

Escenas de una contraposición: sociología crítica de la cultura y sociología cultural de la crítica. Notas para un *modus operandi**

Emiliano Gambarotta
 CONICET e IdIHCS-UNLP/CONICET
 emilianogambarotta@yahoo.com.ar

Este trabajo busca avanzar en una línea de investigación centrada en la contraposición de dos modos de plantearse el interrogante por la crítica al abordar sociológicamente la cultura. Nos referimos, por un lado, a la perspectiva de una sociología crítica de la cultura, para la cual tomaremos como referencia a la teoría de Theodor W. Adorno, en tanto puede considerársela uno de las propuestas más complejas de dicha crítica. Y, por el otro, al enfoque de una sociología cultural de la crítica, arraigada en la contemporánea “sociología pragmática” francesa. Si bien esta última identifica a la “sociología crítica” con la teoría elaborada por Pierre Bourdieu, consideramos aquí que contraponerla con la perspectiva adorniana nos permitirá remarcar las diferencias entre ambas maneras de problematizar lo social. En esta línea, lo que nos interesa aquí no es la mera contraposición entre autores, sino entre modos de producir conocimiento acerca de lo social, de elaborar un conocimiento sociológico en torno a la cultura, lo político y, potencialmente, a la crítica de las lógicas allí detectadas.

Con tal fin, plantaremos un conjunto de tres escenas sucesivas en las que abordaremos la problematización de lo cultural y las objeciones a la “sociología crítica” planteadas por Bruno Latour, Antoine Hennion y Luc Boltanski, a la vez que introduciremos algunos momentos adornianos con vistas a tensionar estos registros. Todo esto con el objetivo de largo aliento, que excede a esta puntual ponencia, de avanzar hacia la elaboración de un *modus operandi* que nos permita, en este inicio del siglo XXI, practicar una sociología crítica.

Bruno Latour o los mediadores como Imperio del Medio

De copernicanas revoluciones

Latour plantea su propuesta conceptual “teoría del actor-red” (TAR) como una “teoría social alternativa”,¹ la cual no sin pretensiones polémicas viene a resolver las limitaciones en que la sociología se ha visto encerrada desde su inicio mismo como disciplina, más específicamente

* Este trabajo se enmarca en el PICT titulado: “La práctica de una sociología crítica de la cultura como problema. En torno al *modus operandi* de una crítica dialéctica a partir de M. Horkheimer, Th. W. Adorno y W. Benjamin”, radicado en el IdIHCS-UNLP/CONICET.

¹ Latour, B., *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*, Buenos Aires, Manantial, 2008, p. 11.

camente, desde que eligió el camino de Durkheim en vez de aquél que señalara Gabriel Tarde. Su propuesta puede comenzar a caracterizarse a partir de dos rasgos de la misma: por un lado, el planteo de la noción de “mediadores” que subyace a su consideración de por qué “nunca fuimos modernos” y, por el otro, la centralidad dada a las “asociaciones”, a cómo éstas ensamblan lo social, lo cual subyace a su rechazo a la –por él denominada– sociología de lo social, que se iniciaría con Durkheim y continuaría hasta Bourdieu.

En relación con el primero de estos rasgos, se destacan un conjunto de categorías que sin funcionar estrictamente como sinónimos remiten al mismo foco problemático, nociones tales como las de “mediación”, “traducción” y “red”. En tanto todas ellas buscan poner en cuestión dicotomías como las de sujeto y objeto, naturaleza y cultura, humanos y no-humanos, micro y macro; al poner el foco no en estos “extremos” sino en el medio, en el cual éstos se conectan y “traducen” unos por otros, en un movimiento que no los deja igual. En efecto, ésta es la diferencia entre mediadores e intermediarios, según la terminología que Latour elabora: “un *intermediario* [...] es lo que transporta significado o fuerza sin transformación”, mientras que “los mediadores transforman, traducen, distorsionan y modifican el significado o los elementos que se supone que deben transportar”.² En última instancia, alude a esa práctica de traducción, por la que una cosa se torna otra, siendo ésta “la fuente de todas las otras incertidumbres que hemos decidido estudiar”.³

En esto ya se evidencia el peso del “giro lingüístico” en su perspectiva, en la utilización de nociones como la de traducción (o performatividad) para aludir a dimensiones básicas de su análisis de lo social, el cual, en última instancia, “se trata de retórica, de estrategia textual, de escritura, de puesta en escena, de semiótica”.⁴ A través de esta lógica sitúa en la base de su cuestionamiento a toda otra perspectiva sobre lo social a ese territorio del medio, al “tejido sin costuras de las naturalezas-culturas”,⁵ o de lo micro-macro,⁶ etcétera. En esta línea plantea su oposición a la modernidad, específicamente a lo que concibe como el trabajo de “purificación” que ésta lleva adelante, produciendo extremos purificados (humanos y no humanos, por ejemplo), y cuya creciente relevancia va en detrimento del trabajo de traducción,⁷ de su mediación que no da lugar a tales extremos. Por eso, “en las extremidades, donde

² *Ibid.*, p. 63.

³ *Ibid.*, p. 63.

⁴ Latour, B., *Nunca fuimos modernos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007, p. 20.

⁵ *Ibid.*, p. 23.

⁶ Cf. Latour, B., “Give Me a Laboratory and I will Raise the World”, en Knorr-Cetina, K., y Mulkau, M. (eds.), *Science observed: perspectives on the social the social study of science*, Londres, Sage, 1983.

⁷ Éstas son las dos modalidades de práctica que él diferencia, “el primer conjunto de prácticas crea, por ‘traducción’, mezclas entre géneros de seres totalmente nuevos, híbridos de naturaleza y de cultura. El segundo, por

reside, según los modernos, el origen de todas las fuerzas, la naturaleza y la sociedad, la universalidad y la localidad, no hay nada salvo las instancias purificadas”.⁸

Pero Latour no considera a su teoría una perspectiva postmoderna, al contrario busca diferenciarse de ellas, planteando que no se trata de dejar atrás a la modernidad (que es a lo que en definitiva alude el prefijo “post”), sino de que “nunca fuimos modernos”, dando un paso hacia atrás –por así decirlo–, hacia una instancia anterior al imperio de tal purificación. Para así situar en el centro a lo que debe estar en el medio: las prácticas de traducción de las cuales la purificación no es, al fin de cuentas, más que una variante. Es decir, puede mantenerse en nuestra consideración “el trabajo de purificación, pero como un caso particular del trabajo de mediación”.⁹ En este marco general, y en base a sus estudios en sociología de la ciencia, se pregunta retóricamente: “¿será entonces en medio de esa línea que une el polo del objeto con el polo del sujeto donde hay que ubicar la práctica de la ciencia? Es un híbrido o una mezcla? ¿Un poquito objeto y un poquito sujeto?”.¹⁰ Son estos híbridos los que le interesan, ese plano que se sitúa en el medio de las extremidades purificadas, que no es otro que el tejido sin costuras de las naturalezas-culturas, frente al cual toda conformación de un ente como natural o como cultural ha de leerse como el resultado de una purificación.

La perspectiva de Latour, entonces, tiene su pilar en la afirmación de que “otro terreno, mucho más vasto, mucho menos polémico, se abrió ante nosotros, el de los mundos no modernos. Es el Imperio del Medio”.¹¹ Indagar ese terreno se torna, entonces, tanto el objetivo central de su teoría como la base a partir de la cual criticar toda otra concepción; ya sea por moderna, o bien por continuar con su lógica de la purificación que pierde de vista a este vasto Imperio del Medio (como acontece incluso con los postmodernos). A partir de esto se evidencia, por un lado, como su perspectiva se basa en plantear una región o terreno más fundamental, sobre el cual hemos de concentrar nuestras miradas: el de los híbridos y sus mediaciones, del cual incluso las prácticas de purificación no son más que un caso particular. Un Imperio del Medio, entonces, a partir del cual llevará adelante su “contrarrevolución copernicana”.

Y, por el otro, como su definición misma de este territorio intermedio, con sus híbridos, choca con su pretensión básica de darle un lugar secundario a los extremos purificados (y con ellos a la Modernidad). Pues para que tales híbridos sean efectivamente tales necesitan reproducir esas instancias purificadas, para así, en la negación de las mismas, constituirse co-

“purificación”, crea dos zonas ontológicas por completo distintas, la de los humanos, por un lado, la de los no humanos, por el otro” (Latour, *Nunca fuimos modernos*, op. cit., p. 28).

⁸ *Ibid.*, p. 179.

⁹ *Ibid.*, p. 196.

¹⁰ *Ibid.*, p. 49.

