sujeto con ciertas objetividades... Todo aquello que llega con tal inmediatez a mi yo, que entra a formar parte de él, es una vivencia” (Ferrater Mora, 1994, p. 3713).

Mientras la vivencia sería considerada como un acontecimiento subjetivo, “puntual y subitáneo”, una ocurrencia singular, la experiencia (*Erfahrung*) tendería a ser interpretada como un “suceder más continuo y ligado a la tradición” (Ferrater Mora, 1994, p. 3714). Así, la experiencia requeriría, para poder constituirse, una cierta trama de significados compartidos, lo que la hace partícipe de alguna forma de vida pública, de espacio en común, donde puede desarrollarse como tal, y donde pueda “narrarse” entre hablantes competentes de un grupo o comunidad. En otros términos, yo puedo tener la vivencia personal –única, intransferible- de caminar por las calles de París, pero la experiencia de participar –por esas mismas calles- en una manifestación política, sólo adquiere su pleno sentido como construcción colectiva al interior de una trama de significados compartidos¹¹⁹.

En los últimos años, algunos autores han puesto en el centro de la consideración sociológica la problemática de la experiencia, y al hacerlo han ofrecido una cierta justificación a la necesidad de un abordaje plural de las distintas tradiciones en conflicto (Jay, 2009). En principio, porque esas distintas tradiciones intelectuales –que son teóricas, ideológicas, políticas- no sólo son

¹¹⁹ Nótese que no basta comprender “con precisión el significado lógico de las palabras” que se dicen dos hablantes, sino que es preciso escuchar –como nos lo recuerda magistralmente Milan Kundera- “el murmullo del río semántico” que fluye por las palabras. En la tercera parte de su novela *La insoportable levedad del ser*, el escritor checo ilustra este punto con la elaboración de un sugerente diccionario de “palabras incomprendidas” entre dos amantes, Franz y Sabina. Ambos entienden perfectamente, por ejemplo, la palabra ‘manifestación’, pero puesto que sus *experiencias* vitales son muy diferentes le otorgan un significado que es virtualmente antagónico (Kundera, 1993, p. 94).

construcciones académicas, sino que constituyen imaginarios y categorías que definen las apreciaciones que tenemos de nosotros mismos y de los otros, que justifican el juicio que elaboramos sobre nuestros problemas, y que encuadran las estrategias de acción que ponemos en práctica.

Pero incluso es posible dar un paso más. Invocando al viejo Hegel en el prefacio a su *Filosofía del Derecho*, en el sentido de que “la filosofía es el propio tiempo aprehendido con el pensamiento” (1975, p.15), podría colegirse que la actual fragmentación y superposición de enfoques en competencia en el campo sociológico traduciría –en el plano conceptual- el movimiento real de la multiplicidad de clivajes sociales y la ausencia de una instancia de integración de la sociedad. Esta observación ha llevado a no pocos estudiosos a cuestionar –incluso a impugnar- la utilidad analítica de la idea misma de sociedad como totalidad integradora: en la medida en que el espacio social se pluraliza y la experiencia social se diversifica, se erosionaría la posibilidad de contar con una noción que sirva de referencia teórica sintetizadora (Martuccelli, 2006, 2013 y 2015; Dubet, 2011). Como señala Danilo Martuccelli:

Son importantes los cambios en la sensibilidad porque como sociólogo te enfrentas a personas a las que, en un momento dado, tu lenguaje habitual les resulta opaco o alejado de lo que están viviendo. Entonces tienes que inventar una gramática sociológica que les haga sentido a los actores sociales. En ese trabajo de búsqueda de un lenguaje que haga posible la comunicación entre los dos, las experiencias individuales se convierten en la materia prima para ese trabajo. Lo que ayer se pudo construir en torno a la idea de sociedad, hoy en día se construye en torno a las experiencias de los actores. Ése es el movimiento de fondo. Podemos decir que casi no es una elección para un sociólogo. Es algo que la propia situación social te obliga a hacer si quieres guardar una comunicación con los actores sociales (Martuccelli, 2015, p. 100).

Desde esta perspectiva, como ha señalado François Dubet a partir de sus investigaciones de campo sobre jóvenes estudiantes: “los actores que observo me parece que se inscriben en varias racionalidades, en varias lógicas; nunca son totalmente reductibles al paradigma de una teoría pura”. En tal sentido, “reflexionan, actúan, nunca son totalmente adecuados para sus funciones o sus intereses, y la teoría debe poder explicar su actividad, su reflexividad, su crítica, cuando tienen que resolver problemas”. Como destaca Dubet, “llamo *experiencia social* a la cristalización, más o menos estable, en los individuos y los grupos, de lógicas de acción diferentes, a veces opuestas, que los actores deben combinar y jerarquizar a fin de constituirse como sujetos” (2011, p. 117. *Cursivas nuestras*)¹²⁰.

120 Mientras Martuccelli habla de procesos de individuación, socialización y subjetivación, Dubet habla correlativamente de tres lógicas de acción “puras”, aunque entremezcladas en las prácticas concretas de interacción, a saber: lógicas estratégicas, de integración social y de subjetivación. Una aplicación de estas reflexiones a la problemática de las experiencias de participación política de los jóvenes estudiantes universitarios en (Camou, Prati y Varela, 2018).

¿Principistas u oportunistas?

Muchas cosas sabe el zorro, pero el erizo sabe una sola y muy grande

Arquíloco, fragmento, siglo VII, a. c.

