

AMANDO DE MIGUEL

La sociedad española, 1993-94.**Informe sociológico de la Universidad Complutense**

(Madrid, Alianza Editorial, 1994)

Este informe sociológico constituye en la obra de Amando de Miguel otro eslabón en la extensa saga de sus informes sociológicos sobre la sociedad española, que se inicia con los informes de FOESSA, en el año 1964. Como el autor es el mismo, pudiera pensarse que los actuales repiten estilo y metodología. Lo cual, en cierto sentido, es verdad si lo reducimos a una hábil combinación de datos censales (secundarios) y datos de encuesta (primarios). Esta es la fórmula que Amando de Miguel introdujo en España con sus informes sociológicos, pero que ahora se presenta con la notoria mejora de técnicas de análisis más depuradas, y, sobre todo, con una extensa producción propia sobre aspectos específicos de la sociedad española, que le proporcionan al autor una amplia perspectiva global

—nutrida de estudios monográficos— que enriquecen estos nuevos informes. Pero, como todo hay que decirlo, el autor, desde los tiempos en que era alumno de la Facultad, publicó una antología de textos de don Benito Pérez Galdós, que le proporcionaron una visión de la estructura social de España que han sido su guía en todas sus investigaciones sociológicas, según él mismo confiesa. No es mala guía la de Pérez Galdós, excelente novelista donde los haya, pero también el mejor conocedor de la sociedad española actual, desde sus orígenes en el siglo XIX, que tan mal o nada conocen los españoles, hasta los inicios del siglo XX. Por supuesto, ahora estamos a finales de este siglo, pero muchas de las estructuras del pasado o permanecen o no se pueden explicar y comprender sin rastrear sus

antecedentes. Ahora está de moda la llamada «sociología histórica», pero, desgraciadamente, ni los sociólogos, ni siquiera la mayor parte de la gente que llamamos ilustrada, conoce nuestra propia historia. Sólo sobre el telón de fondo de esa historia —reciente o pasada—, que Amando de Miguel conoce muy bien, se puede pretender analizar la *actualidad*. La «sociología de la actualidad», propuesta en Alemania, primero por René König y después por Ralph Dahrendorf, y los excelentes trabajos de ambos en esa dirección, para algunos sociólogos españoles ha sido recibida en España como «periodismo», en lo que se equivocan porque en la sociología de la actualidad, como cualquier otro campo de la sociología, la cuestión reside en la cantidad científica de lo que se investigue, y no es su aparente semejanza con otros géneros literarios no sociológicos en sus planteamientos.

El libro que criticamos de Amando de Miguel viene precedido de un Prólogo de Francisco Murillo Ferrol, que por su enorme interés no podemos dejar de comentar. El profesor Murillo hace un diagnóstico de las ciencias sociales actuales (y tal vez de las de siempre y para siempre) en que, tratando de resumir la almendra de su argumentación, nos dice que «La visión de la realidad y su *creación* que supone el etnocentrismo (y de la ideología que a veces puede trascenderlo) es impermeable a toda comprobación o demostración empírica. Los hechos, los famosos hechos, se convierten en datos dóciles para la interpretación, condicionada naturalmente por la ideología». Este es un diagnóstico acaso muy radical, pero

del que no escapa mucho de lo que se escribe en sociología y en ciencia política. Sin embargo, Amando de Miguel, consciente de estos mecanismos de *ocultación* de la realidad verdadera, hace esfuerzos, que apenas se notan, por superar esta situación.

La sociedad española de finales de siglo está sometida a un proceso acelerado de cambio; esto se ha convertido —el decirlo— en un tópico. Pero tratar de demostrar qué es lo que cambia y lo que permanece es la tarea que se ha impuesto Amando de Miguel. No es tarea fácil, porque los hechos de la estructura y el cambio están siendo *ideológicamente*, más que ocultados directamente, sustituidos por *representaciones colectivas* (en el sentido del término durkheimiano, como opuesta a la *conciencia colectiva*), que vehiculizadas por los medios de comunicación aparecen como la realidad del momento, y no son sino lo que ahora se llama la *realidad virtual*. Distinguir con este panorama lo que es real de lo que, apareciendo como real no es sino ficción (ficción ideológicamente interesada), es lo que se ha propuesto Amando de Miguel en su libro, según yo lo entiendo.

Pero los hechos cantan y, por ejemplo, en la España oficialmente laica, el dato que más explica y comprende es la variable religiosa: indiferentes (o lo que sea) y creyentes católicos no se comportan de la misma manera (por supuesto, tampoco piensan o creen de la misma manera), y el estudio sistemático de esta variable religiosa real desenmascara la realidad que aparece en los medios, que sólo podemos calificar de ficción interesada. Dicho de otra manera, el laico o descreído

piensa que todos lo son, y, en consecuencia, se cree que tiene derecho a imponer sus criterios (en ocasiones legislativos, es decir, normativos), y esto pertenece a lo que hemos designado como «representación colectiva», que es, según Durkheim, muy cambiante, mientras permanece la «conciencia social», que se ha formado históricamente, y que no se cambia tan fácilmente como se imaginan los medios de comunicación.

Aunque el mismo autor lo ha dicho, esta investigación de Amando de Miguel no es un libro de consulta de datos aislados, porque tiene una trabazón interna de unos datos con otros muy estrecha, y el que aisle un dato de otro puede encontrarse con que ese dato aislado, en su contexto, quiere decir exactamente lo contrario. Y el contexto es el libro entero. Sus grandes epígrafes —Población y salud, Familia y movilidad, Bienestar, alimentación y estilos de vida, Vida cotidiana, Creencias y valores, Problemas sociales, Educación y trabajo, Medios de comunicación, Cultura política, Los mayores, Los mayores en residencias— representan un amplio abanico de aspectos de la realidad española, pero —repito— que no pueden tomarse a placer aisladamente. Cada uno de esos epígrafes es una monografía de por sí, pero que *son capítulos de un libro*, que mucho me temo que sólo algunos especialistas lo vamos a leer entero —el libro tiene 1.063 páginas—.

He empezado en esta recensión con el dato de que este libro pertenece a una saga o serie de estudios similares del mismo autor. Ello significa que el autor tiene una perspectiva temporal

larga, que le permite comparar datos en una serie temporal bastante extensa, para lo que suele ser habitual en las investigaciones sociológicas; normalmente, sólo reflejan un *momento* estructural. Lo que los estudios de Amando de Miguel aportan es un enfoque dinámico, diacrónico, dialéctico, de cambio; en una palabra, que le permiten, como desde una perspectiva privilegiada, observar lo que cambia y lo que permanece, e incluso cómo y cuándo algunas cosas cambian. En el cómo, mi propio punto de vista, es que en la sociedad española se están superponiendo o solapando dos planos —uno tradicional y otro de modernidad— que, de momento, pretenden convivir al mismo tiempo, y eso no es posible, si queremos que la sociedad española funcione como una sociedad moderna. Es enormemente revelador, en este sentido, el epígrafe sobre la Vida cotidiana. Hay que tener en cuenta que fue Amando de Miguel el que introdujo en España el campo de investigación de la «vida cotidiana», hoy bastante generalizado, junto con el estudio de los «estilos de vida». Pero esto —se dice— es «microsociología», no dándose cuenta que la «macrosociología» se nutre, en un porcentaje muy alto para la mayoría de la población, de su vida cotidiana. Y, en este orden de cosas, la valoración que encuentra Amando de Miguel de los aspectos de la vida cotidiana —familia, amigos—, frente a la desvaloración de los aspectos institucionales, es eso lo que refleja, aunque habrá que decir también que los que tienen como fin «movilizar» la opinión pública —especialmente, los partidos políticos, según nuestra

Constitución— o no hacen nada al respecto o lo hacen muy mal.