¹¹ *Ibid.*, p. 79.

mo híbridos; sin extremos no puede haber medio y mucho menos un Imperio del mismo. Sin embargo, ésta no es la postura de Latour al respecto, antes bien, él plantea la necesidad de ignorar estos extremos purificados,¹² al mismo tiempo que necesita ponerlos en juego, en contradicción con su propio argumento. A la vez que demuestra, a su pesar, que aún cuando esta dicotomía sea el producto de un determinado proceso, de una “invención”,¹³ y no un *a priori* (punto con el cual coincidimos), no por ello deja de tener un peso estructurante incluso de aquellas prácticas que buscan rechazarlas. Este movimiento, de una negación que reproduce lo negado a la vez que lo disuelve es, justamente, lo que caracteriza a la reproblematicación de la dialéctica llevada a cabo por Adorno. A la cual podríamos entender como una teoría que se enfoca más en el *movimiento de la mediación* que en los *mediadores* y el *territorio* que éstos conforman. Aun cuando Latour utiliza ocasionalmente la noción de “mediación”, con ella termina refiriéndose siempre a los mediadores, en tanto híbridos, en un gesto que estabiliza el movimiento de los mismos, hasta el punto de fijar su propio territorio como un Imperio del Medio. Por el contrario, el uso que Adorno hace de esta noción tiende justamente a mantener abierto el movimiento de lo conceptual en su relación con lo no-conceptual, sin establecer una nueva oposición entre los extremos y el medio, con la estabilización de los términos que ello conlleva. Antes bien, aprehendiendo como esta lógica se genera en el movimiento de mediación, no reductible a la sola instancia subjetiva o a la objetiva, pero sin dejar de considerar que ambas dejarían de existir en cuanto cesase el movimiento que las niega a la vez que las produce.¹⁴ Podríamos decir que allí donde la teoría de Latour sitúa la *hibridez*, un ente que surge de la mezcla, en la concepción adorniana se plantea la *ambigüedad* entendida como la imagen detenida de la dialéctica, no un ente estabilizado en su mixtura, sino –recurriendo a la metáfora que es lugar común en estos casos– una suerte de fotograma de la película, de instantánea de un movimiento.

Así, la centralidad dada a los mediadores, junto con la detención del movimiento de la mediación, estabilizándolo en un Imperio del Medio, es uno de los pilares sobre los que se erige la teoría propuesta por Latour. Allí se cimienta su propuesta de una “contrarrevolución copernicana”, con la cual pretende enfrentarse a la operación kantiana por la cual se avanza en la purificación de los extremos de sujeto y objeto. Así, su contrarrevolución, plantea un

¹² Así, al discutir los extremos de sistema y actor en la tradición sociológica, sostiene que “sólo cuando se ignora la alternativa entre actor y sistema –nótese que no digo supera, reconcilia o resuelve– puede empezar a aparecer el tema más importante de la sociología” (Latour, *Reensamblar lo social*, op. cit., p. 306).

¹³ *Ibid.*, p. 112.

¹⁴ Cabría extender esta lectura a una contraposición entre la manera en que Latour construye ese tejido de naturalezas-culturas y el modo en que Adorno problematiza la constelación que historia y naturaleza conforman (Adorno, Th. W., “La idea de historia natural”, en *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1991) y Adorno, Th. W., *Dialéctica negativa*, en *Obra completa*, 6, Madrid, Akal, 2005).

deslizamiento de los extremos hacia el centro y hacia abajo que hace girar tanto el objeto como el sujeto en torno a la práctica de los cuasi-objetos y los mediadores. No necesitamos enganchar nuestras explicaciones a esas dos formas puras, el objeto o el sujeto-sociedad, porque son ellas, por el contrario, las que son resultados parciales y purificados de *la práctica central*, única que nos interesa. [...] El imperio del Medio finalmente resulta representado. Naturalezas y sociedades son sus satélites.¹⁵

Ese carácter central de la práctica de los mediadores, de los híbridos o cuasi-objetos, evidencia como el Imperio del Medio no sólo implica una lógica otra a la de la purificación, descuidada por la Modernidad, es también –y más importante aún– una instancia más fundamental, a partir de la cual, en todo caso, se producen los extremos, explicándose así su existencia. Es decir, ahora “la explicación parte de los mediadores y obtiene los extremos a manera de resultados, el trabajo de purificación se convierte en una mediación particular”,¹⁶ por lo que no hay práctica –ni siquiera la de la purificación que se desarrolla contra la hibridez– que escape a su lógica.

Por eso operar la contrarrevolución copernicana implica ubicar “el cuasi-objeto por debajo y a igual distancia de las antiguas cosas-en-sí y los antiguos hombres-entre-ellos”.¹⁷ El Imperio del Medio se ubica espacialmente en el medio (a igual distancia) y más abajo, es más fundamental. Únicamente así puede Latour sostener que “sólo hay naturalezas-culturas”,¹⁸ tornando a la naturaleza o a la cultura fenómenos secundarios, productos de una purificación de esa realidad más fundamental. En definitiva, se trata de una “ontología de los mediadores”.¹⁹ Gesto en el cual se evidencia como esta contrarrevolución no abandona una de las preocupaciones centrales de aquella perspectiva a la que cuestiona: la de alcanzar una suerte de *prima philosophia*, de fundamento último. Repitiéndose así “un *topos* de la tradición occidental entera, de acuerdo con el cual únicamente lo primero o [...] solamente lo no devenido puede ser verdadero”.²⁰ Y a partir de esto podemos plantearnos el interrogante central de nuestra discusión con la teoría de Latour: él se preocupa por señalar como los extremos son derivados (vía purificación) de los cuasi-objetos, pero ¿de dónde se derivan éstos? Claramente no de los extremos, que es *contra* lo que Latour elabora su perspectiva. Puede considerarse que el trabajo de mediación se realiza ya sobre cuasi-objetos (sin partir de extremos puros o de otras entidades), pero entonces sólo habría híbridos, lo cual es justamente nuestro punto: que ellos no parecen ser el producto de la mediación, en todo caso ésta respeta o no contradice esa hibridez intentando purificarlos, pero no por ello los produce. En definitiva, aún con su crítica a la Modernidad, Latour no deja de sostener una de sus más características pretensiones, la de al-

¹⁵ Latour, *Nunca fuimos modernos*, op. cit., p. 118 (las cursivas son mías).

¹⁶ *Ibid.*, p. 117.

¹⁷ *Ibid.*, p. 118.

¹⁸ *Ibid.*, p. 153.

¹⁹ *Ibid.*, p. 128.

²⁰ Adorno, Th. W., *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2003, p. 146.

canzar el fundamento último, improducido, sobre el que se yergue todo lo demás, todo lo “devenido”.

Es justamente tal pretensión la que cuestiona Adorno con su “segunda revolución copernicana”, la imagen de un punto de vista sobre el mundo –incluyendo por supuesto el del sociólogo– que pretenda tal acceso a la realidad última o, lo que no es más que una condición para ello, que se pretenda él mismo como no derivado, como no condicionado por la lógica que estudia. Pues en tal caso su modo de conocer lo social se encuentra condicionado por los procesos que estudia, movilizándolo en el acto en que intenta aprehenderlos conceptualmente, instaurándose así una opacidad (socio-históricamente producida) para ese punto de vista que obtura la posibilidad de aprehender un fundamento último, pues sólo un punto de vista que se pretenda sin sesgos, sin opacidades, podría afirmar el carácter último de tal fundamento.

De allí que Adorno, frente a la centralidad dada por Kant al sujeto constitutivo, sostenga la necesidad de una “segunda revolución copernicana” que no deshaga la primera, pero que no por ello pierda de vista el lugar también constitutivo del objeto. En un movimiento que, entonces, no es ni subjetivista ni objetivista, pero no por ello abandona la dicotomía bajo el argumento de tornarla el resultado (purificado) de una realidad más fundamental: el Imperio del Medio. Por eso para Adorno, “la separación entre sujeto y objeto es real e ilusión. Verdadera porque en el dominio del conocimiento de la separación real acierta a expresar lo escindido de la condición humana, algo que obligadamente ha devenido; falsa, porque no es lícito hipostasiar la separación devenida ni transformarla en invariante”.²¹ Para lo cual es necesario mantener abierto el movimiento de la mediación, sin concebirlo como un punto de llegada, como un territorio o un vasto imperio.

Lo social y su explicación

Otra instancia de la teoría de Latour en la que encontramos una situación análoga a la que acabamos de plantear es su cuestionamiento a la “sociología de lo social” (como él llama a toda la sociología que no sea la suya y la de Tarde, lista exclusiva a la que se podría sumar la etnometodología de Garfinkel) por hacer de lo social una “sustancia” en vez de verlo como lo “ya ensamblado”, que requiere de constantes actos performativos para permanecer así ensamblado. Lo que aquí se cuestiona es que “para los sociólogos de lo social la regla es el orden, mientras que la descomposición, el cambio o la creación son excepciones. Para los sociólogos de las asociaciones, la regla es la actuación y lo que se debe explicar, las excepciones

²¹ *Ibid.*, p. 144.

inquietantes, son cualquier tipo de estabilidad a largo plazo y en una escala mayor”.²² En esta línea, sostiene que lo social no es una instancia que permita explicar otras sino que es justamente aquello que debe ser explicado (como los extremos purificados). Así, aunque parezca paradójico, el interrogante que queda situado en el centro de su teoría es lo que en la tradición sociológico se conoce como la pregunta por el orden, por cómo éste se conforma, se ensambla, y cómo se reproduce su estabilidad en el tiempo. Para dar cuenta de esto resulta clave, según Latour, “seguir a los actores” antes que apelar a estructuras o a teorías que contradigan a aquellas otras teorías que los propios actores tienen sobre sus actos.