Encontramos un segundo tipo de tensión cuando nos desplazamos a considerar el vínculo entre la construcción teórica en el marco de una tradición y el estudio de una cuestión específica. En este caso podemos usar muy libremente la vieja contraposición entre ciencia y tecnología (Bunge, 1969, p. 686), para decir que aquellas personas que trabajan en el marco estricto de una tradición tienden a ser más “principistas”, mientras que las que se enfrentan a la investigación de (y eventualmente a la intervención en) un problema concreto son más “pragmáticas” u “oportunistas” (Bunge, 2002, p. 198). Por supuesto que estas paródicas denominaciones no conllevan ninguna impronta moral, sino epistémica. Encontramos excelentes contribuciones promovidas por quienes trabajan estrictamente dentro de un paradigma, un programa de investigación o una teoría particular, y buscan sistematizar mejor sus enunciados, hacer más coherentes sus presupuestos, redefinir de manera más precisa sus términos fundamentales o eliminar categorías residuales; pero no son menos significativos los aportes de quienes apelan a la integración de premisas, hipótesis y argumentos provenientes de diferentes linajes intelectuales a efectos de abordar las distintas dimensiones de un problema particular, que no se deja captar en su complejidad desde una óptica unilateral, ya sea ésta disciplinar o teórica.

En cierta medida, esta contraposición dinámica entre dos talentos del pensamiento –que en su diversidad se complementan– nos recuerda la clásica distinción propuesta por Isaiah Berlin en su ensayo “El erizo y la zorra”, dedicado a la obra del novelista ruso León Tolstoi, y publicado originalmente en 1953. El historiador de Oxford apela a un breve fragmento rescatado del poeta griego Arquíloco (S. VII a.c.), que reproducimos en el epígrafe de esta sección, para recordarnos que una profunda diferencia separa las miradas no sólo de grandes escritores y pensadores, sino incluso de los seres humanos en general. De un lado encontramos a quienes todo lo relacionan “con una única visión central, con un sistema más o menos congruente o integrado, en función del cuál comprenden, piensan y sienten —un principio único, universal y organizador que por sí sólo da significado a cuanto son y dicen—”; de otro lado nos topamos con quienes “persiguen muchos fines distintos, a menudo inconexos y hasta contradictorios, ligados si acaso por alguna razón de facto...; su pensamiento está desperdigado, es difuso, ocupa muchos planos a la vez, aprehende el meollo de una vasta variedad de experiencias y objetos según sus particularidades, sin pretender integrarlos”. Los primeros siguen la lógica de un pensamiento “centrípeto” y se parecen a los *erizos*; los segundos desarrollan un estilo “centrífugo” y se asemejan a los *zorros*. En el primer grupo, sin ser exhaustivo, Berlin enumera a Platón, Lucrecio, Dante, Pascal, Hegel,

Dostoievski, Nietzsche, Ibsen y Proust; en el segundo lote se encuentran Herodoto, Aristóteles, Shakespeare, Montaigne, Molière, Goethe, Pushkin, Balzac y Joyce (Berlin, 1988, p. 39-40)¹²¹.

Ahora bien, las tradiciones teóricas que de manera muy simplificada presentamos en estas páginas se cruzan y se traslapan entre sí por varias razones (Collins, 1996, p. 308). Por un lado, como ya se adelantó, porque no existe una “racionalidad” en abstracto, o una “norma social” aislada de una trama de significaciones que le confieren sentido; más bien, lo que encontramos son “racionalidades” que contribuyen a tomar decisiones en el marco de estructuras de creencias, valores y reglas, o de manera complementaria, valores culturales que se institucionalizan y coadyuvan a definir formas concretas de racionalidad e interés; y desde otro ángulo, no es posible –salvo para fines exclusivamente analíticos- establecer una distinción tajante entre lo micro y lo macro, lo individual y lo colectivo, lo subjetivo y lo objetivo, etc. (Alexander et alii, 1994, p. 463).

Pero hay otra razón muy básica, y es que los motivos y las razones que animan la acción humana se entrecruzan de manera muchas veces inextricable: toda la historia del pensamiento y el arte –desde la remota antigüedad hasta nuestros días- pueden ser convocados para ilustrar este aserto tan elemental como paradójico (Hirschman, 1978; Bodei, 1995; Marina, 1997 y 1998; Marina y López Penas, 2000). Sería más sencillo conocer el decurso de la interacción social si supiéramos previamente que las personas actúan –solamente y de manera consistente- por interés o por motivos altruistas (o por cualquier otra motivación claramente definida), pero la realidad está muy lejos de esas gruesas simplificaciones. De hecho, nuestra propia acción no sólo modifica el entorno de nuestra actuación, también vamos transformándonos a nosotros mismos a medida que actuamos, porque la identidad se constituye a través de nuestras interacciones –cooperativas, conflictivas, expresivas, performativas– con los otros.

Un ejemplo de esta problemática lo encontramos en la película *Los siete samuráis*, filmada por el director japonés Akira Kurosawa en 1954, y luego adaptada por Hollywood en 1960 con el nombre que la ha hecho famosa en todo el mundo: *Los siete magníficos*. Con la actuación de Yul Brynner, Steve McQueen, Charles Bronson –entre otras estrellas- y la música inolvidable de Elmer Bernstein, se ha vuelto un clásico del *western* con varias secuelas y una reciente *remake* protagonizada por Denzel Washington y Ethan Hawke (2016). Es la historia de un pequeño poblado de frontera, cuyos hombres y mujeres son explotados por un inescrupuloso hombre de negocios, quien cuenta con una numerosa guardia personal de forajidos que mantienen aterrados a los pobladores. Una mujer se anima a contratar a un caza recompensas y a otros aventureros para enfrentar a sus explotadores, pero como la paga prometida es poca