Siguiendo en los asuntos del párrafo anterior, quisiera ahora hacer referencia al Epílogo de José Luis Pinillos, donde dice: «En ciertas cosas España me parece un país moderno, incluso más que moderno; en otras lo veo aún premoderno, y en algunas me suena a “postmoderno”, si se me permite usar este neologismo que aquí choca tanto, pero que en realidad se inventó el siglo pasado.» Esto es que yo he querido expresar con la idea del solapamiento de lo tradicional y lo moderno en la España actual. Pinillos lo expresa mejor y más amplio que yo.

La presentación del libro es uno de los aspectos que quiero destacar, sobre todo porque facilita la lectura. No se han ahorrado recursos gráficos, resúmenes al margen, tablas de fácil lectura, etc. Es deber anotarse en el haber de Alianza Editorial.

Además, el hecho de que la investigación haya sido apoyada por la Universidad Complutense, y especialmente por su Rector, a través de su Fundación, los honra y dignifica; de otro modo, me temo, la saga dinámica, que antes he destacado, se hubiera

visto interrumpida, y me permito sugerir que, ahora recobrada, no se pierda en el futuro. También hay que destacar el amplio equipo investigador que Amando de Miguel ha sabido organizar; su experiencia desde los tiempos fundacionales de «Data» están también presentes en la obra, porque también son una muestra de continuidad. En realidad, esa «Data» de los orígenes fue el primer equipo investigador sociológico que hubo en España, y rastrear esos orígenes es al mismo tiempo indagar en los orígenes de la investigación sociológica empírica en la España actual. Del equipo actual, yo le debo mucho a Iñaki de Miguel, porque, aparte de la amistad, él me introdujo en la informática, y soy deudor a sus enseñanzas.

En sociología empírica, llena de numerosas e ingeniosas observaciones, donde el dato se encarna en ingenio y talento, Amando de Miguel es el maestro. Y este libro que recensiamos, una obra de madurez, con todo el bagaje anterior que hemos querido ir enumerando en sus rasgos más fundamentales.

José JIMÉNEZ BLANCO

EMMANUEL LIZCANO

Imaginario Colectivo y Creación Matemática**(La construcción social del número, el espacio y lo imposible en China y Grecia)**

(Barcelona, Gedisa, 1993)

Las matemáticas han sido consideradas, tradicionalmente, como un ámbito ajeno e impropio del análisis de las ciencias sociales. Contempladas como un cuerpo de verdades que existen *per se* e independientes a la posesión de su conocimiento, los enunciados matemáticos parecen *persistir* al margen de la vida humana. Hasta hace escaso tiempo, la única disciplina *legitimada* para abordar el estudio de las matemáticas ha sido la filosofía. Una de las asunciones básicas de ésta es la idea de que el conocimiento matemático se fundamenta en el descubrimiento de *hechos objetivamente verdaderos*. Esta afirmación ha sido el tema fundamental de la filosofía de las matemáticas desde Platón hasta nuestros días y su disección ha estado a cargo de tres corrientes teóricas básicas. Por una parte, estarían aquellos que creen que las afirmaciones matemáticas son ciertas en tanto se refieren al mundo *físico* (empiristas). Por otra, aquellos que creen en la existencia de un mundo matemático específico y genuino (el mundo eterno de las formas o las ideas de Platón, y de ahí el sobrenombre de idealistas o platonistas). Y, por último, la escuela intuicionista basada en los trabajos de Kant, según los cuales las afirmaciones matemáticas son ciertas en tanto se refieren a la «forma de nuestra intuición». En cualquier caso, la filosofía de las matemáticas ha mantenido la idea de que éstas descubren *verdades* pertenecientes a

un ámbito *a-social* reducido a unos pocos *iniciados*. Esta visión *restringida* de las matemáticas alejó en su momento (e hizo autoexcluirse, en muchos casos) a los científicos sociales, puesto que, parafraseando a Karl Mannheim, debían considerar a las matemáticas como la representación del dominio de «la verdad como tal».

Sin embargo, desde nuestra perspectiva presente como sociólogos, ¿es la resignación, y de aquí la mera celebración, lo único que nos resta cuando nos enfrentamos con el conocimiento matemático? O, por contra, podemos preguntarnos, por ejemplo —tal como hace David Bloor—, «¿qué puede decir el sociólogo del conocimiento de $2+2=4$?» (*Política y Sociedad*, próxima aparición). Pues bien, salvando la *literalidad* de esta cuestión, en el libro que aquí se presenta, su autor —el profesor Emmanuel Lizcano— intenta dar respuesta a este último reto. En concreto, el objetivo de Lizcano es «indagar hasta qué punto las matemáticas, discurso de la pureza por excelencia, no nacen ya armadas y enteras como Atenea de la cabeza de Zeus; intentar ver cómo emergen contaminadas por las significaciones imaginarias colectivas que laten en la razón común propia de cada época y cada cultura» (p. 13). La afirmación y, por tanto, hipótesis de trabajo de su autor es concluyente: la matemática es un producto cultural y, por ende, es un conocimiento histórico y social. Por este motivo, es perfec-

tamente accesible al análisis de las ciencias sociales (y más en concreto, al examen de la sociología del conocimiento).

Ahora bien, aun siendo esta hipótesis lo más brillante y revolucionario del libro, existen al menos otros dos aspectos que deberían ser considerados con mucha atención. El primero de ellos es, como ya se adelanta en su título, lo peculiar de su tema para ser abordado desde una disciplina como la sociología. La matemática como forma de conocimiento ha recibido especial atención por parte de científicos y filósofos, que han tratado de buscar en ella el espacio puro del pensamiento humano racional por excelencia, preservado de cualquier tipo de contaminación social (esto es, de cualquier *irracionalidad*). Desde el ámbito de las ciencias sociales, los estudios al respecto han sido escasos y en su mayoría rara vez han conseguido romper con las pautas imperantes establecidas por la *filosofía tradicional de las matemáticas*. Por este motivo, es una satisfacción contar dentro de nuestro ámbito académico con una figura como la de Lizcano, que viene investigando desde hace tiempo en un campo tan complejo como el de las matemáticas y cuyos magníficos resultados aquí se presentan. El segundo aspecto a tener en cuenta tiene que ver con la riqueza y el rigor del saber que atesoran las páginas de este libro, que va más allá de lo estrictamente sociológico y de lo puramente matemático. Se puede decir que esta obra es mucho más que un estudio de sociología del conocimiento centrado en el examen de un aspecto concreto de las matemáticas.

Pero vayamos por partes. En primer lugar, ¿por qué tanto interés y enconado esfuerzo en establecer un análisis del hecho matemático desde las ciencias sociales? Vencidos ciertos obstáculos que impedían los análisis del conocimiento científico para las ciencias sociales (gracias a los trabajos iniciales en la sociología del conocimiento científico y su posterior consolidación en los denominados Estudios Sociales de la Ciencia), sólo restaría la disciplina matemática por ser investigada bajo el prisma de las ciencias sociales. En segundo lugar, ¿qué perseguirían los científicos sociales con esta acción? Fundamentalmente, demostrar que la tan pretendida inexistencia de «trazas sociales» en las matemáticas (al igual que en el conocimiento científico) no es tal. Más bien todo lo contrario. El discurso matemático no es un universo cerrado, tautológico y autorreferente al margen de lo social. Al contrario, es un tipo de conocimiento generado y conformado por personas insertas en sociedades, culturas y civilizaciones. Y, por este motivo, los análisis desde las ciencias sociales son tan legítimos como los realizados por la filosofía. Veamos, pues, cómo son desarrolladas las anteriores afirmaciones en el libro en cuestión.