Éste es el punto en donde más fuertemente plantea su rechazo de la sociología crítica, en tanto le cuestiona justamente no dar suficiente lugar a los actores, en favor de una centralidad otorgada a lo social. En definitiva, rechaza lo que cabe considerar una suerte de “objetivismo” de la crítica frente al cual “la TAR es simplemente la teoría social que ha tomado la decisión de seguir a los nativos”,²³ el anverso de lo cual es el rechazo tajante a toda apelación a las estructuras²⁴ –a lo “ya ensamblado”– pues esto lleva indefectiblemente a no seguir lo suficiente a los actores, cuando no directamente tornarlos *cultural dopes* (mostrando esto la deuda de su perspectiva con el enfoque garfinkleano). Pero, ¿si sólo hay que seguir a los actores no estaríamos, entonces, cayendo en un extremo purificado, desatendiendo el trabajo de mediación?, ¿no cabría, más bien, indagar actores-estructuras (así como naturalezas-culturas)? o, mejor aún, ¿el movimiento entre actores estructurados y estructuras actuadas (esto es, producidas por los actos)?

Sólo con esa purificación puede Latour dar por cumplida la “primera etapa: lo social ha desaparecido”.²⁵ Sobre esta base plantea que “la tarea consiste en *desplegar* actores como redes de mediaciones, de allí el guión en la palabra compuesta ‘actor-red’”. Pero se trata de unos actores en los cuales lo social-ya-ensamblado no tiene peso alguno, es decir, no hay un peso de la historia, de las tradiciones culturales, de las estructuras sociales y, en última instancia, “de los muertos sobre los vivos” que, de alguna manera, impacte en los performativos actos a través de los cuales se ensamblan asociaciones y se despliegan redes. Aun cuando Latour se cuida en aclarar que “el hecho de que ninguna estructura actúe inconscientemente ‘por debajo’ de cada acto de habla no significa que sea producido de la nada [...]. Significa que la estructura escrita está *relacionada*, conectada, asociada a todos los actos de habla de *algunas*

²² Latour, *Reensamblar lo social*, op. cit., p. 58.

²³ *Ibid.*, p. 94.

²⁴ Así, considera que “la estructura es muy poderosa y sin embargo demasiado débil y remota como para tener eficacia alguna” (*Ibid.*, p. 241).

²⁵ *Ibid.*, p. 156.

maneras que la investigación debe descubrir”.²⁶ Pero esa asociación que establece las redes, que ensambla lo social, nada nos dice de los condicionamientos allí en juego y sobre cómo ello puede limitar, sesgar, obturar algunas relaciones o bien favorecer otras. No hay allí un peso de la historia de esa lengua y sus usos, de ese ensamblado, sobre los actos performativos de los actores, tornando parcial a la perspectiva que sólo se enfoca en seguirlos y, por tanto, a la aprehensión del movimiento a través del cual se ensambla lo social. Pues se deja fuera la inercia de ese movimiento –si se nos permite la metáfora–, la cual no alude únicamente a un estado de reposo sino también a un movimiento que ya posee una dirección propia, cuya inercia –justamente– entraña una resistencia para los intentos de modificar tal dirección, de alterar el curso del movimiento a través del cual se ensambla lo social. El énfasis de Latour en la multiplicidad que los actores generan con sus actos, cuyo complemento es hacer de lo social una excepción a ser explicada, lo lleva (paradójicamente si se quiere) a enfocarse en la cuestión de cómo se produce un orden, cómo se lo ensambla, dejando fuera de foco la problematización de cómo se lo transforma, la pregunta que por antonomasia orienta a la crítica. Así, hay en su teoría una disolución de la dimensión política o, al menos, una aproximación parcial a ella que sólo se preocupa por la tarea de “componer progresivamente el mundo común”,²⁷ sin contar con los elementos conceptuales para plantearse el interrogante por su “descomposición”, pues en última instancia esa desestabilización de lo ensamblado es un dato de la vida social, no una excepción sino una habitualidad que como tal no requiere ser explicada (a diferencia del ensamblaje de lo social).

El desafío que esto nos plantea es, entonces, avanzar en el estudio de cómo los actores constituyen el mundo social pero sin por ello dejar de concebirlos como constituidos por tal mundo. No resignar su potencialidad constituyente, como la de la subjetividad kantiana –para volver a los términos de la “revolución copernicana”–, a la vez que indagamos cómo las instancias objetivas constituyen a esa subjetividad constituyente de tales instancias. Ésta es la preocupación que subyace a la propuesta adorniana de una “primacía del objeto” o, mejor aún, de introducir un movimiento reflexivo sobre el movimiento reflexivo, que no aspira a alcanzar una suerte de transparencia final, antes bien aspira a problematizar los sesgos que esta constitución de lo constituyente introduce a la vez que nos señala cómo la única manera de no introducir este gesto autorreflexivo es instaurar una instancia última, constituyente e *inconstituida*, un creador increado de lo social. Por eso, “el primado del objeto es la *intentio obliqua*

²⁶ *Ibíd.*, p. 254.

²⁷ *Ibíd.*, p. 271.

de la *intentio obliqua*, no la *intentio recta* rediviva, es el correctivo de la reducción subjetiva, no la denegación de una participación subjetiva”.²⁸

En esta línea, consideramos que la teoría de Latour entraña necesariamente, por la manera en que están ensambladas sus categorías y preguntas, una detención de ese mismo movimiento que pretende aprehender. Y en esto su enfrentamiento a la “sociología crítica”, al lugar que –según él– ésta le da a las instancias objetivas y a los actores, tiene un papel central. Todo lo cual vuelve a manifestarse en su concepción de “lo social como un fluido”, por lo cual la sociología habría de tornarse “una ciencia que explicara cómo se sostiene unida la sociedad, en vez de usar la sociedad para explicar otra cosa”.²⁹ Por eso Latour sostiene que “lo social nunca explicó nada; lo social tiene en cambio que ser explicado”,³⁰ pues “la sociedad es la consecuencia de las asociaciones y no su causa”,³¹ lo social no es más que “un movimiento provisorio de nuevas asociaciones”.³² La pregunta, nuevamente, es acerca de cómo se ensambla lo social, cómo se ordena, precaviéndonos de considerar lo ya ensamblado u ordenado como estable. En una lógica que vuelve a conducirnos a esa inestabilidad constitutiva sobre la que se erige esta teoría, única manera de plantearse la necesidad de explicar la estabilidad a la vez que se deja de lado toda pregunta por la producción de la inestabilidad de lo ensamblado, como no sea la referencia a que la traducción, esa “práctica central”, la produce necesariamente. En definitiva, la “sociología de la traducción”³³ por él propuesta fija a la “*alteración como algo inalterable*”,³⁴ y es allí, en ese punto fijo que permite el movimiento de todo lo demás, donde su teoría se detiene. No es que no coincidamos con sus objeciones sobre cómo “lo que se llama ‘explicación social’ se ha vuelto una manera contraproducente de *interrumpir* el movimiento de las asociaciones”,³⁵ antes bien, consideramos que su propia teoría cae bajo una objeción homóloga, al interrumpir el movimiento por el cual lo ya ensamblado condiciona las asociaciones que se producen.

²⁸ Adorno, *Consignas*, op. cit., p. 148. Cabe señalar, sin embargo, que este lugar de la participación subjetiva tiende a verse reducido en la perspectiva de Adorno, sobre todo cuando aborda materiales propios de la “industria cultural”; lo cual no atenta contra este modo de producción de conocimiento como tal sino, en todo caso, contra la manera en que él mismo lo pone en práctica en sus estudios.

²⁹ Latour, *Reensamblar lo social*, op. cit., p. 30.

³⁰ *Ibid.*, p. 142.

³¹ *Ibid.*, p. 334.

³² *Ibid.*, p. 335.

³³ *Ibid.*, p. 155.

³⁴ Adorno, *Dialéctica negativa*, op. cit., p. 329 (las cursivas son mías).

³⁵ Latour, *Reensamblar lo social*, op. cit., pp. 22-23. Si bien esta afirmación de Latour es necesariamente general y, por ello, carente de la fuerza que le daría señalar cómo esto acontece en tal o cual obra de un determinado autor, citando esa obra –tal y como procuramos realizar aquí–, tarea ésta ominosamente ausente en su argumentación (de todas las críticas que le realiza a Bourdieu prácticamente ninguna es acompañada con una cita que permita al lector comprobar que en efecto este último sostiene algo parecido a aquello de lo que Latour lo acusa).

Sin dudas la sociedad tiene que ser explicada –y no hacer de ella una mera fuente de explicaciones–, pero también ha de ser explicado el principio a partir del cual se da esa explicación, sin interrumpir allí el movimiento. Los cuestionamientos de Latour se vuelven así contra su propia teoría, contra la inestabilidad constitutiva en la que ésta se yergue. Esto no sólo implica una limitación de su teoría, análoga a la que le cuestiona a la “sociología de lo social”, sino también –y quizás sobre todo– obtura la posibilidad de que esta perspectiva se interroge por los modos de transformar lo social-ya-ensamblado, pues esto ni siquiera constituye un problema serio, lo excepcional es que esa instancia social se reproduzca. Esta trama conceptual no da lugar para la problematización de una política transformadora de lo existente y, con ello, para su crítica sociológica.