¹²¹ Podríamos hacer el mismo ejercicio clasificatorio –tan arbitrario como sugerente- para el caso del pensamiento social; candidatos a *erizos* podrían ser: Marx, Durkheim, Wittgenstein I, Parsons, Habermas, Luhmann, Elster, Bourdieu; mientras que del lado de los *zorros*, cabría mencionar a: Weber, Simmel, Wittgenstein II, Merton, Schütz, Goffman, etc. Por cierto, Berlin admite matices y claroscuros en su clasificación; de hecho, la hipótesis que defiende el trabajo es que el autor de *La guerra y la paz* era un zorro que “creía ser erizo”: por naturaleza, nos dice, Tolstoi “veía los diversos objetos y situaciones que sucedían en el mundo en toda su multiplicidad... Sin embargo, buscaba con ansiedad un principio de explicación universal” (Berlin, 1988, p. 81-82). En tal sentido, y para seguir con el juego: ¿Foucault era un zorro que creía ser erizo o un erizo que creía ser zorro?

sólo consigue convencer a siete hombres. Lo interesante de la trama es que en un principio los “magníficos” –que poseen notorias habilidades en el manejo de armas- acuden al pueblo por el dinero prometido, pero luego, poco a poco, van trabando relaciones personales con los colonos explotados, conocen sus desdichas y los horrores de esa explotación, y terminan peleando a muerte para defenderlos. En otros términos: lo que comenzó siendo un comportamiento movido por el cálculo de un *interés* se transformó en una acción finalmente animada por *valores* de solidaridad y de justicia¹²².

El revés de esta trama podemos encontrarlo en “El móvil”, cuento de Julio Cortázar que integra el volumen *Final del Juego*, publicado originalmente en 1956. El relato comienza con el asesinato de un hombre y prosigue con la decisión de sus amigos de hacer justicia por mano propia. Consiguen información incompleta pero certera de que el homicida huirá inmediatamente en un barco rumbo a Marsella. Se decide que un integrante del grupo –quien narra la historia- tome el barco, corrobore la identidad del asesino (no saben el nombre exacto del criminal aunque tienen el dato que es argentino y que tiene un tatuaje en el brazo), y cumpla con el deber de vengar al amigo. A partir de aquí la acción se concentra inicialmente en las relaciones entre el protagonista (cuyo nombre nunca se nos dice) y los dos posibles culpables: Pereyra y Lamas. Pero entra en escena una mucama, Petrona, y la historia adquiere una deriva inesperada, que culmina con una nueva muerte. El final del cuento deja en manos de los lectores y lectoras la determinación precisa del “móvil” que animó verdaderamente al narrador a cometer el segundo crimen.

El atractivo que tiene este breve relato es que de manera verosímil logra abordar en pocas páginas, que reconstruyen un período acotado de tiempo real, un tópico que subtiende buena parte de la literatura occidental, y que habitualmente sólo se desarrolla en el marco más amplio de una novela o una película: la transformación de un personaje (desde El Quijote al Martín Fierro, desde Jean Valjean a Raskólnikov, desde Madame Bovary a Anna Karénina, entre muchos otros ejemplos)¹²³. Se han escrito ríos de tinta sobre este punto y no vamos a multiplicar las ilustraciones, pero resulta difícil eludir la mención al socorrido caso de Michael Corleone (Al Pacino) en *El Padrino I* (1972). Como se recordará, en las primeras escenas del filme, el joven héroe de guerra le confiesa a su bella y enamorada novia, Kay Adams (Diane Keaton), la abismal distancia que lo separa del negocio de los Corleone: “Es mi familia. Yo no soy así”, le dice el muchacho. Pero serán los avatares de la historia (la competencia feroz con los otros clanes, el desafío de entrar o no al mundo de las drogas, el intento de asesinato de su padre, el crimen de

¹²² Las “luchas por el reconocimiento” (Honneth, 1997) y la transformación de los actores sociopolíticos a través del conflicto han dado materia para incontables películas en los últimos años, de las que aquí vale recordar nada más una magnífica producción hollywoodense y una conmovedora joya británica: por un lado, *Cloud Atlas* (2012), dirigida por Andrew y Lana Wachowski, con un elenco multiestelar, que narra seis historias diferentes vinculadas por sutiles redes simbólicas en torno a pequeñas y grandes batallas por la libertad, la justicia y la identidad; y por otro, *Pride* (2014), escrita por Stephen Beresford y dirigida por Matthew Warchus, basada en la historia real de un grupo de activistas LGBT que recaudan dinero para ayudar a las familias afectadas por la huelga de los mineros británicos en 1984, bajo el gobierno de Margaret Thatcher.

¹²³ Otro cuento para resaltar donde se hace palpable la transformación de un personaje es, por supuesto, “El Aleph” ([1949] 1977), de Jorge Luis Borges; en una tónica análoga es posible mencionar “Nota al pie”, de Rodolfo Walsh (1985, p.419-446).

su hermano mayor, el atentado donde muere su novia italiana, etc.) los que pondrán al protagonista en diferentes encrucijadas en las que Michael irá eligiendo un trayecto que lo llevará a la orilla opuesta de la que partió: convertirse en un cerebral y despiadado jefe mafioso.

Con gran agudeza, el director de cine argentino Juan José Campanella ha captado una escena clave donde es posible leer, a partir de un detalle mínimo y lateral, la profunda mutación que está ocurriendo frente a nuestros ojos:

Está el Padrino (Marlon Brando) internado en el hospital. Hay una posibilidad de que vayan a matarlo; llega Enzo, el panadero, con flores para homenajearlo. Michael Corleone, que estaba ahí, lo recibe. Después van a la puerta de la clínica, simula el panadero tener una pistola en el bolsillo para disuadir a la banda que iba a matar a Vito Corleone, quienes detienen su auto y siguen. En ese momento, el panadero saca un cigarrillo, un encendedor, intenta encenderlo y no puede porque la mano le tiembla tanto que no puede embocar el cigarrillo con la llama. Entonces, Michael Corleone toma el encendedor, le enciende el cigarrillo y, cuando termina de hacerlo, se mira la mano y ve que no tiembla. Campanella interpreta que, en ese momento, Michael Corleone se dio cuenta de que él también era mafioso, que tenía el carácter que implica ser un capo mafia. La idea detrás de esta observación de Campanella es que hay un momento en el drama de toda vida humana en que el protagonista descubre quién es o decide ser quien es... (Pagni, 2020)¹²⁴.