En el primer capítulo del libro se acomete, justamente, toda esta problemática. Las matemáticas, a pesar de ser consideradas legendariamente como un «discurso sagrado» para las ciencias sociales e imposible de ser penetrado por sus análisis, no parecen ni mucho menos *merecerse* tal consideración. La intención de Lizcano en estas primeras páginas es realizar una

reconstrucción del intento de desnaturalización de las matemáticas provocado por los escasos embates de historiadores, sociólogos, antropólogos, etcétera, que han intentado plantear aproximaciones analíticas alternativas a la filosofía-historia *oficialista* de las matemáticas. Sin embargo, por razones diversas, estas descripciones analíticas *alternativas* se han convertido, paradójicamente, en reminiscencias de la propia historia *oficialista* de las matemáticas, o en críticas superfluas a determinados capítulos de esa historia, o en justificar la existencia de ramas del conocimiento humano nomatemático dedicadas a estudiar las matemáticas con los mismos métodos que tratan de desmitificar. Incluso, hasta el intento de erigir una hermenéutica simbólica del discurso matemático ha convergido con los mismos defectos y resistencias que todos los intentos previos en el establecimiento de un asalto a la *fortaleza* del conocimiento matemático.

Es evidente que, a la vista de los vanos intentos anteriores, este trabajo de investigación aspira a convertirse en una muestra notoria de lo que *debería* ser una sociología (del conocimiento) de las matemáticas. Para tal fin, debemos retrotraernos a su Introducción. Como su propio autor advierte, sus deudas teóricas son diversas y abarcan desde la «arqueología del saber» foucaultiana, pasando por los trabajos de Serres sobre la historia de las matemáticas, los desarrollos de Bloor y de su *Programa Fuerte, La decadencia de Occidente*, de Spengler (e inspirada por ésta, *La idea de principio en Leibniz*, de Ortega y Gasset); los conceptos de «imaginario social» y

«magma» en los trabajos sobre matemáticas de Castoriadis (que se acercaría al concepto de *episteme* en Foucault —o, como Lizcano reconoce, al concepto de «modo de pensar» en Ortega—), hasta la ineludible utilización del análisis de texto/discurso (tan empleado dentro de los Estudios Sociales de la Ciencia). Y, por supuesto, no podía faltar el estímulo producido por la «iconoclasta» y tan poco ortodoxa obra wittgensteiniana sobre las matemáticas. En suma, entre todas estas fuentes de inspiración, el profesor Lizcano conforma lo que a él le hubiera gustado titular también como «Una arqueología de las matemáticas» (p. 22) y que nosotros entendemos, de una manera laxa, como una *sociología histórica del conocimiento matemático**.

Con este armazón teórico, Lizcano afronta el estudio del caso en cuestión, esto es, el concepto de *negatividad* y de número negativo en dos culturas tan contrapuestas como la china antigua y la griega clásica. Con sus indagaciones, intenta demostrar la reiterada, pero bastante denostada, hipótesis de que la matemática es un *constructo social*.

A lo largo del segundo capítulo se va desmenuzando el concepto de «negatividad» en la cultura china de la dinastía Han, cuyo posible origen se encontraría en el álgebra *zheng/fu/wu*, resultado de un método de cálculo denominado *fang cheng*. Este método de cálculo se basaba en la manipula-

* Al respecto, véase J. R. BLANCO (1994), «Las Relaciones entre Ciencia y Sociedad: Hacia una Sociología Histórica del Conocimiento Científico», *Política y Sociedad* (en prensa).

ción de unos palillos de colores en un tablero y, además de su estricto empleo en operaciones de cómputo, también se utilizaba, por ejemplo, para consultar el *I Ching*. Esta cuestión confería a este tipo de cálculo una dimensión ciertamente simbólica que, a su vez, tendría una repercusión fundamental en el desarrollo de este método de cálculo en la propia marcha del álgebra. La base filosófica de estas operaciones se fundamenta en el complejo simbólico *yin/yang/dao* (cuya traducción literal respondería a la estructura algebraica *positivo/negativo/cero*). El tablero en cuestión presentaba una disposición que en nuestra cultura occidental se denominaría posteriormente de disposición matricial.

Sin embargo, tanto método como tablero en la *episteme* china presentaban una gran diferencia con respecto a la *episteme* griega. El espacio algebraico chino no tenía demasiado que ver con el espacio extensional aristotélico-euclídeo. La diferencia fundamental es que en la cultura china el tablero respondía a un espacio simbólico, un espacio en el que se confieren significados distintos a sus diferentes lugares que, a su vez, vienen determinados por su mutua relación interna. Es más, como Lizcano apunta, si en Grecia los «principios de identidad» y «no-contradicción» son los determinantes de la construcción de los conceptos matemáticos y de los resultados (admisibles o desechables), en China los criterios de «equivalencia» y de «oposición» son los que así lo establecen (al menos, como matrices preconceptuales) (p. 144).

En el capítulo tercero se aborda la

cuestión matemática en la Grecia clásica y en el posterior período alejandrino de Diofanto. Aquí la hipótesis es, justamente, la contraria a la del capítulo anterior, es decir, no existe un concepto de *negatividad* en la cultura griega, tal como ocurría en la china. Según Lizcano, las razones serían dos. Primera, el modo de pensar griego procede «por abstracción». Y segunda, este modo de pensar parte de «cosas sensibles» (un modo de pensar que opera clasificando la realidad y los saberes sobre ella en una sucesión de géneros y especies, y de esta manera, quedarían incomunicadas aritmética y geometría, como saberes diferenciados de la magnitud discreta y la continua, respectivamente). En el modo de pensar aristotélico-euclídeo es la misma acción, expresada por el mismo verbo (*aphairéō*), la que da lugar a la *diferencia* específica y a la *diferencia* de magnitudes. Se sustraen magnitudes como se abstrae el género de la especie: *separando* donde, necesariamente, había *más*. Para el griego, sustraer es abstraer, dos modos de una misma actividad extractiva. Se trata, pues, de una operación intrínsecamente *positiva*. No puede sustraerse de donde «no hay», como tampoco puede sustraerse *más* de lo que «ya hay». Y la herencia de este paradigma encaminará la indagación occidental sobre la negatividad a plantearse en términos de posibilidad-imposibilidad de sustracción (p. 194).

En el capítulo cuarto, la *oposición* entre la *episteme* china y la griega tendrá su contrapunto en la época alejandrina tardía con el caso de Diofanto. Esta situación vendría a repre-

sentar unas circunstancias teñidas por la inestabilidad y decadencia del ideal matemático aristotélico-euclídeo y por su mestizaje con otras tradiciones matemáticas (egipcia, babilónica, pitagórica, logística). Esta época se constituiría como un paso intermedio hacia la generación de la primera forma occidentalizada de negatividad basada en un juego de oposiciones, que surge de tratar de pensar matemáticamente una «ausencia» que no se deja sustantivar ni en los datos ni en los resultados de los problemas, sino tan sólo en el discurrir de las oposiciones intermedias. Diofanto introdujo lo que se podría considerar como el concepto de negatividad en el término *leîpsis* («falta»-«forma ausente») para los términos negativos y su opuesto *hýparxis* («existencia») para los términos positivos de sus ecuaciones (pp. 236 y ss.).