Antoine Hennion o de la desigualdad a la pasión

Latour señala que toma la noción de “mediadores”, central a su sociología de la traducción, de los trabajos sobre música realizados por Antoine Hennion.³⁶ De allí que quepa detenernos brevemente en su perspectiva, en la cual también hallamos esta puesta en juego de los mediadores como una manera de cuestionar la falsedad de las aproximaciones dicotómicas a la música o, en la terminología de Latour, que la problematizan desde un extremo purificado. Sobre esta base cuestiona lo que considera el reduccionismo central al que ha de enfrentarse una sociología de la música: la tendencia a la reducción esteticista de la misma o bien a su reducción sociologicista. Esto es, a hacer de ella un objeto estético, siendo de esta cualidad de donde proviene su potencia e incluso su capacidad negativa sobre el mundo, descuidando así las mediaciones sociales allí actuantes; o bien, su reducción a un producto de las condiciones sociales objetivas, que como tal no da cuenta del vínculo pasional que los melómanos tienen para con ese objeto estético.

En la misma línea, cuestiona el carácter dicotómico de toda otra perspectiva salvo la propia, al sostener que, al estudiarse un gusto musical, “nunca se tiene relación con un sujeto con S mayúscula ni con un objeto con O mayúscula, sino con una procesión heteróclita de mediaciones [...]. Al contrario, nada queda del mundo si uno lo depura para no encontrar en él más que sujetos y objetos, netamente separados”.³⁷ Frente a esto plantea la necesidad de enfocar la investigación en esa “realidad intermediaria plena, por fin liberada de su esclavitud a

³⁶ Sostiene Latour que en su teoría “el hojaldrado de los intermediario es remplazado por cadenas de mediadores, según el modelo propuesto por Antoine Hennion y que está en la base de este ensayo” (Ibíd., p. 117).

³⁷ Hennion, A., *La pasión musical*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 75.

la pareja sujeto-objeto”,³⁸ en aquello que Latour llama el Imperio del Medio. Esta es la lógica común que comparten ambas perspectivas y el núcleo de lo que aquí estamos discutiendo.

En este marco, entonces, Hennion cuestiona a la “no-mediación”, cuya consecuencia es que dispongamos

de todas las obras que haga falta sobre el arte, o sobre la sociedad; y periódicamente tenemos derecho a una fantásica relación entre ambas. No obtendremos un análisis social del arte sino cuando tengamos una teoría social que respete la mediación de los objetos que interpreta —o lo que viene a ser lo mismo—, una teoría estética que sepa en qué sentido el objeto de arte es un mediador.³⁹

En base a esto es que, para “sortear las ‘Escila y Caribdis’ del estetismo (la música sin la sociedad) y el sociologismo (la sociedad sin la música), nos vemos en la exigencia de revisar una exclusión injustificada efectuada por la sociología”:⁴⁰ la de los objetos técnicos, que ocupan en Hennion un lugar análogo al del laboratorio de Pascal en los análisis de Latour.⁴¹ Así, se plantea analizar la constitución de esos “mixtos naturaleza-cultura en lugar del dualismo no mediado de los signos y las cosas”,⁴² pues “no existe por un lado la música, por el otro el público y, entre ambos, los medios a su servicio: todo se desarrolla en cada ocasión en el medio, en un enfrentamiento determinado con los intérpretes, a través de los mediadores materiales concretos”.⁴³

Con lo cual arribamos nuevamente a una concepción de la mediación como aquello que está en el medio, el territorio que conecta las cosas y los signos, conformando una red. A partir de lo cual podemos culminar nuestra comparación con la problematización adorniana de la mediación, para quien ésta no es un territorio intermedio a través del cual se conecta la música con el piano, con los oyentes, etcétera, sino una instancia de un movimiento más amplio, a través del cual la constelación de instancias intervinientes adquieren las determinaciones que las constituyen (con el condicionamiento que esto implica). Es por ello que, en la dialéctica adorniana, incluso la mediación se encuentra mediada, en tanto “la mediación de la inmediatez, [...] determinación de la reflexión, es significativa sólo en relación con lo a ella opuesto, lo inmediato”,⁴⁴ lo cual implica cuestionar a aquella perspectiva que “adoleciendo hasta hoy de una insuficiente autorreflexión, olvidara la mediación en lo mediador”.⁴⁵ Aquí, la mediación no constituye un punto último, no se da lugar a una suerte de ontología de las mediaciones, pero tampoco es una pretendida característica de las cosas mismas o, mejor aún, de

³⁸ *Ibid.*, p. 76.

³⁹ *Ibid.*, p. 106.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 293.

⁴¹ Cf., Latour, *Give Me a...*, op. cit.

⁴² Hennion, *La pasión musical*, op. cit., p. 261.

⁴³ *Ibid.*, p. 19.

⁴⁴ Adorno, *Dialéctica negativa*, op. cit., p. 164.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 168.

lo no-conceptual, sino que la mediación reside en el momento en que ponemos en juego una lógica conceptual para aprehender lo no-conceptual, mediando cada término por su contrario que, a la vez, así adquiere su singularidad (no habría instancia no-conceptual si no fuese por esa mediación con lo conceptual).

Es por todo esto que el movimiento de mediación adorniano no se cierra ni siquiera sobre la propia mediación, de allí el carácter “abierto” con que se suele caracterizar a esta dialéctica, cuyo anverso marca cómo su crítica no se detiene ni siquiera ante sus propios fundamentos.⁴⁶ Sólo si se abandona esta concepción, en favor de una territorialización de la mediación que la instituye como un sustrato más fundamental de la realidad –del cual se derivarían las extremidades propias de las dicotomías–, sólo si no se la concibe como un movimiento de determinación sino como el material para una red entre múltiples actantes, puede Hennion sostener que “está claro que, lejos de interesarse por la mediación, Adorno es el pensador del rechazo de toda mediación”.⁴⁷

Sin embargo, el punto en donde más fuertemente se apoya su cuestionamiento a la sociología crítica reside en cómo ésta al poner

el foco en la condena de la desigualdad cultural nos ha acostumbrado a desechar la descripción apropiada del gusto como proceso activo, que produce algo específico por medio de ciertas técnicas colectivas, ciertos tipos de expertise que pueden estudiarse y enumerarse. La música posibilita el abordaje de esta actividad paradójica, [...] la actividad metódica cuya meta es lograr la pasividad completa: un estado en el que podemos dejarnos llevar por algo, dejar que algo nos eleve. [...] La música nos permite formular una teoría de la pasión.⁴⁸

Ahora bien, frente a semejante planteo cabe preguntarse: esa “descripción apropiada del gusto” ¿cómo aborda el problema de la desigualdad cultural?, ¿o es que no tematiza dicha desigualdad?, o más aún, ¿es que la misma no acontece en nuestras sociedades? Este enfoque de la música permite formular una teoría de la pasión, ¿pero permite elaborar una teoría de la dominación y sus relaciones desigualitarias?, ¿o es que este problema ha de ser dejado completamente de lado? Por supuesto, podría plantearse que son dos maneras distintas de abordar a la música y al gusto por ella, por lo que cada una produciría un conocimiento diferente con respecto a la misma (así como una teoría estética produciría a su vez otro tipo de conocimiento), pero para ello habría que abandonar la pretensión de hacer de éste el único enfoque desde el cual llevar a cabo tal “descripción apropiada del gusto”, paso que Hennion claramente no da. Por el contrario, es sólo sobre esa base que puede erigir sus críticas contra el esteticismo y

⁴⁶ Cf. Gambarotta, E., “Discusiones epistemológicas acerca de la reflexividad en la sociología. Adorno, Bourdieu y una propuesta con base en la teoría crítica reflexiva”, en *Acta sociológica*, Centro de Estudios Sociológicos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México, N° 64, mayo-agosto de 2014.

⁴⁷ Hennion, *La pasión musical*, op. cit., pp. 107-108.

⁴⁸ Hennion, A., “Melómanos: el gusto como performance”, en Benzecry, C. (comp.), *Hacia una nueva sociología cultural*, Bernal, UNQui editorial, 2012, p. 233.

el sociologicismo, que no son distintos enfoques –con distintas preguntas– sobre un mismo material –que se termina de configurar en relación con tales preguntas– sino aproximaciones erradas a la lógica propia de lo musical. No sólo porque no dan cuenta de la mediación (incluyendo a Adorno en este cuestionamiento) sino también porque su interés por lógicas objetivas y, en particular, por cómo éstas condicionan a los actores conduciría indefectiblemente a un reduccionismo para con el gusto de éstos, obturándose así la posibilidad de una teoría de la pasión.

Su rechazo del objetivismo que no es más que la contraparte del subjetivismo que pone en juego, obtura la posibilidad de inscribir a la cultura en su relación con lógicas objetivas (la desigualdad), así como a introducir en su análisis los posible condicionamientos de tales lógicas sobre los gustos de los actores. Vía por la cual Hennion hace de su subjetivismo un punto último a partir del cual explicar el conjunto de los procesos que investiga, perspectiva del actor que a su vez resulta inexplicable, en tanto toda pretensión de dar cuenta de la misma a partir de lógicas objetivas es condenada como reduccionista. En un gesto homólogo al de Latour en relación con lo social y cómo su ensamblaje es lo que debe ser explicado. En ambos casos no sólo se sitúa un punto incondicionado, sino que se deja por fuera de los alcances de la propia perspectiva a la pregunta por la desigualdad.