Si avanzamos un poco más allá de la primera película y observamos la saga completa, vemos en ella el titánico esfuerzo –que a la postre resulta trágicamente frustrado– de alcanzar el objetivo estratégico que se había planteado originalmente Vito Corleone: proteger a su familia e incorporarla a un mundo de negocios legales para ganar a la vez poder, respetabilidad y ascenso social (esta meta se comprende mejor sobre el telón de fondo de los humildes orígenes itálicos de la historia, reconstruidos un par de años después en *El Padrino II*). En este punto es preciso revisar el célebre diálogo final entre Vito y Michael, poco antes de que el patriarca muera en *El Padrino I* (la famosa escena Towne), con el comienzo de *El Padrino III*, estrenada en 1990, cuando un Michael ya maduro negocia en el Vaticano a un muy alto precio la compra de una respetable empresa inmobiliaria. De este modo, toda la historia puede ser leída siempre en dos niveles: en el plano individual podemos seguir los fines, las estrategias, las decisiones y en definitiva la metamorfosis personal de Don Corleone, a lo largo de los derroteros vitales del padre y del hijo; mientras que en el plano colectivo nos encontramos con los vaivenes de fortuna que vive la

¹²⁴ Aunque con características opuestas, un caso de profunda transformación observable en una película más reciente es el caso de Jake Sully, el personaje de Sam Worthington en *Avatar I* (Camou, 2020). Pero tanto Sully como Michael Corleone son narrativas en torno a la constitución de un sujeto, de un actor que se afirma en la construcción autónoma de un proyecto, en la línea que nos han enseñado Jean-Paul Sartre o Alain Touraine. En la vereda opuesta encontramos la saga menos edificante de quien termina cayendo bajo las garras de la dominación: es el caso de Winston Smith en la novela distópica *1984*, de George Orwell (la obra fue publicada en 1949; a principios de los ochenta Michael Radford realizó una versión cinematográfica con John Hurt y Suzanna Hamilton como Julia).

familia -sus negocios, su inserción en la sociedad norteamericana o en el mundo globalizado- en el cambiante contexto social de las diferentes épocas¹²⁵.

¿De la deliberación a la acción?

...nosotros mismos tomamos decisiones o examinamos con cuidado los acontecimientos, convencidos de que no son las discusiones las que perjudican a las acciones, sino el no alcanzar los conocimientos necesarios por medio de la discusión, antes de pasar a la ejecución de lo que se debe hacer...

Pericles, Oración Fúnebre (en Tucídides, HISTORIA DE LA GUERRA DEL PELOPONESO: II, 40).

Una tercera y última tensión que mencionaremos a manera introductoria se refiere a la que encarnan una visión de la teoría social (y de la disciplina sociológica) como deliberación pública en torno a la *totalidad* social frente a una mirada más *analítica* centrada en el estudio y la resolución de problemas concretos. En ambos casos se plantea el problema de la relación entre la teoría y la práctica, entre la investigación y la acción, pero el modo de abordar este desafío es diferente, aunque podemos pensar en ámbitos comunes de colaboración.

La teoría crítica de inspiración habermasiana ejemplifica bien el primer punto al entender a la sociología –desde su origen hasta hoy- como “una ciencia de la crisis”, que ha sido la única ciencia social en mantener “su relación con los problemas de la sociedad global. Ha sido siempre *también* teoría de la sociedad, y a diferencia de las otras ciencias sociales, no ha podido deshacerse de los problemas de la racionalización, redefinirlos o reducirlos a un formato más pequeño”. Frente a la ciencia política, la economía o la antropología cultural –nos recuerda el pensador frankfurtiano- la sociología ha resistido especializarse en “un determinado subsistema social” (Habermas, 1987, I, p. 20. *Cursivas del autor*).

Esta referencia a la totalidad social induce a un tipo de producción intelectual y de participación en el debate público que abre una amplia gama de posibilidades, desde la más amplia “conversación” (Bauman, 1997; Oakeshott, 2000), a un más específico papel en la “deliberación” democrática para la toma de decisiones (Habermas, 1999; Blondiaux y Sintomer, 2004; Brugué-

¹²⁵ Mientras estas líneas se escriben (diciembre de 2020) **Francis** Ford Coppola acaba de presentar en los Estados Unidos *El Padrino: epílogo. La muerte de Michael Corleone*, una versión remozada del final de la trilogía, que se estrenó treinta años atrás. Asimismo, recordó que los derechos de la saga no son suyos, sino de la *Paramount*, y se especula con la posibilidad de nuevos productos de la serie, aunque ya sin la participación del director original (1972, 1974 y 1990), ni del autor de la historia -Mario Puzo- que falleció en 1999. Un detalle: Puzo estudió ciencias sociales en la *New School for Social Research* (donde por muchos años enseñaron Alfred Schütz y Hannah Arendt) y en la *Columbia University* (en cuyo departamento de sociología se radicó Robert K. Merton), aunque claro, lo que le dio fama y dinero fue su magistral novela de 1969...

Torruella, 2014), pasando por una remozada promesa en términos de “ilustración” (Luhmann, 1973; Weiss, 1999).