Con este sucinto resumen se han intentado poner de manifiesto los aspectos básicos de esta obra, que, en último extremo, aspira a poner de manifiesto la diversidad existente entre los imaginarios sociales de culturas tan diferenciadas como la china y la griega, que se plasma, incluso, en formas de conocimiento tan especializadas como lo son las matemáticas. Como el propio Lizcano apunta, «a la postre, las matemáticas hunden sus raíces en los mismos magmas simbólicos en que se alimentan los mitos que aspiraba a desplazar. Cada matemática echa sus raíces en los distintos imaginarios colectivos y se construye al hilo de los conflictos que se desatan entre los varios modos de representar-inventar esa ilusión que cada cultura llama realidad. La desmistifi-

cación de las matemáticas que ha animado estas páginas niega así los nuevos nombres del destino, al tiempo que afirma otros modos posibles de realidad» (p. 268). En último extremo, la influencia de y en las matemáticas es tal que hasta la literatura ha recogido algunos casos de la experiencia social de la matemática, tal como pone de manifiesto Lizcano en un Epílogo con las obras de Musil (*Las tribulaciones del estudiante Törless*) y de Stendahl (*Vida de Henry Brulard*).

Poco resta ya por decir de una obra de este cariz e interés. Tan sólo un par de breves apuntes. En primer lugar, al inicio de esta reseña se hacía una alusión a una interjección de David Bloor sobre las posibilidades de la sociología del conocimiento y de su tratamiento de las matemáticas. Una de las posibles respuestas es, sin duda, esta obra. En segundo lugar, quizá alguien pueda preguntarse *por qué meterse en problemas* como los que Lizcano trata con una temática tan complicada y aparentemente ajena a la sociología. Personalmente, creo que la respuesta ya nos la avanzó Wittgenstein cuando, al preguntarse por qué $2+2=4$, concluía que su importancia radica en que tal enunciado no lo utilizamos como una descripción, sino como una regla. El desarrollo de esta sentencia, de alguna manera, nos corresponde, y de ahí que surjan trabajos sobre este tema como el aquí presentado. En suma, habrá quienes piensen que este libro es una *rareza*, otros pensarán que es demasiado *especializado* y otros que es una obra *descabellada*. Además de todo lo anteriormente reseñado, tan sólo resta

por decirse que éste es un trabajo *inesperado* dentro de nuestro panorama sociológico y que, entre otras muchas cosas, viene a demostrar la capacidad y potencialidad de la socio-

logía (en este caso, del conocimiento) en un momento de supuesta crisis y agonía intelectual.

J. Rubén BLANCO

JAVIER DE LUCAS
El desafío de las fronteras.

Derechos humanos y xenofobia frente a una sociedad plural
(Madrid, Ediciones Temas de Hoy, 1994)

El libro que presentamos está escrito por Javier de Lucas, catedrático de filosofía del derecho y director del Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política de la Universidad de Valencia. Desde 1990 dirige el grupo de estudios sobre Inmigración, Racismo y Minorías, encargado de coordinar los doce informes nacionales de los países miembros de la Comunidad Europea durante 1994 y de realizar, para la Comisión Europea, el informe sobre medidas jurídicas contra el racismo y la xenofobia correspondiente a España. El libro de Javier de Lucas muestra alguna de las claves para poder entender las políticas restrictivas que están tomando la mayoría de los países de la Unión Europea (incluida España) respecto a los inmigrantes, así como de otros temas que no me detendré en esta breve reseña (por ejemplo, los derechos humanos y el pluralismo cultural).

Con estupor y rabia recibo la última resolución que han tomado los ministros de Justicia e Interior de los Doce: la Unión Europea antes de 1996 cerrará las puertas a los trabaja-

dores procedentes de terceros países en busca de un empleo estable. La resolución supone un giro de 180 grados en las políticas seguidas por los Estados más ricos en los que la apelación a la mano de obra extranjera para trabajos particularmente sacrificados ha sido una práctica habitual. En consecuencia, los países de la UE se comprometerán a aplicar la denominada preferencia comunitaria para satisfacer la cobertura de empleos que los diferentes sistemas productivos nacionales puedan generar, si bien los países de la EFTA quedarán homologados a los comunitarios, en virtud de los derechos que les son reconocidos por el Tratado sobre el Espacio Económico Europeo (EEE).

¿Por qué esta discriminación hacia los inmigrantes que huyen de la miseria y el hambre?

El Consejo de la UE, aun reconociendo la contribución de los trabajadores emigrantes al desarrollo económico de sus respectivos países de acogida, constata que actualmente ningún país miembro lleva a cabo una política de inmigración y que, por

motivos sociales y económicos, todos han restringido la posibilidad de una inmigración legal duradera.

Estas son las respuestas oficiales, que distan de ser reales; por el contrario, son interesadas y egoístas por lo que vamos a exponer. Desde un principio, el autor reconoce que no podemos negar la existencia de un progreso real en los derechos humanos. Al menos, la expresión histórica de la idea de justicia tiene una aceptación casi universal. La necesidad del respeto a los derechos humanos se ha trasladado al orden internacional. Así se demuestra en la orientación de la diplomacia practicada, no sólo por los EE.UU., sino también por la Unión Europea (a pesar de todas las sombras, como demuestra el conflicto de la ex Yugoslavia).

Pero uno de los desafíos que van a afectar al cumplimiento de los derechos humanos es el círculo de la miseria. Me refiero concretamente al que divide el Norte del Sur. Los datos, pese a ser conocidos y repetidos, no dejan de tener un dramatismo cruel: 40.000 niños mueren de hambre todos los días a un ritmo que, de seguir así, en el año 2000 habrá supuesto la muerte de 200 millones de personas; todos los años mueren casi 13 millones de niños antes de cumplir los cinco años de edad; la FAO, en el informe correspondiente a su Conferencia anual de 1993, ha destacado cómo los 47 países menos desarrollados registraron un descenso económico espectacular en este año, con una caída de la producción agrícola que en Africa superaba el 6 por 100. El Sur se hace más pobre cada vez, lo que significa que las necesida-

des básicas estarán paulatinamente menos satisfechas en esos países, que representan la abrumadora mayoría de la población del planeta.

«De ese modo, la sentencia para dos terceras partes de los aproximadamente 550.000 seres humanos que nacerán en países pobres durante una semana cualquiera —la próxima, por ejemplo— es la miseria: apenas contarán con una renta equivalente a cien pesetas diarias, no encontrarán trabajo y tres de cada cinco permanecerán en el más absoluto analfabetismo» (pp. 26-27). Por otra parte, los derechos de los ciudadanos que han salido o pretenden salir de esos países hacia Occidente se ven acosados por otros riesgos no menos importantes: ante todo, Europa se repliega y así se desvirtúan mecanismos como el refugio o el asilo —la última esperanza de los desesperados—. Como he reseñado anteriormente, la última resolución de la Unión Europea ha sido la de imposibilitar la contratación de trabajadores de terceros países. Como queda demostrado, la actitud de Europa es la de estrechar el embudo que permita entrar a los inmigrantes en el paraíso de los derechos.

Pero esto no acaba ahí; quienes consiguen acceder de modo estable han de hacer frente a una oleada de xenofobia y racismo, de discriminación y recorte en los derechos de los extranjeros —especialmente los inmigrantes extracomunitarios—. La internacionalización de los derechos humanos aún no ha superado la última barrera para la universalidad: la que todavía distingue, a la hora de los derechos, entre los nacionales y los extranjeros. Hay una limitación de la concep-

ción de los derechos humanos, ligada a la distinción entre hombre y ciudadano en la medida en que está vinculada al modelo de Estado Nacional.