Luc Boltanski o la crítica como objeto específico

La sociología y las capacidades críticas de los actores

Abordaremos por último la propuesta de una sociología pragmática de la crítica elaborada por Luc Boltanski, en la cual ya se evidencia como la cuestión de la crítica se sitúa en el centro de sus reflexiones, marcando la especial relevancia que tiene para nosotros discutir con su propuesta. Al igual que Hennion y Latour, parte de su teoría se apuntala en un cuestionamiento a lo que denomina la “sociología crítica”, el cual puede resumirse en dos ejes principales: por un lado, la tendencia de dicha sociología a reducir a los actores sociales a *cultural do- pes*, punto que en cierta medida comparte con Hennion. Y, por el otro, la pretensión normativa que esa crítica entraña, la cual conlleva una dificultad de base para lidiar con la pluralidad del mundo social, a la vez que choca con la neutralidad que pretende el discurso sociológico. En efecto, en relación con este último punto, Boltanski sostiene que la sociología crítica se ve ante la exigencia –para sostener su crítica– de “proporcionar un conjunto de puntos de apoyo normativos dotados de un carácter suficientemente autónomo respecto de los *corpus* morales formalizados desde aquellos enfoques religiosos o políticos ya identificados y reivindicados

como tales por distintos grupos específicos”.⁴⁹ Es decir, se aleja de las concepciones normativas puestas en juego por los actores sociales (y aquí “normatividad” tiene un sentido similar al utilizado por Parsons, en su reapropiación de Durkheim), para sostener una que pretende fundarse en sí mismo, esto es, autónoma con respecto a los actores. La sociología crítica, entonces, procede a comparar dichas concepciones normativas con el ideal moral que “vendría a hacer suyo con una cierta ingenuidad para juzgar (y condenar) a la sociedad según es, como si se tratara no de una concepción moral entre otras muchas, sino del ideal moral en sí”.⁵⁰

Se plantea así el problema del fundamento en que se sostiene esa pretensión crítica y, específicamente, cómo atenta contra el pluralismo de orientaciones normativas, al ser todas estas subordinadas a dicho ideal moral. Así, “la relación con el pluralismo y su contrario, el absolutismo, constituye por tanto uno de los escollos que acechan”⁵¹ a la sociología crítica. Objeción ésta habitual (y con la que coincidimos), por la que el punto de vista de la totalidad se torna la vía por la que se fija una orientación político-moral “correcta”, base sobre la cual se define a su vez la “corrección” o “incorrección” de las orientaciones puestas en juego por los actores, dando lugar a una reducción de lo político a lo cognoscitivo.⁵² Esto cristaliza en la oposición planteada por Boltanski entre una “exterioridad compleja” y una “simple”, en la que ésta alude a la ruptura de la inmediatez, de la “verdad primera” del mundo (como fenomenológicamente se la puede denominar), considerada por el autor como propia de toda descripción sociológica de la realidad social que, de esta manera, se distingue del punto de vista del actor. Mientras que aquella remite a la exterioridad producto de dotarse “de los medios precisos para realizar un juicio sobre el valor del orden social que esté siendo objeto de la descripción”.⁵³ Semejante exterioridad compleja, la pretensión crítica que en ella se asienta, conlleva entonces una dificultad para acoger el pluralismo, a la vez que tensiona la pretensión de neutralidad que –según Boltanski– es propia de la descripción sociológica.⁵⁴ En definitiva, estamos ante el problema que surge “de mantener unidas la exigencia de la neutralidad descriptiva (propia de la exterioridad simple) y la búsqueda de toda una serie de puntos de apoyo

⁴⁹ Boltanski, L., *De la crítica*, Madrid, Akal, 2014, p. 20.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 19.

⁵¹ *Ibid.*, p. 82.

⁵² Para un desarrollo de este argumento puede consultarse Gambarotta, E. *Hacia una teoría crítica reflexiva. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno y Pierre Bourdieu*, Buenos Aires, Prometeo, 2014, capítulos 1 y 3.

⁵³ Boltanski, *De la crítica*, op. cit., p. 25.

⁵⁴ “En relación con las descripciones sociológicas que pretenden ser conformes con la vulgata de la neutralidad, las teorías críticas tienen la especificidad de contener toda una serie de juicios críticos sobre el orden social que el analista viene a asumir en su propio nombre, abandonando de ese modo la aspiración a la neutralidad” (*Ibid.*, p. 19).

capaces de abrir la puerta de la crítica (como es el caso de la exterioridad compleja)".⁵⁵ Ésta es una de las tensiones con las que la perspectiva de Boltanski busca lidiar.

La otra problemática se vincula, como hemos adelantado, con la relación entre el conocimiento sociológico y el conocimiento de los actores sociales, la cual también se liga a la relación entre exterioridades que acabamos de plantear. Según Boltanski, toda sociología necesita "un punto de apoyo de carácter más o menos extraterritorial respecto de la sociedad", y esto porque "si la sustancia de su objeto resultara siempre evidente a los ojos de todos sucedería, sencillamente, que las ciencias sociales no tendrían ninguna razón de ser".⁵⁶ Sin esa ruptura de la "verdad primera", de lo que Adorno llama la inmediatez, la sociología no haría más que reiterar el discurso de los actores. El problema que en este marco plantea Boltanski (en línea con lo que hemos visto con Latour y Hennion) es cómo esto puede llevar a una concepción sociológica que reduce la capacidad de los actores, en especial cuando pone su foco en las relaciones de dominación. Pues

para explicar cómo y por qué se ven dominados los actores sin saberlo, la teoría ha de conceder una gran importancia a las *ilusiones* que les ciegan y recurrir al concepto de inconsciente. Una primera consecuencia de ello es que los actores se ven con frecuencia tratados como individuos engañados o aun sujetos a la condición de "*cultural dopes*" [...]. Lo que ocurre, en particular, es que sus facultades críticas se ven subestimadas o ignoradas.⁵⁷

Más allá de lo ajustado de esta etiqueta de *cultural dopes* —que ha hecho carrera para cuestionar, desde una perspectiva más o menos subjetivista, la pregunta por el condicionamiento objetivo de la cultura puesta en juego por los actores—, Boltanski pone con esto el dedo en la llaga, al cuestionar la reducción de los actores, de sus capacidades cognitivas, a una situación en la cual sólo si adoptasen el punto de vista teórico (si "tomasen consciencia") serían capaces de conocer efectivamente su situación.

El extremo de esto es la "pretensión de saber más que los propios actores acerca de las fuentes de su descontento".⁵⁸ Y aun cuando por momentos el énfasis con que Boltanski plantea esto torna caricaturesco su cuestionamiento, no por ello deja de ser válida su objeción contra lo que en la teoría adorniana puede considerarse una pura cosificación de los actores. Si cuando Adorno aborda materiales filosóficos o artísticos (una "alta cultura" si se quiere) encuentra allí una tensión dialéctica entre las potencialidades utópicas y la función ideológica de tales materiales (por usar la terminología de Marcuse), semejante dialéctica se pierde cuando lo que analiza son los productos de la cultura de masas (muy característicamente: el jazz), allí sólo hay una tendencia: la de la cosificación. Surge de aquí el desafío, para una sociología

⁵⁵ *Ibid.*, p. 27.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 25.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 40.

⁵⁸ *Ibid.*, p. 16, nota 6.

crítica de la cultura, de abordar más densamente este último tipo de materiales culturales, y es en este terreno donde, a nuestro entender, reside el aporte clave de la sociología de la crítica elaborada por Boltanski. Se trata, entonces, de introducirnos densamente en ellos que, no obstante, no ha de perder esa exterioridad (incluyendo la simple), es decir, no ha de reducir el conocimiento sociológico a la narración de aquello que resulta evidente para los propios actores sociales, sin ruptura de esa naturalizada “verdad primera”.⁵⁹

A partir de todo esto podemos resumir los dos ejes en torno a los que gira el cuestionamiento de Boltanski a la sociología crítica: por un lado, la tensión que surge de una sociología que acoge el pluralismo sin por ello renunciar a su pretensión de dar un fundamento a un punto de vista crítico y, por el otro, la tensión entre una exterioridad que rompe con las evidencias inmediatas, propias del punto de vista de los actores, sin por ello reducir las capacidades cognitivas de éstos. Ello implica la necesidad de retomar de la sociología crítica “la posibilidad –que le ofrece el apriorismo de la *exterioridad*– de cuestionar la realidad y de proporcionar a los dominados las herramientas necesarias para resistirse” a la dominación, a la vez que lo que se “debería retener del programa pragmático sería, por un lado, la atención que presta a las actividades y a las competencias críticas de los actores y, por otro, el reconocimiento que hace de las expectativas pluralistas”.⁶⁰ Éste es el programa alternativo que plantea la “sociología pragmática de la crítica”.

En resumen,

el problema central de la crítica sociológica es su incapacidad para entender las operaciones críticas emprendidas por los actores. La sociología que quiera estudiar las operaciones críticas performadas por los actores –una sociología de la crítica, tomada como objeto específico– debe entonces abandonar (al menos temporalmente) la postura crítica con el fin de reconocer los principios normativos que subyacen a la actividad crítica de las personas ordinarias. [...] Intentaremos ahora bosquejar el análisis de esta competencia. Nuestra meta es describir el sentido de la justicia de los actores –o, más precisamente, su sentido de la injusticia– y construir modelos de la competencia con la cual los actores tienen que estar dotados con vistas a enfrentar situaciones críticas corrientes.⁶¹

En esto ya se evidencia el camino que él toma para desarrollar su programa: el abordaje de la capacidad crítica de los propios actores (frente a su reducción a *cultural dopes*) para de allí extraer la orientación político-moral (frente a la fundamentación en una idea moral autóno-

⁵⁹ Esto, que parece básico, entraña sin embargo una dura crítica contra una perspectiva como la de Geertz, específicamente contra esa llamativa afirmación, en su trabajo sobre la riña de gallos en Bali, según la cual “los campesinos balineses tienen plena conciencia de todas estas cosas y pueden manifestarlas, por lo menos a un etnógrafo, en aproximadamente los mismos términos en que yo lo he hecho” (Geertz, C., *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2003, p. 362). Tendencia ésta común al enfoque “culturalista”, uno de los predominantes en la actualidad de las ciencias sociales, al respecto véase Gambarotta, E., *Bourdieu y lo político*, Buenos Aires, Prometeo, en prensa, especialmente cap. 3.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 83.