En este marco, la metáfora de la “conversación” –en cuyo registro se alinean autores tan disímiles como el filósofo británico Michael Oakeshott o el sociólogo polaco Zygmunt Bauman– es habitualmente usada para significar algo más y algo distinto de un diálogo crítico o de un circunscripto debate académico. En tal sentido, las voces que “hablan en conversación no integran una jerarquía. La conversación no es una empresa destinada a generar un beneficio extrínseco”, más bien es una “aventura intelectual” en la que “se encuentran diferentes universos de discurso, se reconocen recíprocamente y disfrutan de una relación... que no requiere que los universos se asimilen entre sí, ni (se) espera que eso ocurra” (Oakeshott, 2000, p. 448). En una tónica algo diferente pero complementaria con la anterior, Zygmunt Bauman ha destacado que la conversación es un modo de procesar intelectualmente y de gestionar prácticamente el “conflicto permanente de valores”: hablar con la “gente en vez de combatirla; entenderla en vez de descartarla o aniquilarla como mutantes; fortalecer la tradición propia con el libre recurso a la experiencia de otras, en vez de cerrarla al tráfico de ideas”. El arte de la conversación civilizada –enfatisa el autor de *Modernidad líquida*– “es algo que el mundo pluralista necesita de manera acuciante. Puede ignorarlo sólo a su propio riesgo. Conversar o perecer” (Bauman, 1997, p. 203-204).

En los últimos años, esta línea ha recibido un fuerte impulso por parte del movimiento de la llamada “sociología pública”. Si bien algunos rastrean su origen hasta las pioneras –y por largo tiempo denegadas– contribuciones del sociólogo afroamericano William Edward Burghardt Du Bois (1868-1963), o destacan los influyentes aportes de Charles Wright Mills (1916-1962), de manera algo más estricta se atribuye la expresión al sociólogo germano-americano Herbert J. Gans, quien la utilizó en su discurso presidencial de 1988, ante la *American Sociological Association* (ASA), titulado “La Sociología en Norteamérica: la Disciplina y el Público”. Posteriormente, el sociólogo estadounidense Ben Agger (1952-2015), en su libro *Public Sociology: From Social Facts to Literary Acts*, editado originalmente en el año 2000 y con una segunda edición en 2007, aboga por una sociología comprometida con cuestiones de interés público, puesto que “la pretensión de desinterés, de ausencia de valoraciones morales, es la postura más cargada de valores que existe” (Stacey, 2008, p. 29). Pero es sobre todo la obra del sociólogo crítico británico Michael Burawoy la que ha contribuido decisivamente a visibilizar esta nueva orientación, sobre todo a partir de su discurso presidencial ante la ASA en 2004:

La sociología pública... entabla una relación dialógica entre el sociólogo y el público en la que cada parte pone su agenda sobre la mesa y trata de ajustarla a la del otro. En la sociología pública, la discusión suele implicar valores o metas que no son compartidos automáticamente por ambas partes. Por esta razón, la reciprocidad, o como la denomina Habermas (1984): la *acción*

comunicativa, suele ser difícilmente sostenible. A su pesar, la meta de la sociología pública es desarrollar tal conversación (Burawoy, 2005, p. 204)¹²⁶.

Entendida como “complemento y no negación de la sociología profesional” (Burawoy, 2005, p. 200) la sociología “pública” –creemos- puede dialogar de manera muy fructífera con la orientación “analítica” que presentamos más arriba, en la medida en que los procesos políticos, institucionales y técnicos de toma de decisiones en una sociedad deben apelar permanentemente a la articulación compleja de “ideas, argumentos y datos” (Weiss, 1999). En todo caso, la invitación de los autores “analíticos” se refiere a un muy cuidado esfuerzo de identificación de patrones causales precisos (Elster, 1997 y 2010; Hedström & Swedberg, 1998; Hedström, 2010), y a partir de aquí el desafío principal consiste en convertir a estos *mecanismos* en instrumentos específicos –válidos y confiables– de intervención en las problemáticas sociales basados en evidencia.

Pero este diálogo también puede nutrirse de otro tipo de investigación sociológica, tal como nos ha enseñado una larga cadena de contribuciones que en gran medida parten de los trabajos clásicos de la Escuela de Chicago, y llegan a nosotros por dos vías principales. Por un lado, en la cultura anglófona, pasan por las reconocidas obras de Erving Goffman, Howard Becker o Joseph Gusfield; por otro, en el mundo francoparlante, enlazan las plurales contribuciones de autores tales como Érik Neveu, Luc Boltanski, Laurent Thévenot o Daniel Cefaï. En ambos casos, es estrecho el vínculo entre estas producciones y el análisis de los problemas de elaboración de políticas públicas que, como vimos en el capítulo 7 de esta Primera Parte, se ha venido constituyendo como un campo de estudios interdisciplinarios desde mediados del siglo XX. Desde esta perspectiva, es claro que si no tenemos una creencia cognitiva en su alterabilidad y un juicio político sobre su carácter, ningún fenómeno *social* se transforma en un problema *público*. Pero esta condición necesaria requiere a su vez una suficiente: la movilización de recursos de poder (dinero, votos, cuerpos en movimiento, noticias, etc.) para perforar el umbral de invisibilidad social y poner a la luz pública una cuestión que demanda la intervención de las autoridades estatales. Como nos recuerda un autor de referencia en su ya clásico análisis sobre el conductor alcoholizado, publicado originalmente hace cuatro décadas:

La estructura de los problemas públicos es... un área de conflicto en la que un conjunto de grupos e instituciones, que a menudo incluye dependencias del gobierno, compiten y pelean por la *propiedad* de esos problemas o bien por desentenderse de ellos, por la aceptación de las teorías causales y por la atribución de la responsabilidad. En esa instancia el conocimiento y la política entran en contacto” (Gusfield, 2014, p. 83)¹²⁷.

¹²⁶ Abordaremos los temas de la “democracia deliberativa” y de la “ilustración sociológica” al ocuparnos de las obras de Habermas y de Luhmann en sus respectivos capítulos. En virtud de los puentes teóricos de los que hablamos en estas páginas, es interesante observar el modo en que la tesis VII de Burawoy combina la crítica de la colonización de Habermas con los análisis del campo académico de Bourdieu.