Por una parte, los derechos humanos serían aplicables tanto al hombre como al ciudadano; en cambio, los derechos fundamentales que no son universales se reservarían al que reúne la condición de ciudadano. A través de esta distinción se está favoreciendo la institucionalización de la exclusión: «¿Acaso no es cierto que para establecer los derechos que les son propios a los hombres de una civilización (...) han de quedar al margen de estos derechos los no ciudadanos, es decir, otros hombres? (...) se puede ser más o menos hombre en la medida en que se es más o menos ciudadano y quien no es ciudadano no es un hombre completo. Entre el hombre y el ciudadano existe una cicatriz: el extranjero. ¿Es un hombre completo si no es ciudadano? Si no goza de los derechos de ciudadanía, ¿tiene los derechos del hombre? Si conscientemente se conceden a los extranjeros todos los derechos del ciudadano» (p. 119). Incluso, como afirma Javier de Lucas, las definiciones de extranjero son básicamente negativas: extranjero es quien no es ciudadano, quien no es miembro de la comunidad nacional (o supranacional, como sucede en el artículo 1 del Convenio de Schengen: el extranjero hoy, en la Unión Europea, es el no comunitario).

Estoy de acuerdo con el autor cuando hace la siguiente propuesta para superar la dicotomía entre hombre y ciudadano: «De ahí que tengamos que hablar, aunque sea como idea regulativa (o sencillamente, como utopía), de

la dimensión cosmopolita de la ciudadanía social» (p. 139). El objetivo hoy de la Unión Europea parece ser conseguir la estabilidad social de la población extranjera y alcanzar una estricta adecuación entre las admisiones de inmigrantes y la coyuntura sociolaboral de cada momento, mediante la aplicación de criterios restrictivos. Esta es la «filosofía de Schengen». De todas maneras, el Convenio de Schengen ha recibido críticas como la que representa la Resolución del Parlamento Europeo, de 14 de junio de 1990, respecto al tratamiento del derecho de asilo y del estatuto de refugiado. Incluso el Consejo de Estado holandés (por primera vez) formuló un informe negativo sobre un pacto internacional suscrito ya por su gobierno, precisamente respecto al acuerdo de Schengen, por considerar que el texto está en contradicción con los acuerdos internacionales sobre refugiados. Las políticas restrictivas, como la que llama Javier de Lucas (p. 156) el mensaje de «emergencia social», que consiste en proponer que la presencia de extranjeros quede equiparada a otras «alarmas» o patologías, como la criminalidad o la droga; y de forma que, por ejemplo, el racismo aparezca como un subproducto «con cierto fundamento». En el fondo, se nos dice, se trata de actuar ante un estado de conciencia social que todavía se mueve en el ámbito de la preocupación, pero bordea el rechazo y la pulsión xenófoba y racista. Por consiguiente, y aquí está la falacia, hay que eliminar los factores de riesgo: no se debe acoger a más de los que se puede integrar para mantener el modelo de una sociedad tolerante

ante la diferencia y rechazar a quienes utilizan fraudulentamente instituciones como el asilo. Más adelante me referiré al problema de los refugiados y de los asilados, pero ahora voy a tratar el caso español (siguiendo a Javier de Lucas) y empiezo haciéndome la siguiente pregunta: ¿por qué el incremento del endurecimiento de las políticas restrictivas respecto a la inmigración, al refugio y al asilo, y el recorte de los derechos?

¿Se trata de la consecuencia de la crisis económica, que nos impide ser solidarios no ya con los más lejanos, sino con quienes pretenden entrar en nuestro país? ¿Hemos alcanzado ya el límite de la capacidad de acogida y con estas precauciones en realidad se pone coto a nuevos brotes de xenofobia y racismo y se practica la única solidaridad «posible»? (p. 161).

Los datos nos muestran lo falaz de ciertas «amenazas» que nos quieren presentar para justificar políticas restrictivas ante los inmigrantes. Los extranjeros extracomunitarios en nuestro país representan, en este momento (1993), menos del 0,7 por 100 de la población activa. Si se comparan estos datos con Francia, Alemania o Italia, resultan casi ridículos. España todavía está en la primera fase como país receptor de inmigración. En lo que sí estamos homologados es en la existencia de un porcentaje de inmigración clandestina o irregular. La situación de esta población es dramática; estudios llevados a cabo por Cáritas en España demuestran cómo un 10 por 100 de los niños en edad escolar, hijos de inmigrantes del Tercer Mundo, no está escolarizado; más del 80 por 100 de los trabajado-

res extranjeros por cuenta ajena percibe un sueldo por debajo del salario medio español, ingresos inferiores a 50.000 pesetas. Dentro de este colectivo de inmigrantes del Tercer Mundo, el 35 por 100 se encontraría en situación de «extrema pobreza» y el 50 por 100 serían «pobres» (renta inferior a la media).

«El problema con los derechos de los extranjeros es que no sólo son objeto de exclusión, sino que sufren, aún más que lo sufrieron las clases trabajadoras, un proceso de creciente vulnerabilidad. Esta situación no mejora, precisamente, porque están sometidos no a un sistema de garantías atribuido a los órganos jurisdiccionales ordinarios, sino al poder ejecutivo, a la administración y a la policía. El poder de la administración para apreciar, interpretar y modificar mediante reglamentos y decretos la legislación vigente, conduce a que el derecho de los extranjeros sea, en palabras de Loschak, un “derecho con recortes”» (p. 178).

Por último, me voy a referir al problema del refugio y asilo. Empezaré haciendo una descripción sobre la situación de los refugiados. En 1970, el Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) calculaba el número de refugiados en 2,5 millones; en 1980 había alcanzado los 8 millones, y hoy, en 1994, se calcula en unos 20 millones (19,7), a un ritmo de incremento de casi 10.000 al día. Hay también otro dato importante; en esta década se produce una inversión respecto a la procedencia de esas demandas: si antes los originarios de países del Tercer Mundo suponían el 35 por 100, hoy

superan el 75 por 100. Y otro dato que nos hace pensar: del total de las solicitudes de refugio o asilo, más del 80 por 100 se encuentra en países del Tercer Mundo, mientras que los que recibe Europa no suponen más del 5,5 por 100 del total. Según datos del ACNUR de 1992, Irán cuenta con 4.151.700 (procedentes de Irak y Afganistán), Pakistán con 1.629.000 (en su mayoría de origen afgano), Malawi con 1.058.500 (mozambiqueños) y Sudán casi 800.000 (proceden de Somalia y Etiopía). El primer país occidental es Alemania, con 1.111.800; Francia, con 212.900; Suecia, con 189.000; Suiza, con 136.800, y el Reino Unido, con 112.000. Por tanto, el problema de los refugiados y asilados es un problema que afecta sobre todo al Tercer Mundo. Resulta paradójico cómo el derecho de asilo no tiene como titular a los individuos, no es un derecho subjetivo, sino un derecho propio del Estado ante el que se solicita, que lo ejerce discrecionalmente dentro de unos límites que derivan del propio Derecho Internacional. Algo semejante ocurre con el concepto o estatus de refugiado (p. 215). En 1993, en España, siguiendo la línea trazada por Alemania y Francia, el Congreso de los Diputados somete a trámite el proyecto de ley enviado por el Gobierno para modificar el marco legal anterior. La justificación para hacer este cambio es la necesidad de evitar el uso fraudulento del asilo por parte de quienes son inmigrantes económicos. Es claro que esta ley representa un atraso. «En cualquier caso, la desaparición del derecho de asilo no puede dejar de tener consecuencias

negativas y el problema radicará, sobre todo, en la ausencia de garantías efectivas —hablando de derechos, no hay garantía efectiva si no se proporciona la tutela efectiva, y eso exige la presencia de la instancia jurisdiccional en la tramitación de urgencia a la hora de examinar la solicitud de refugio y, sobre todo, en caso de denegación de la misma...—. Todo ello resulta más difícil de entender si atendemos a las cifras desnudas: en el año 1992 se formularon 7.357 solicitudes de asilo, de las que sólo se admitió el 4 por 100» (p. 225).