⁶¹ Boltanski, L. y Thévenot, L., “The Sociology of Critical Capacity”, en *European Journal of Social Theory*, Vol. 2, Nº 3, 1999, p. 364.

ma). Por eso se trata de una sociología *de la* crítica, que apunta a modelizar ese sentido de (in)justicia, a través del concepto de “ciudad”, el cual

está imbricado con la cuestión de la justicia. Trata de modelizar el tipo de operaciones a las que se entregan los actores, a lo largo de las disputas que los oponen, cuando se encuentran confrontados a un imperativo de justificación. Esta exigencia de justificación está indisolublemente ligada a la posibilidad de la crítica. La justificación es necesaria tanto para apoyar a la crítica como para contestarla cuando denuncia el carácter injusto de una situación.⁶²

Es decir, Boltanski parte de la idea de que las estructuras y el ejercicio de la dominación “se hallan sometidos, al menos en términos formales, a un conjunto de *exigencias de justificación* que confieren una cierta robustez tanto a su configuración como a su práctica”.⁶³ A partir de lo cual plantea su noción de ciudad como “un modelo de justicia y no una descripción empírica de estados de realidad”.⁶⁴ Estudiar la *gramática* de estas ciudades es, por ende, una de las tareas centrales de la sociología de la crítica por él planteada. Lo cual evidencia cómo aquí también la utilización de nociones provenientes del análisis del discurso ocupa un lugar no menor, en una marca del impacto del “giro lingüístico” en su perspectiva.

Dentro de este sentido de la justicia de los actores, Boltanski se interesa especialmente por lo que denomina el “principio de equivalencia” allí en juego, en tanto cada una de las ciudades “se apoya en un principio de evaluación distinto que, al considerar a los seres bajo una determinada relación [...], permite establecer un orden entre ellos. Este principio recibe el nombre de *principio de equivalencia*”.⁶⁵ A partir del cual puede establecerse el valor o “grandeza” de diferentes objetos y personas dentro de esta ciudad, pero es también apoyándose en el régimen de justificación (que ella es) como resulta posible la crítica llevada a cabo por los actores. De allí que, para Boltanski, justificación y crítica sean indisolubles.

Sin embargo, no hay que dejar de destacar cómo, a partir de aquí, la noción de “crítica” cambia su sentido, ya no alude a una característica del punto de vista sociológico sino a una capacidad de los actores, es decir, alude a las múltiples tomas de posición “que adoptan las personas corrientes que, en el desarrollo de la acción política o en el curso de las disputas de la vida cotidiana, denuncian bien a otras personas, bien la acción de ciertos dispositivos, bien un conjunto de acontecimientos tenidos por injustos en relación con determinadas situaciones o contextos particulares”.⁶⁶ En definitiva, puede considerarse al acto de denunciar una injusticia (deudora de un sentido de justicia que la ciudad modeliza) como la definición mínima de “crítica” planteada por Boltanski. Esto la inscribe en la vida corriente y en situa-

⁶² Boltanski, L. y Chiapello, È., *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2010, p. 64.

⁶³ Boltanski, *De la crítica*, op. cit., p. 14.

⁶⁴ Boltanski y Chiapello, *El nuevo espíritu...*, op. cit., p. 460.

⁶⁵ Boltanski, *De la crítica*, op. cit., p. 54, nota 29.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 22.

ciones ordinarias, generalizando sus alcances, pero a costa de una pérdida de su especificidad, al quedar homologada a todo tipo de reclamo de injusticia.

La contraparte de esto es denominar “metacrítica” a esa pretensión de crítica puesta en juego por un conocimiento sociológico que se erige sobre la extraterritorialidad antes mencionada, entrañando así una ruptura para con las evidencias inmediatas propias del punto de vista de los actores, aun cuando encuentre su apoyo normativo en el sentido de justicia puesto en juego por éstos. Desde esta perspectiva,

la posibilidad metacrítica consistirá por tanto en *aprovechar el punto de vista de los actores*, es decir, en apoyarse en su sentido moral y, más concretamente, en su percepción ordinaria de la justicia, a fin de poner de manifiesto el desajuste existente entre lo que el mundo social es y lo que debiera ser para alcanzar a satisfacer las expectativas morales de las personas. Y es que, en efecto, al adoptar el ángulo de visión del actor, el sociólogo puede contemplar el mundo con ojos normativos, sin que dicha forma de enfocarlo venga orientada ni por sus *a priori* personales [...] ni por la adopción de una filosofía moral sustantiva.⁶⁷

Frente a la reducción de los actores a *cultural dopes*, Boltanski se plantea seguir a los actores (para decirlo con la terminología de Latour). Sin embargo, esto no resuelve el problema del fundamento en que se apoya la crítica, sólo lo reenvía a otra instancia. Pues que los actores sostengan una determinada normatividad, sociológicamente analizable (en línea con la tradición durkheimiano-parsoniana) no torna por ello automáticamente a esa orientación en algo válido. No sólo porque en un contexto de pluralidad, puesto de manifiesto por la coexistencia de diferentes ciudades cada una de ellas con sus principios de equivalencia inconmensurables entre sí, no hay criterio alguno a partir del cual escoger uno de tales principios sobre otros, un dios particular dentro del weberiano politeísmo valorativo. Los actores pueden ponerlos en práctica, con variados conflictos entre diversos principios de equivalencia, pero ¿por qué la metacrítica se apoyaría en uno de ellos en detrimento de otro? (su inconmensurabilidad torna lógicamente imposible apoyarse en más de uno simultáneamente).

Además, el que un principio de equivalencia sea predominante en una ciudad no tiene por qué justificarlo. Para decirlo weberianamente, podemos comprender por qué los actores lo sostienen y orientan su acción en relación con el mismo, pero esto no lo legitima automáticamente para el punto de vista sociológico. En caso contrario tendríamos que asumir, por ejemplo, que el carisma que los actores le reconocen a un determinado líder religioso o guerrero (justificando así su obediencia al mismo y por ende la jerarquización entre ellos) torna au-

⁶⁷ Ibid., p. 58. En la misma línea, Boltanski señala como su “empeño se orientó en un primer momento hacia un esclarecimiento de las posiciones normativas en las que pueden apoyarse los actores, ya sea para proceder a la crítica, ya sea para justificarse ante la misma. No obstante, dicho empeño procedía con la vista puesta en abrir la posibilidad de un proyecto metacrítico susceptible de hallar fundamento en la recopilación y la explicitación de las críticas desarrolladas por aquellos actores que se desenvuelven en las circunstancias propias de la vida cotidiana” (Ibid., p. 49).

tomáticamente legítimas sus órdenes también para el punto de vista sociológico. Establecer tal principio de equivalencia puede ser la apuesta central de la lucha en lo político que llevan a cabo los actores, y en ese sentido una cuestión central para el análisis de la sociedad, pero así como no cabe elevar una orientación normativa como válida porque la sostiene el punto de vista sociológico (en base a su conocimiento de lo social), tampoco tiene por qué elevarse aquella que los actores, a través de sus capacidades cognoscitivas, sostienen. En este punto Boltanski diluye la exterioridad (simple) obtenida al modelizar las ciudades, pues sólo desde una interioridad para con las mismas cabe sostenerlas como fundamento normativo, tornando a la evidencia inmediata de que un determinado acto es justo el pilar en que sostendría su orientación una sociología que, como tal, ya no rompe con semejante inmediatez.

Es frente a esto que consideramos necesario no renunciar a esa exterioridad, a ese momento extraterritorial de la sociología. Con vistas a dar cuenta densa y complejamente del punto de vista que los actores ponen en juego, incluyendo su dimensión político-moral, pero también y quizás sobre todo a problematizar el punto de vista que la propia sociología pone en juego. Arribamos nuevamente a la reflexividad planteada por Adorno, que implica acoger las limitaciones del propio punto de vista, los puntos ciegos del mismo, pero ahora no sólo en términos del impacto de las categorías socialmente establecidas sobre el conocimiento así producido, sino en lo relativo a la orientación política de la propia perspectiva. En definitiva, acogiendo un pluralismo que entraña asumir a la propia orientación política como una entre otras, que impacta en la manera en que urdimos la trama de nuestra sociología, pero sin por ello asentarse en un fundamento cognoscitivo, sea el del conocimiento propiamente sociológico o el de los actores (modelizado por la misma sociología). Se trata no de buscar un nuevo fundamento normativo, sino de abandonar la pretensión del mismo sin por ello dejar a la crítica sin fundamento, antes bien, indagando la posibilidad de elaborar un fundamento no normativo para la misma.⁶⁸

Todo esto no invalida, por supuesto, a la noción de “ciudad” tal y como la plantea Boltanski, sino la pretensión de hacer de ella la instancia en la que cimentar una determinada orientación política en detrimento de otras. Por ello consideramos que tal noción puede brindarnos las herramientas conceptuales para lidiar con la pura cosificación a la que tiende una crítica como la adorniana, pero esto a condición, por un lado, de poner en práctica una reflexividad que se extienda al propio punto de vista sociológico, sin pretender clausurar su movimiento apelando a alguna forma de normatividad (incluida la proveniente de los actores). Y,

⁶⁸ Éste es el problema central estudiado en Gambarotta, *Hacia una teoría...*, op. cit.

por el otro, no perder de vista “el peso de los muertos sobre los vivos”, el condicionamiento histórico y su impacto incluso en la capacidad crítica de los actores –tal como Boltanski la entiende–, específicamente en el sentido de justicia subyacente a dicha crítica. Pues es en la trayectoria social de los agentes que se conforma el mismo y, con él, lo que es apreciado como (in)justo.