¹²⁷ Una muy útil panorámica de estas contribuciones las encontramos en (Lorenc V., 2005 y en Márquez M., 2011)

Ahora bien, en este marco de debates queremos prestar especial atención a un punto clave. En estos diversos estudios -que hacen eje en el lugar estratégico del *espacio público*- no siempre queda claro –como bien señala Nora Rabotnikof- el hecho de que conviven dos concepciones del espacio público, que en el fondo son ni más ni menos que dos estrategias para hacer frente a “la contingencia de la política”. Una primera visión, emblemáticamente representada por Habermas, elabora una *concepción procedimental* del espacio público, en la que se “subraya como rasgo distintivo el nivel y la calidad de la argumentación”, y en la que el acento está puesto en la “capacidad de llegar a un entendimiento”, así como en la “racionalidad implícita en los procedimientos diseñados para tal fin”. De este modo, la concepción procedimental pone énfasis en la “validez de las decisiones y de las normas vinculantes, validez racionalmente fundada que se construye a través del cumplimiento de los procedimientos formalizados y de los presupuestos de la argumentación”. Mientras que una segunda concepción, *estética o fenomenológica*, y que por lo que venimos señalando, también es aplicable a los autores *pragmatistas*, enfatiza “la capacidad expresiva de la acción colectiva desplegada en el espacio público”. En este último caso,

(...) se pone el acento en el carácter fenoménico de la política y en sus formas de aparición en la escena pública. Según esta postura, la aparición del fenómeno o del tema no es una característica secundaria y facultativa de entidades ya predeterminadas, sino el momento mismo de su constitución; es decir, no son objetos, temas o problemas ya definidos y constituidos como tales, sino fenómenos, acontecimientos, comunicaciones en los que el espacio público, más que estar determinado por los procedimientos, es creado por los fenómenos mismos (Rabotnikof, 2005, pp. 292-293).

Al confrontar estas distintas perspectivas desde el campo sociológico, tal vez nos reencontramos hoy con ciertos desafíos que ocuparon buena parte de las energías fundacionales de autores y autoras comprometidas con el desarrollo teórico-metodológico, político-institucional y socio-profesional de la sociología desde mediados del siglo pasado, aunque discutiendo desde otras coordenadas epistemológicas. Así, volver a discutir una propuesta como la mertoniana sobre las teorías de alcance medio puede tener en la actualidad un renovado interés. Como es sabido, lo que Merton denomina teorías intermedias hace referencia a esas hipótesis de trabajo menores pero necesarias “que se producen abundantemente durante las diarias rutinas de la investigación y los esfuerzos sistemáticos totalizadores por desarrollar una teoría unificada que explicara todas las uniformidades observadas de la conducta, la organización y los cambios sociales” (Merton, 1987, p. 56). Y es precisamente bajo las coordenadas de este tipo de abordaje que el autor norteamericano realiza una de las pioneras referencias sociológicas a la noción de *mecanismos sociales*, entendidos como los “procesos sociales que tienen consecuencias designadas para partes designadas de la estructura social”; a su vez, esta tarea inicial de identificación, abre paso a una más compleja y desafiante labor ulterior: “descubrir cómo surgen estos mecanismos de manera que podamos también explicar por qué los mecanismos no operan eficazmente o no surgen en algunos sistemas sociales” (Merton, 1987, p. 60).

En este punto, el autor de *Teoría y estructura sociales*, ilustrando la cuestión con el caso de la teoría de los grupos de papeles, adelanta y justifica con gran agudeza un tópico actual, que a la vez constituye un eje de interpretación del presente libro: es posible establecer puentes de diálogo entre diferentes tradiciones, corrientes y/o autores/as, más allá de las reconocidas diferencias de fondo que puedan existir entre ellas, a través de teorías intermedias y de *mecanismos* que apunten a la comprensión (y a la resolución) de problemas sociales concretos. En tal sentido, estas hipótesis y mecanismos:

Frecuentemente son congruentes con una diversidad de los llamados sistemas de la teoría sociológica. Hasta donde se puede decir, la teoría de los grupos de papeles no es incongruente con orientaciones teóricas tan amplias como la teoría marxista, el análisis funcional, el conductismo social, la sociología integral de Sorokin o la teoría de la acción de Parsons. Esta puede ser una horrenda observación para aquellos de nosotros que hemos sido preparados para creer que los sistemas del pensamiento sociológico son conjuntos de doctrina estrechamente enlazados y mutuamente excluyentes. Pero en realidad,... las teorías sociológicas generales son lo suficientemente laxas, internamente diversificadas y traslapadas mutuamente que una *teoría dada de alcance intermedio*, que tiene una medida de confirmación empírica, puede a menudo subsumirse en teorías comprensivas, ellas mismas discrepantes en algunos aspectos (Merton, 1987, p. 60).

Epílogo

La superstición en que fuimos educados conserva su poder sobre nosotros aun cuando llegemos a no creer en ella
 Gotthold Ephraim Lessing (1729-1781)

Superstición. Del latín: superstitio, superstitionis: "estar sobre".

DICCIONARIO DE LA LENGUA ESPAÑOLA (RAE, 1994)

Cada cierto tiempo las supersticiones que gobiernan el pensamiento de las humanidades y las ciencias sociales, sin las cuales no podríamos ejercer el muy necesario y saludable trabajo de pensar, se renuevan con gran ímpetu. En cada uno de esos momentos capturan nuestra imaginación abruptas renovaciones conceptuales que juzgamos un estridente parte aguas en la historia del pensamiento humano. Se trata de ideas iluminadoras (¿o encandiladoras?) que nos parecen indiscutibles, insuperables, definitivas, y de alguna curiosa manera, nos creemos beneficiados por la suerte de haber nacido en esa época justa de la humanidad en la que –por fin- ha tomado consciencia de sí misma, de sus verdaderos problemas, de sus atávicas taras, de sus cercanas soluciones.