Surge otra cuestión que Javier de Lucas plantea de una manera clara y contundente: ¿son tan diversas las necesidades de quien emigra por hambre o por problemas políticos como para justificar consecuencias tan diferentes? Así podríamos seguir profundizando en la temática de este libro; antes de terminar recomiendo vivamente la lectura del libro de Javier de Lucas.

Quisiera terminar transcribiendo una cita de Platón (*Las leyes*) que viene en el libro de Javier: «Respecto a los extranjeros, conviene arraigar en el alma que las relaciones con ellos tienen un carácter particularmente sagrado, porque todas las faltas cometidas por los extranjeros y contra ellos, mucho más que aquellas que se cometen entre ciudadanos, tienen una estrecha dependencia con un dios vengador. En efecto, el extranjero, aislado como está, sin compañeros ni parientes, inspira más piedad a los hombres y a los dioses y de ahí que quien puede vengarlo ponga más empeño en su ayuda y quien puede hacerlo de forma eminente, en cual-

quier ocasión, es el genio o dios de los extranjeros, que forma parte de la corte de Zeus Hospitalario. Por tanto, es necesario que todo hombre, por poco prudente que sea, ponga mucho

cuidado en no cometer falta alguna contra los extranjeros a lo largo de su vida» (p. 177).

Alberto GUTIÉRREZ MARTÍNEZ

PHILIPPE LEJEUNE

El pacto autobiográfico y otros estudios
(Madrid, Megazul Endymion, 1994)

La vasta producción bibliográfica sobre la teoría autobiográfica con la que, a comienzos de los setenta, inició su andadura Philippe Lejeune queda recogida en la selección de textos hecha por Angel G. Lourerio bajo el título *El pacto autobiográfico y otros estudios*. La compilación de los textos, lejos de ser una arbitraria y deshilvanada elección, se rige por los criterios de coherencia discursiva teórica, claridad y complementariedad. La obra, incluida en la colección «La Autobiografía», supone un aporte teórico-metodológico importante, ya que desde mediados de los setenta asistimos, en España, a una explosión autobiográfica antes no conocida. En Francia, la tradición se remonta mucho más atrás, como lo ponen de manifiesto colecciones como «Terra Humaine», englobando relatos de vida y novelas autobiográficas basados en la recogida de datos orales y escritos por equipos de sociólogos, historiadores, psicólogos sociales, lingüistas, etc. La iniciativa de seleccionar textos del autor y publicarlos en un mismo volumen también ha sido seguida en EE.UU. bajo la dirección de Paul J.

Eakin, autor de la introducción del libro que comentamos. La sistematización de la teoría del género autobiográfico, la consideración de la misma como objeto de investigación científico-social y las confidencias de Lejeune, descubriéndose investigador y autobiógrafo al mismo tiempo («he elegido trabajar, como universitario, sobre la autobiografía, porque de forma paralela quería trabajar en mi propia autobiografía», p. 142), introducen, por parte de Paul J. Eakin, al lector en páginas en las que tendrá que interrogar a la Historia (condiciones), a los interlocutores (elementos) y a la producción literaria (texto) para asistir a la creación y funcionamiento del género autobiográfico.

Las tres partes que estructuran la obra: la poética, la crítica y la historia, son el desarrollo paso a paso de una reflexión teórica que, partiendo de la definición de *pacto autobiográfico*, nos proporciona los elementos para reconstruir el proceso de creación y funcionamiento de los géneros entendidos como «fenómenos históricos complejos que sólo existen en el sistema» (cit., p. 296). En las condi-

ciones de producción y reproducción del género literario involucradas en su nacimiento cobran especial relevancia los «horizontes de espera». Término aportado por Jauss que le sirve al autor para ir haciendo la historia de la literatura tradicional, analizando cuáles son los horizontes establecidos o modificados en ese momento y así poder «ir estableciendo poco a poco modelos de funcionamiento de la literatura como sistema» (cit., p. 309). Los *horizontes de espera*, entendidos como la clasificación y normalización (incorporación) por parte del público y de los críticos de lo que se recibe en base a lo ya establecido anteriormente, integran el contenido y la forma de los modelos, así como el alcance social de los mismos. Los modos de lectura que origina la recepción de los textos, las críticas y las creencias que formalizan un género dentro de un amplio campo literario, y el objetivo de establecer leyes de funcionamiento de los sistemas literarios, son los dos ejes centrales de su metodología de investigación. La introducción del lector como agente que propicia y participa, con su lectura crítica y su demanda, *en y del* pacto autobiográfico, lleva al autor a un acercamiento al discurso autobiográfico desde su naturaleza sociológica. Se trata no solamente de analizar el texto o de hacer una fenomenología y ontogénesis del discurso, sino de incorporar el contexto como elemento indispensable en la producción y funcionamiento del género. Las críticas de ser demasiado formalista e idealista al pretender establecer «leyes de funcionamiento» de los sistemas literarios pierden su fuerza si entendemos que

estas leyes son extraídas del análisis social del momento y encuadradas dentro de la relatividad y variabilidad histórica propia del desarrollo cultural. La rigurosidad analítica de su teoría le lleva a sistematizarla en «leyes» o modos de funcionamiento que, sin pretensiones universalistas ni explicaciones totalitarias, den cuenta de la pragmática literaria desde la disciplina sociológica y el estudio de la ideología. En definitiva, con el término de «pacto autobiográfico», considerado como un sistema socialmente construido (y en el que, como tal sistema, se pueden analizar los elementos y su funcionamiento), lo que busca es «simplemente aclarar y describir las posiciones y creencias necesarias para el funcionamiento de este sistema» (cit., p. 141) y no explicaciones causalistas, idealistas o formalistas. El diálogo que entabla con los que lo critican, las reflexiones sobre su teoría y su método, así como los conceptos sobre los que ha venido trabajando, son revisados en el capítulo tercero («El pacto autobiográfico bis»), en el que invita al lector a que, a la luz de las reflexiones críticas, inicie una nueva lectura con los conceptos aportados y ponga en práctica la vigilancia epistemológica necesaria para su comprensión.

La historia de la vida individual y de su personalidad plasmada en la autobiografía que una persona real hace, no es la historia de un «yo» trascendental e intemporal, sino que es una historia de vida construida y determinada culturalmente. El discurso autobiográfico del yo es un discurso estructurado por la clase social, los códigos y las convenciones del len-

guaje; quienes escriben no son individuos autónomos que actuaran cual si de mónadas aisladas se tratara, son contruidos y construyen la realidad de la que participan. Las instancias del yo se expresan en el léxico y en la enunciación a través de juegos gramaticales en los que los distintos puntos de vista sobre la persona se ponen en manos de un tercero con el que se establece un diálogo ficticio o se le convierte en testigo, desdoblándose, distanciándose el yo para ser el otro social. En el segundo capítulo, «La autobiografía en tercera persona», analiza los mecanismos disponibles para hablar de uno mismo pensándose como otro en un tercero. En «Autobiografía, novela y nombre propio» (cap. 4.º), apoyado en las obras de Leiris y Sartre, va un poco más allá en el análisis de quién es ese yo que escribe y que es escrito, desde dónde lo hace y cómo se (*le*) reconoce su individualidad (los principios interpretativos con los que, a través del *habitus* como sistema de disposiciones incorporadas, el individuo valora, percibe y actúa y le sirven para representarse ese mundo con el que se interrelaciona —retomando la teoría del sentido práctico de Bourdieu—). Según Lejeune, las obras de Sartre y Leiris contribuyen a la formalización de la autobiografía porque, además de versionarse (ellos en la historia de vida) originalmente desde la invención de nuevas estructuras de relato, aportan innovando otras técnicas autobiográficas que parten de modelos de explicación y descripción del hombre desde la antropología.