La insuperable contradicción hermenéutica

Ahora bien, si la crítica es inseparable de la justificación esto se debe a que, según Boltanski, la tensión entre ambas remite a “una contradicción que se encuentra en cierto modo inscrita en el núcleo mismo de la vida social común, y que conviene abordarla [...] considerando que constituye, en este nivel de análisis, una contradicción insuperable. La llamaremos ‘*contradicción hermenéutica*’”.⁶⁹ Ella es una contradicción entre una semántica estabilizadora de lo instituido y una pragmática que viene a desestabilizar dicha semántica, generando una fragmentación de los significados instituidos. La contradicción hermenéutica entre justificación y crítica puede traducirse, por tanto, en la tensión entre semántica y pragmática, marco en el cual Boltanski sostiene que

resulta difícil concebir un mundo en el que la pragmática viniera a predominar siempre sobre la semántica, dado que esto acabaría generando una infinita fragmentación de los significados, una realidad completamente sumisa a una semántica estabilizada desde posiciones institucionales sería también una realidad en la que la acción se vería abocada a someterse a uno de estos dos desenlaces: bien al consistente en convertirla en un imposible, bien al llamado a condenarla a realizarse mediante la ruptura de los vínculos que la remiten al lenguaje o incluso a cualquier otra forma de semiótica.⁷⁰

Estamos ante una concepción de la crítica como una denuncia de una injusticia que, a su vez, responde al proceso que está en el núcleo mismo de la vida social, a punto tal de resultar insuperable. Así, en tanto es “la contradicción hermenéutica la que viene a abrir una brecha por la que acierta a introducirse la crítica”,⁷¹ ésta, su tensión con la justificación, es tan insuperable como la contradicción hermenéutica. Más aún, esa tensión es la contradicción hermenéutica según Boltanski la define, por lo que la ausencia de una de sus instancias implicaría necesariamente “superarla”.

De allí que se pueda sostener “la necesidad de la crítica”⁷², entendiendo a tal “necesidad” no como su importancia en una determinada coyuntura (lo que Adorno plantea como la importancia de mantener su práctica después de Auschwitz), sino como resultado de la lógica a través de la cual se construye la realidad, con su tensión entre semántica y pragmática. En definitiva, es necesaria porque “la posibilidad de la crítica deriva de una contradicción insita

⁶⁹ Boltanski, *De la crítica*, op. cit., p. 143.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 152.

⁷¹ *Ibid.*, p. 160.

⁷² Tal el título del capítulo IV de *De la crítica*.

en el núcleo mismo de las instituciones, a la que designamos con el nombre de *contradicción hermenéutica*".⁷³ Por lo que la ruptura que ella puede implicar para con lo establecido queda subsumida al funcionamiento corriente y ordinario de la sociedad, asimilado más a la lógica de continuidad y cambio (de larga data en la tradición sociológica) que a implicar una ruptura para con el proceso ordinario de la realidad social. Si es una instancia ínsita a su proceso normal, entonces toda pretensión de hacer de la crítica una negación determinada de lo instituido se ve disuelta.

Ahora bien, Boltanski parece detectar este problema en su propia perspectiva, intentando sortearlo a través del estatus que le otorga al punto de vista de los actores frente a la realidad, específicamente al diferenciar dos registros del mismo: el pragmático y el metapragmático. El primero de ellos alude a esa adhesión tácita que se mantiene con la "verdad primera" del mundo, al cual contraponen el registro metapragmático que entraña un elevado nivel de reflexividad por parte de los actores, y es en este último donde tienen lugar tanto la confirmación como la crítica. Es decir, Boltanski retoma de la tradición fenomenológica la idea schutziana de un mundo no cuestionado (registro pragmático) pero siempre cuestionable (en un registro metapragmático) por parte de los actores.⁷⁴ Así, él denomina "*metapragmáticos* a aquellos momentos –caracterizados por una *elevación del nivel de reflexividad*– en el curso de los cuales la atención de los participantes se desplaza de la tarea a efectuar para volcarse en la cuestión de saber qué *calificación* conviene dar a lo que ocurre".⁷⁵ Llegamos así a un punto nodal y complejo de la trama teórica urdida por Boltanski, pues tal registro y, por ende, la crítica implican la puesta en juego de una cierta exterioridad por parte del actor frente a la situación que está calificando. Pero, como vimos, semejante exterioridad (sea ésta simple o compleja) es propia del punto de vista sociológico, en efecto, si "lo que desanima a la crítica es la dificultad de apartarse de lo que pudiéramos llamar [...] el carácter *seriado* y *viscoso* de lo real",⁷⁶ entonces se torna claro por qué "para que la realidad pueda ser parcialmente despojada de la naturaleza necesaria que reivindica y tratada como si fuera relativamente *arbitraria*, habremos de apoyarnos en esa palanca exterior".⁷⁷ Esa exterioridad, propia del conocimiento sociológico, permite pensar que a esto podría contribuir la metacrítica, pero ¿y la crítica?, ¿su punto de vista está en una interioridad que obtura la posibilidad de apoyarse en esa palanca exterior y, por tanto, la ruptura con esa naturalización de lo social? Si la respuesta es positiva,

⁷³ *Ibid.*, p. 9.

⁷⁴ Cf. Schutz, A., *El problema de la realidad social. Escritos I*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.

⁷⁵ Boltanski, *De la crítica*, op. cit., p. 112.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 74.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 74.

entonces difícilmente se pueda hablar de un registro metapragmático y, consecuentemente, de la capacidad crítica de los actores. Por eso no es extraño que Boltanski sostenga que

la posibilidad de introducir un cierto margen de maniobra en la realidad vendrá a depender también del grado en que los actores alcancen a acceder a un determinado conjunto de dispositivos prácticos y de herramientas cognitivas susceptibles de permitirles vencer su aislamiento [...]. Ahora bien, esas herramientas [...] son necesariamente un conjunto de constructos que adopta a su vez el punto de vista de la totalidad.⁷⁸

Así, en pos de evitar dejar a los actores en una interioridad que no rompería con las naturalizadas evidencias y, como tal, se acercaría peligrosamente a reducir sus capacidades a la situación de *cultural dopes*, él plantea como éstos pueden acceder a unas herramientas cognitivas tales que los sitúen en un punto de vista de la totalidad. Ese mismo punto de vista que le cuestiona a la sociología crítica. En definitiva, este camino conduce a una asimilación de los actores al punto de vista propio de la sociología.

Ésta es la disyuntiva en que queda atrapada la sociología de la crítica de Boltanski, disyuntiva que gira en torno a la exterioridad. En tanto, el punto de vista crítico o bien se posiciona en una cierta extraterritorialidad para romper con la “verdad primera” del mundo, relativizando lo evidente, dando cuenta de la arbitrariedad de lo natural; o bien se mantiene implicado en la inmediatez, en su adhesión tácita a la misma. Por lo que, si Boltanski no le adjudica a los actores el punto de vista propio del sociólogo, perdiéndose así la “razón de ser” de este conocimiento –según vimos al inicio de esta sección– al diluirse su diferencia con el conocimiento de los actores, entonces su sociología de la crítica nos dejaría ante una crítica inmediata, obturando la posibilidad de una crítica *de la inmediatez*,⁷⁹ de esas evidencias naturalizadas a las que tácitamente adhieren los actores. Esto resulta particularmente claro en que, a diferencia del enfoque metacrítico,

los actores sociales cuyas disputas viene a observar el sociólogo son *realistas*. No piden lo imposible. Lo que viene a sostener su sentido de la realidad es el modo en que se apropian de su entorno social. Evalúan el carácter justo o injusto, privilegiado o desfavorecido, de su condición, comparando su vida con la de aquellas personas que les resulta familiares [...]. También pueden cotejar su situación con la de sus padres, o su situación actual con la que hubieran podido tener en una época anterior, etcétera.⁸⁰

Pero aquí la pregunta clave es cómo se construye lo “imposible”, esto es, si ese “realismo” no es deudor de la realidad social instituida semánticamente. Pues de ser así, de estar condicionado socio-históricamente lo que es percibido como posible o imposible, entonces no hay lugar aquí para una crítica (o metacrítica en la terminología de Boltanski) de la realidad social,

⁷⁸ *Ibíd.*, p. 64.