Ayer fue “dialéctica”, “imperialismo”, “dependencia”, más o menos por los mismos rumbos donde antes nos atosigaban “estructuras”, “funciones” o los imperativos de la “modernización”, y ahora se imponen el “género”, las “redes”, la omnipresencia de la “complejidad” o la ubicuidad de “lo político”. Y por supuesto, de los conceptos pasamos a los juicios, y de ahí a las acciones más o menos congruentes: en el pasado, nos planteamos la grata tarea de remover los obstáculos que las sociedades “tradicionales” interponían frente a esa marcha triunfal que avanzaba con marcado destino a la modernidad. Luego nos conjuramos para barrer los voraces intereses clasistas que, una vez abolidos por la lucha revolucionaria, inaugurarían el Paraíso en la Tierra. En la actualidad, el desengaño postmoderno ha puesto en caja las utopías, pero como se sobreentiende hoy que “todo es política” (y antes todo eran “intereses económicos”), entonces por todos lados vemos agazapadas las trazas de “el” poder que se nos aparece como el *Deus ex machina* que todo lo abarca, que todo lo hace inteligible, que todo lo explica.

Más allá de sus notorias diferencias, todas estas abigarradas “certezas” tienen algo en común: en su época de esplendorosa gloria son juzgadas como intocables e inamovibles, hasta que emergen problemas intratables con el vocabulario disponible, y entonces debemos apelar a nuevas palabras, a otros decires, a remozadas supersticiones.

Si uno vive lo suficiente, alcanza a ver en carne propia estos pronunciados vaivenes de nuestro saber, estos *corsi* y *ricorsi* –como hubiera dicho el viejo Giambatista Vico- de la historia intelectual. Pero no es necesario vivir mucho para despertar de la modorra dogmática que nos acecha en cada siesta. Si somos capaces de leer a contrapelo, con atención despierta e incredulidad de sospecha, reencontraremos estos zarandeos intelectuales por aquí o por allá, en el pasado más lejano o en la historia reciente, y lo que es más importante: aprenderemos a descubrir en nosotros mismos la machacona reiteración de un habla inauténtica.

Tal vez fue Michel Foucault el autor que mejor retrató –y con mayor ironía se burló- de esas *epistemes* que tanto se constituyen como condición de posibilidad de nuestro conocimiento, como también se interponen a la manera de *obstáculos epistemológicos* contra los que un pensamiento sin ataduras debe confrontar. Heredero en Francia de una rica saga epistemológica - iniciada por Gastón Bachelard y continuada luego por Pierre Bourdieu- el autor parte de un clásico texto de Jorge Luis Borges y nos invita luego a sacudir “todo lo familiar al pensamiento —al nuestro: al que tiene nuestra edad y nuestra geografía—, trastornando todas las superficies ordenadas y todos los planos..., provocando una larga vacilación e inquietud en nuestra práctica milenaria de lo Mismo y lo Otro”. Nos invita en definitiva a practicar el juego fecundo del asombro –una de las más venerables fuentes del saber-, a mirarnos en el espejo exótico de otro pensamiento, y a encarar críticamente los límites del nuestro (Foucault, 1982, p.1).

Por supuesto, no decimos que no haya habido antes, y que no haya ahora, un fondo de razonabilidad en esa ristra de heterogéneas nociones que hemos enumerado al voleo: si no lo hubiera, carecerían de efecto material o simbólico alguno. Pero el problema mayor se produce cuando la mera invocación de esos *tópicos legitimadores*, como nos gusta llamarlos siguiendo la tradición de la retórica clásica o de la moderna teoría de la argumentación, en vez de abrir discusiones, las clausuran; en vez de ser el punto de partida para una indagación, la coronan y le

ponen el punto final antes de haber comenzado la marcha de un serio trabajo de campo; en vez de mejorar nuestras preguntas de investigación, las contestan monóticamente por adelantado, sin que las balas de los “datos” atraviesen su impenetrable y protectora armadura.

Lejos de cualquier visión estática, de un saber cristalizado en un conjunto de fórmulas ortodoxas, rituales, consagradas, en estas páginas tratamos de mostrar un campo de producción teórica atravesado por tensiones y debates, por cuestionamientos y controversias, por acuerdos y conflictos, por apologías y rechazos. Desde las polaridades básicas que estructuran las distintas definiciones de la *acción social*, hasta aquellas que vinculan las dimensiones individuales y colectivas del *orden* y el *cambio social*, ofrecemos un amplio espacio a las diferentes miradas que tensan las relaciones entre el lenguaje teórico, la experiencia de los actores, los debates públicos y la resolución de problemas concretos de nuestra sociedad. Así, el libro ofrece un recorrido, sin duda incompleto, pero introductorio y plural, orientado a acompañar a los estudiantes en un denso itinerario de lecturas comprensivas, de estudios sistemáticos, y de reflexión crítica sobre la teoría social contemporánea.

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 al. (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.
- Bauman, Z. (1997). *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la postmodernidad y los intelectuales*. Bernal: UNQui.
- Benzecry, C., M. Krause e I. A. Reed (comps.) *La teoría social, ahora*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Berlin, I. (1988). *El erizo y la zorra*. Barcelona: Muchnik.
- Blondiaux, L. y I. Sintomer (2004). El imperativo deliberativo, *Estudios Políticos* (Colombia), 24, pp. 95-114.
- Bodei, R. (1995). *Geometría de las pasiones. Miedo, esperanza, felicidad: filosofía y uso político*. México: FCE.
- Borges, J.L. (1977). *El Aleph*. Buenos Aires: Emecé.
- 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. & L. Wacquant ([1992] 2005). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI.