En los capítulos 5.º y 6.º pone en práctica el análisis teórico y la crítica

autobiográfica, trabajando la estructura y la semántica de *Les Mots*, de Sartre, y los relatos de infancia. Los distintos órdenes (cronológico, lógico, temático, dialéctico) de la composición, la dialéctica y la temporalidad, unido a la densidad del relato, son los ejes centrales en la obra de Sartre. Lejeune se detiene en ella por la «función revolucionaria» de la misma. El investigador, su método y su objeto de estudio son hijos de la misma sociedad que analiza; por ello se hace necesaria una labor dialéctica de revisión y análisis, intentando desmarcarse de la ideología contemporánea para comprender mejor su funcionamiento e incorporarla al análisis, criticarse uno mismo y su tarea. Esto es lo que se hizo en *Les Mots*, aun no reconociéndose hasta ahora esta revolucionaria técnica autobiográfica. En los relatos de infancia pone de manifiesto cómo los juegos semánticos (ironías), los intercambios entre la voz del narrador y del personaje (estilos directo e indirecto) y las figuras literarias son artificios que usa el narrador para crear efectos de variedad, verosimilitud, intensidad, coherencia y soltura. Lejeune pone aquí, sobre el tapete, los límites a los que se enfrenta esta técnica y los efectos contrarios que a veces logran. La confusión y la no identificación de los personajes presentan un relato enrevesado en el que esa «voz fabricada» es más forzada que natural; los juegos retrospectivos, con el tiempo, lejos de introducir dinamicidad en el relato, nos llevan a la imprevisibilidad e inestabilidad, a un caos secuencial que supera al lector.

La tercera parte, «Autobiografía, historia y cultura popular», es la que

más interesante puede resultar para la comunidad de sociólogos, antropólogos e historiadores. Partiendo de la premisa que defiende en toda su obra, esto es, los géneros entendidos como fenómenos históricos complejos que no tienen una existencia autónoma en sí, sino que existen en y por el sistema en el que funcionan, la historia literaria se entenderá «en el sentido de la evolución de la literatura en tanto que sistema» (p. 279). El papel del género autobiográfico, en un contexto social estudiado a la luz del sistema literario en su conjunto, nace con algunas pretensiones ilusorias en abstracto que hay que contextualizar en cada momento. Los términos del contrato —identidad, autor, narrador, personaje y sinceridad— crean la ilusión de comunicación de persona a persona con aspiraciones de eternidad. El interlocutor varía con el tiempo y, con él, las condiciones de creación de la obra; toda lectura ha de hacerse reconstruyendo las dimensiones sociotemporales dentro del marco histórico literario, integrando a su vez los análisis de forma y contenido de la misma, evitando —en palabras del autor— las trampas del idealismo intemporal y las del sociologismo puro.

El capítulo octavo («La autobiografía de los que no escriben») es una de las mejores aportaciones al tema. Haciendo un análisis fenomenológico de la situación de entrevista como medio para escribir «autobiografías», plantea la discusión en términos no ya del protagonismo de «quién» es el autor, sino del «qué» es un autor. Del mismo modo, introduce la idea de persona construida en una autobio-

grafía, el cambio en el mito del YO occidental, puesto ahora en boca de los «sin voz», y de las relaciones de poder que se establecen en la entrevista. Las biografías y autobiografías eran efecto y representación de la ideología burguesa de la época, servían para legitimar una posición y un modelo de sociedad. Las verdaderas historias dignas de ser contadas eran sólo las de los héroes de la nobleza y personajes excelsos del mundo de las artes y de la cultura burguesa. Con la aparición de los relatos de vida de campesinos, artesanos, obreros, a partir de *Los hijos de Sánchez* (1963), de Oscar Lewis, la tendencia autobiográfica cambió de rumbo. Otras clases sociales tuvieron la oportunidad de expresarse aun «no teniendo nada que contar»; la explosión autobiográfica de este tipo que surgió en Francia en los años setenta vino de la mano de una serie de cambios políticos y sociales que conmocionaron la ideología social. Los investigadores sociales querían dar cuenta de todo ello cediendo la palabra a los más afectados y separados del sistema. Por tanto, una revisión de cómo se construyó la historia social de este discurso obrero, campesino, artesano, no puede desligarse de la ideología e historia en la que nace. Por otra parte, la «autobiografía compartida» entre quien escribe el relato y quien lo cuenta fluye en unas relaciones de poder entre entrevistador y entrevistado; no sólo son distintas personas, sino posiciones desde las que parten; el narrador tienen que vérselas ante un público que previamente ha pactado la veracidad de lo contado, identifica al personaje con el autor aunque no sean de su

puño y letra, tiene que producir un texto legible y vendible que responda a las expectativas del lector. El entrevistador dirige la entrevista, recoge los datos, los sistematiza y los presenta en un trabajo elaborado que es la autobiografía; el protagonista tiene que confiar en él para que se establezca una comunicación fluida, una empatía entre ambos, una metamorfosis del yo en el que escucha, como si se operara una transferencia en el investigador. Es este papel terapéutico, liberador, de la entrevista que desemboca en una conexión comunicativa sin dirección del entrevistador, el punto culmen deseable para la fluidez y éxito de la misma. Al otro lado, se enfrenta el investigador a una dialéctica constante, a una búsqueda del equilibrio entre su papel como entrevistador —exterior al libro— y como narrador —interior— del mismo. El saber tensar acertadamente esta situación garantizará resultados satisfactorios para uno y otro bando.

Por último, en «Enseñar a la gente a escribir su vida» hace un inventario de las ofertas de aprendizaje propuestas por universidades, gabinetes de psicología e iglesias en países como EE.UU. y Francia. En el mercado de la autobiografía (poco conocido en nuestro país) se ofertan guías para aprender a escribir y manuales de autobiografías e historia familiar;

toda esta orquestación de medios, instituciones y manuales para enseñar a escribir la vida y personalidad de un «yo real» forma parte de un movimiento social en el que se trata de llamar la atención del individuo sobre sí mismo, hacer un recuento pensándose en cómo se ha vivido y el superar las barreras de la escritura, dominando estilos, vocabularios, recreación poética autobiográfica en definitiva, para así, por las propiedades terapéuticas del acto, los conflictos personales salgan a la luz y se solucionen haciendo partícipe al lector en este parto de un yo nuevo y conocido.

El amplio campo de investigación que se abre ante la comunidad científica queda de manifiesto con los interrogantes que el autor va haciendo a lo largo de la obra. Nos inicia en un campo apasionante y nos pasa el relevo para contestar a todas ellas. La prolijidad de la obra, frescura del discurso, rigurosidad analítica y reflexiones críticas con sus interlocutores y consigo mismo hacen de este libro un deleite de lectura que, lejos de apoltronarnos con convicciones tajantemente asentadas, presenta provocadores medios para «hacernos salir de la evidencia opaca del presente» (p. 436), nos incita a cuestionar métodos y teorías sociales y nos ilumina en nuestra tarea como investigadores sociales.