⁷⁹ A menos, por supuesto, que se establezca una diferencia fundamental entre el punto de vista sociológico que, aun cuando aprehende densamente esa “verdad primera”, se orienta a una ruptura para con ella, y el punto de vista de los actores que carecería de semejante capacidad o, en el mejor de los casos, tendría una suerte de exterioridad degradada, metapragmática pero sin llegar a situarse en el punto de vista de la totalidad. Sin embargo, ¿por qué esto no sería reducir a los actores a *cultural dopes*?

⁸⁰ *Ibíd.*, p. 60.

sino sólo para una crítica como un proceso corriente en la institución de la misma, interna a ella e, incluso, necesaria para la misma (en tanto instancia de la contradicción hermenéutica).

Por eso se trata de una crítica inmediata y no de la inmediatez. Frente a lo cual cabe recuperar la concepción adorniana según la cual “es lo posible, nunca lo inmediatamente real, lo que obstruye el paso a la utopía; por eso es por lo que en medio de lo existente aparece como abstracto. [...] Sólo la más extrema lejanía sería la proximidad”. Cuando Boltanski busca evitar esta limitación de su perspectiva termina cayendo en el polo opuesto, al plantear la necesidad de que los actores accedan a las herramientas cognitivas para aprehender la realidad desde el punto de vista de la totalidad (¿toman consciencia?). Estamos, en definitiva, ante el problema que surge de tener una perspectiva que se sitúa o bien en un punto externo o bien en uno interno. Es en este marco que una aproximación dialéctica puede permitirnos sortear estos escollos, en tanto ella nos permite no pedirle

al pensador sino que sepa estar en todo momento en las cosas y fuera de las cosas. El gesto de Münchhausen tirándose de la coleta para salir del pozo se convierte en esquema de todo conocimiento que quiere ser más que comprobación o proyecto. Y aún vienen los filósofos a sueldo y nos reprochan la falta de un punto de vista sólido.⁸¹

Producir un conocimiento sociológico que esté todo el tiempo situado *a la vez* en el interior y en el exterior de los materiales analizados, dando cuenta de su lógica interna y de la potencialidad allí contenida que lleva más allá de esos materiales, especialmente de lo posible dentro de la realidad en que ellos tienen su lugar. Por momentos Boltanski se plantea una perspectiva de esta índole, no casualmente cuando analiza inmanentemente las ciudades en pos de rastrear las potencialidades cuya concreción llevaría más allá de la actual configuración de la realidad. En definitiva, al “tomar en serio la exigencia de justicia contenida en la ciudad y actuar de tal forma que las pruebas correspondientes a tal exigencia se orienten de manera efectiva hacia la justicia”.⁸² Tomarnos en serio la promesa contenida pero no cumplida en esos materiales culturales, para hacer de ella un elemento que tensione la realidad, con vistas a su transformación, a la concreción como posible de esa promesa. En esta dialéctica entre interioridad y exterioridad encontramos una pieza clave de esos fundamentos de la (meta)crítica por los que Boltanski se interroga.

Dos modos de producción

⁸¹ Adorno, Th. W., *Minima Moralia*, Madrid, Taurus, 2001, p. 72.

⁸² Boltanski y Chiapello, *El nuevo espíritu...*, op. cit., p. 488.

A lo largo de este escrito hemos contrapuesto dos maneras distintas de problematizar la cultura o, mejor aún, dos modos diferentes de producir un conocimiento sociológico crítico sobre la misma. Contraposición que podemos resumir a partir de tres ejes centrales, cada uno de los cuales refiere principal pero no exclusivamente a uno de los autores con los que aquí discutimos. Consideramos que en su entrelazamiento articulan una manera de estudiarla que tiende a preponderar en la sociología contemporánea, tendencia que diluye el lugar dado a la crítica de la cultura.

El primero de dichos ejes hace énfasis en la centralidad de poner en juego un análisis de las mediaciones a la hora de abordar la cultura. Pero sin detener el movimiento de las mismas al tornarlas un punto último, una suerte de nueva ontología, como hace Latour al “territorializar” las mediaciones, convirtiéndolas en un Imperio del Medio. El segundo marca la relevancia de dar cuenta del punto de vista de los actores, frente a la tendencia que puede detectarse en la perspectiva adorniana a ver allí una pura cosificación. Sin embargo, este dar cuenta densamente de las perspectivas subjetivas no tiene por qué llevarnos a un abandono del estudio de las lógicas objetivas y, en particular, de su impacto condicionante en tal subjetividad. Tal abandono plantea un cuestionamiento que no avanza hacia una reformulación de la pregunta por la desigualdad cultural, por ejemplo, sino que directamente deja de lado dicha pregunta, fuera de foco, tal y como acontece en el planteo de Hennion.

Finalmente, el tercer eje, nos lleva a adentrarnos en la normatividad movilizada por los actores en su vida cotidiana, aprehendiendo densamente el sentido de (in)justicia allí en juego, con vistas a modelizarlo en aquello que con Boltanski podemos denominar una “ciudad” específica. Pero esto no tiene por qué llevarnos a darle un valor normativo en sí mismo, dando lugar a una suerte de sustancialización de la normatividad de los actores con vistas a concretar el rechazo a las pretensiones de una filosofía moral sustancial. Su validez desde un punto de vista subjetivo, comprensible sociológicamente, no la dota automáticamente de una validez que exceda a esos actores, resultando por tanto central para explicar sus acciones pero no por ello dando un sostén a la orientación política de la crítica sociológica. Y, sobre todo, no tiene que conducirnos a quedarnos en la mera aprehensión interior de esta lógica, en una postura supuestamente realista que pide lo posible, reduciendo así la crítica a una instancia de la construcción de la realidad, insuperable pero que no entraña una ruptura para con sus evidencias naturales (a menos que situemos a los actores en el punto de vista de la totalidad). Una crítica inmediata que, como tal, no aprehende el papel de la mediación en la producción de la realidad, incluidas las relaciones de dominación, es decir, una crítica que puede apreciar el carácter injusto de un determinado salario, pero sin que ello implique un cuestionamiento a la lógi-

ca de la explotación como extracción del plusvalor, pues ésta no se produce inmediatamente sino a través de las mediaciones sociales. Pasar de esta crítica inmediata a una crítica de la inmediatez es, entonces, una tarea de primer orden, para la cual cabe recurrir a algunos elementos de la sociología dialéctica elaborada por Adorno. En este caso, a la dialéctica entre interioridad y exterioridad, haciendo de ella, de su movimiento que se mantiene abierto, uno de los pilares en los que asentar sólidamente un punto de vista crítico. El cual vuelve a tener a la cultura por objeto (a ser “de la” cultura), incluyendo las normatividades allí movilizadas por los actores, pero dando lugar a un gesto reflexivo a través del cual ese punto de vista no se pretende situado en una mera exterioridad a dicha cultura, escapando al condicionamiento por ésta. Dialéctica y reflexividad que dan lugar, en definitiva, a una crítica de la crítica de la cultura. Contribuir a la elaboración de este modo de producir conocimiento sociológico ha sido el objetivo de este trabajo.

Bibliografía

- Adorno, Th. W., “La idea de historia natural”, en *Actualidad de la filosofía*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1991.
- Adorno, Th. W., *Minima Moralia*, Madrid, Taurus, 2001.
- Adorno, Th. W., *Dialéctica negativa*, en *Obra completa*, 6, Madrid, Akal, 2005.
- Adorno, Th. W., *Consignas*, Buenos Aires, Amorrortu editores, 2003.
- Boltanski, L., *De la crítica*, Madrid, Akal, 2014.
- Boltanski, L. y Thévenot, L., “The Sociology of Critical Capacity”, en *European Journal of Social Theory*, Vol. 2, N° 3, 1999, pp. 359-377.
- Boltanski, L. y Chiapello, È., *El nuevo espíritu del capitalismo*, Madrid, Akal, 2010.
- Gambarotta, E. *Hacia una teoría crítica reflexiva. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno y Pierre Bourdieu*, Buenos Aires, Prometeo, 2014.
- Gambarotta, E., “Discusiones epistemológicas acerca de la reflexividad en la sociología. Adorno, Bourdieu y una propuesta con base en la teoría crítica reflexiva”, en *Acta sociológica*, Centro de Estudios Sociológicos, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, México, N° 64, mayo-agosto de 2014.
- Gambarotta, E., *Bourdieu y lo político*, Buenos Aires, Prometeo, en prensa.
- Geertz, C., *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2003.
- Hennion, A., *La pasión musical*, Barcelona, Paidós, 2002.
- Hennion, A., “Gustos musicales: de una sociología de la mediación a una pragmática del gusto”, en *Comunicar. Revista científica de Educomunicación*, n° 34, 2010.
- Hennion, A., “Melómanos: el gusto como performance”, en Benzecry, C. (comp.), *Hacia una nueva sociología cultural*, Bernal, UNQui editorial, 2012.
- Latour, B., “Give Me a Laboratory and I will Raise the World”, en Knorr-Cetina, K., y Mulkau, M. (eds.), *Science observed: perspectives on the social the social study of science*, Londres, Sage, 1983.
- Latour, B., *Nunca fuimos modernos*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.
- Latour, B., *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*, Buenos Aires, Manantial, 2008.
- Schutz, A., *El problema de la realidad social. Escritos I*, Buenos Aires, Amorrortu, 2003.