- Bourdieu, P. (2019). *Curso de sociología general. Conceptos fundamentales 1*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Brugué-Torruella, Q. (2014). Políticas públicas: Entre la deliberación y el ejercicio de autoridad, *Cuadernos de Gobierno y Administración Pública*, (1), 1, pp. 37-55.
- Bunge, M. (1969). *La investigación científica*. Barcelona: Ariel.
- Burawoy, M. (2005), Por una sociología pública, *Política y Sociedad*, 2005, (42), Nro. 1, pp. 197-225.
- Camou, A. (2014). Laburar en el Estado. Notas sobre la inserción de jóvenes sociólog@s de la UNLP en diferentes niveles gubernamentales del sector público argentino. *Jornadas de Sociología de la UNLP*.
- Camou, A. (2014a). Revisando las tensiones entre autonomía y regulación: notas sobre las relaciones entre Estado y universidad en la argentina actual. En M. Marquina (Coord.), *Las políticas universitarias entre el planeamiento y la autonomía*. Buenos Aires: UNGS / IEC-CONADU.
- Camou, A; M. Prati y S. Varela (2018). *¿Ya votaste? Experiencias de participación política de jóvenes estudiantes de la UNLP*. La Plata: EDULP. Recuperado de: <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/70650>
- Camou, A. (2020). Los límites de la tolerancia: una lectura borgeana de Avatar. En S. Fuster (Coord.), *Tolerancia y cine*. Rosario: Ciudad Gótica.
- Collins, R. (1995). *Cuatro tradiciones sociológicas*. México DF: UAM.
- Dubet, F. (2011). *La experiencia sociológica*. Barcelona: Gedisa.
- Elster, J. (1997). Una defensa de los mecanismos. En J. Elster, *Economics*. Barcelona: Gedisa.
- Elster, J. (2010). *La explicación del comportamiento social*. México DF: Gedisa.
- Fabiani, JL. (2018). *La sociología tal como se escribe: de Bourdieu a Latour*. Buenos Aires: UNNSAM.
- Foucault, M. (1982). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.
- 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.
- 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.
- Gusfield, J. (2014). *La cultura de los problemas públicos* [1981]. Buenos Aires: Siglo XXI.
- 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.
- Hedström, P. y Swedberg, R. (Eds.) (1998). *Social Mechanisms. An Analytical Approach to Social Theory*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Hedström, P. (2010). La explicación del cambio social: un enfoque analítico. En J. A. Noguera, *Teoría social analítica*. Madrid: CIS.
- Hegel, G.W.F. (1975). *Filosofía del derecho*. México: UNAM.
- Hegel, G.W.F. (1979). *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. México DF: FCE.
- Hirschman, A. O. (1978). *Las pasiones y los intereses*. México: FCE.
- Honneth, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- Jay, M. (2009). *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal*. Buenos Aires: Paidós.
- 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.
- Kundera, M. (1993). *La insoportable levedad del ser*. Barcelona: Tusquets.
- Latour, B. (2012). *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lepenes, W. (1994). *Las tres culturas*. México: FCE.
- Lorenc Valcarce, F. (2005). La sociología de los problemas públicos. Una perspectiva crítica para el estudio de las relaciones entre la sociedad y la política, *Nómadas-Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, Universidad Complutense de Madrid, vol. 12. En línea: <http://www.ucm.es/info/nomadas/>
- Lyotard, JF. (1990). *La condición postmoderna*. México DF: REI.
- Marina, J.A. (1997). *El laberinto sentimental*. Barcelona: Anagrama.
- Marina, J.A. (1998). *La selva del lenguaje*. Barcelona: Anagrama.
- Marina, J.A. y M. López Penas (2000). *Diccionario de los sentimientos*. Barcelona: Anagrama.
- Márquez Murrieta, A. (2011). Hacia una concepción pragmática de los problemas públicos *Acta Sociológica*, 55, pp. 137-166.
- Martuccelli, D. (2006). *Lecciones de sociología del individuo*. Lima: PUCP.
- Martuccelli, Danilo (2013). *Sociologías de la modernidad: itinerario del siglo XX* (1999). Santiago de Chile: Lom.
- Martuccelli, D. (2015). La singularización en las sociedades contemporáneas: claves para su comprensión (entrevista). *Propuesta Educativa*, 24(43), Vol. 1, 99-112.
- Martuccelli, D. (2020). *Introducción heterodoxa a las ciencias sociales*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Marx, K. (1978). *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Pekin: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- Merton, R.K. (1995). *Teoría y estructura sociales*. México: FCE.
- Oakeshott, M. (2000). La voz de la poesía en la conversación de la humanidad, en *El racionalismo en la política y otros ensayos*. México: FCE.
- Pagni, C. (2020) Las dos grandes encrucijadas de Alberto Fernández, *La Nación*, 3-11-2020.
- Picó, J. (2003). *Los años dorados de la sociología (1945-1975)*. Madrid: Alianza.
- Real Academia Española. (1994). *Diccionario de la lengua española*. Madrid: Espasa-Calpe.

- Rabotnikof, N. (2005). *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*. México: IIF-UNAM.
- Schütz, A. (1974). El sentido común y la interpretación científica de la acción humana, en *El problema de la realidad social*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Stacey, J. (2008). Algunas advertencias sobre la práctica de la sociología feminista en la escena pública, *Empiria. Revista de Metodología de las Ciencias Sociales*, (15), pp. 19-36.
- Wallerstein, I. (1999). *El legado de la sociología, la promesa de la ciencia social*. Caracas: Nueva Sociedad.
- Walsh, R.J. (1985). *Obra literaria completa*. México: Siglo XXI.
- 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). *Palabras clave. Un vocabulario de la cultura y la sociedad*. Buenos Aires: Nueva Visión.