Susana CASTILLO RODRÍGUEZ

WENDY O'CONGHAILE y EBERHARD KÖHLER (eds.)

The Changing Use of Time

(Luxembourg, Office for Official Publications of the European Communities, 1991)

En este compendio de artículos, la *European Foundation for the Improvement of Living and Working Conditions* hace público su esfuerzo en recoger los datos sobre los presupuestos temporales de los ciudadanos de distintos países y para diversos períodos de tiempo. E intenta demostrar las posibilidades que ofrece disponer de un archivo multinacional de datos sobre presupuestos temporales.

El primer artículo, firmado por Jonathan Gershuny, viene a subrayar la relevancia de los presupuestos temporales en las ciencias sociales, ya que permiten describir y planificar toda la extensión de las actividades humanas. Los presupuestos temporales se consiguen mediante la técnica del diario de tiempo, que requiere, por parte de los encuestados, mantener un diario que describa la secuencia exacta de las actividades, indicando el inicio y el fin.

Prosigue el autor relatando una breve historia de los presupuestos temporales. A continuación hace referencia a la construcción de un archivo de datos multinacionales, a su codificación y a la adecuada elección metodológica.

Para concluir, Gershuny mantiene una interesante hipótesis sobre cómo, en el caso de los hombres, a mayor renta *per capita*, menor es el tiempo dedicado a trabajo remunerado. En el caso de las mujeres, la explicación es mucho más compleja. Las mujeres de los países del Este, con una tradicional alta tasa de participación en el trabajo remunerado, le dedican me-

nos tiempo, pero en los países ricos de Europa occidental y Norteamérica se observa que, a mayor riqueza, más tiempo dedica la mujer al trabajo remunerado. Simple consecuencia de la mayor participación de la mujer en el mercado laboral, que empezó en Europa después de la Segunda Guerra Mundial.

Otras hipótesis giran en torno al trabajo doméstico, esto es, si un país es más rico, menos trabajo doméstico realizarán las mujeres. Y también, si más rico es un país, más trabajo doméstico realizarán los hombres.

El artículo de Susan Lingsom está relacionado con los cambios recientes en el comportamiento de los distintos grupos de edad en países como Dinamarca, EE.UU., Noruega, Canadá y Reino Unido. Para ello, elige los grupos de entre 20-29 años, 40-49 años y 60-64 años, grupos que representan etapas de transición en el rol laboral y en el rol familiar.

Comparando los cambios producidos en los distintos grupos de edad se puede aprehender la compleja relación entre edad y cambio social. Así, distingue entre dos tipos de cambio en el uso del tiempo. Por un lado, los cambios causados por los cambios producidos en la composición de la población respecto al *status* de empleo, familiar, etc., y que llama cambio estructural. Y, por otro lado, el cambio causado por nuevos modelos de comportamiento, y que llama cambio comportamental.

Para llegar a esta descomposición, se efectúa el siguiente procedimiento. Se estandarizan las muestras respecto a su composición estructural y se calculan los nuevos promedios del uso del tiempo, teniendo en cuenta que las tasas de empleo y la composición familiar son las mismas en el segundo estudio que en el primero. Comparando los cambios observados y los cambios que resultan después de la estandarización de la composición estructural de las muestras, se puede estimar cómo de grande es el efecto tanto de los cambios estructurales como comportamentales que se han producido en el uso del tiempo.

Para el grupo entre 20 y 29 años, los hombres aplazan la entrada en el mercado de trabajo, disminuyendo el tiempo empleado en el trabajo remunerado. Las mujeres, por el contrario, incrementan el tiempo pasado en el trabajo remunerado. En gran medida, esto es el resultado del crecimiento de los DINKS (*Dual Income, No Kids*) en algunos países. En cuanto al trabajo doméstico, los hombres tienden a usar más tiempo, a diferencia de la mujer, que utiliza menos. El tiempo libre de los hombres desciende para Dinamarca y el Reino Unido y aumenta para el resto de los países. Para las mujeres, el tiempo libre aumenta en todos los países menos para Dinamarca, que desciende ligeramente.

Para el grupo de edad comprendido entre 40 y 49 años, decrece el trabajo remunerado para los hombres en Dinamarca, Canadá y Reino Unido. Para las mujeres, el trabajo remunerado aumenta excepto para EE.UU. y Reino Unido. El tiempo de trabajo

doméstico de las mujeres decae para Dinamarca, Canadá y Noruega. Para los hombres, el trabajo doméstico crece en Dinamarca y en el Reino Unido.

En el grupo de entre 60 y 64 años, el tiempo dedicado al trabajo remunerado decrece para los hombres en los cinco países. Para las mujeres, decrece el trabajo remunerado sólo en EE.UU. En cuanto al tiempo empleado en el trabajo doméstico, se ha incrementado para los hombres en los países donde el tiempo de trabajo remunerado ha decrecido. Siendo Canadá una excepción, ya que el trabajo doméstico no se incrementa a pesar del declive sufrido en el trabajo remunerado.

Concluye la autora afirmando que las diferencias de género en el trabajo doméstico decrecen en Dinamarca, EE.UU. y Reino Unido, y siguen estables en Canadá y Noruega.

El artículo de Andrew S. Harvey trata del uso del tiempo de las personas en paro. Pasa revista a las principales aportaciones que se han producido en los últimos años, como consecuencia del amplio y creciente número de estudios sobre el cambiante uso del tiempo a nivel nacional y entre distintos países. De las investigaciones que él mismo realiza, resulta cierto declive general en el trabajo remunerado para los hombres y en el trabajo doméstico para las mujeres. Esto ha ocurrido al mismo tiempo que se produce un incremento en el trabajo remunerado de las mujeres y en el trabajo doméstico de los hombres.

Descubre igualmente que, para los desempleados, el trabajo doméstico

ha decaído unos treinta minutos por década. El tiempo para la educación, así como el ocio, se han incrementado; sin embargo, el tiempo dedicado a la comida se ha reducido.

Con la utilización del Análisis de Clasificación Múltiple, controla los efectos de las distintas variables simultáneamente, de forma que empleo, sexo y *status* familiar surgen como variables que juegan un importante papel en la configuración de la asignación temporal. También el día de la semana en que se mantiene el diario es una importante variable interviniente.

En su artículo, John P. Robinson destaca el tiempo como un importante indicador del bienestar de la gente, que utiliza para llevar a cabo un análisis comparativo entre siete países industriales durante el período 1961-1985. Para realizar la comparación cuida meticulosamente las posibles diferencias metodológicas que se pueden producir entre los distintos estudios, destacando la idoneidad de los diarios de tiempo.

Los resultados a los que llega muestran, por lo general, que los hombres disponen de más tiempo libre que las mujeres. Destaca también la relación curvilínea que existe entre edad y tiempo libre. Predominando el ver la televisión. En algunos países, el incremento del tiempo libre ha sido arrancado al tiempo de las comidas o al tiempo de dormir. Pero estas ganancias en tiempo libre no se distribuyen homogéneamente entre los días de entre semana, sábados y domingos.

El artículo de Jonathan Gershuny y John P. Robinson trata de la clásica división del trabajo en el hogar, desde

una perspectiva multinacional. Se pasa revista a las explicaciones normativa y tecnológica de por qué las mujeres dedican tanto tiempo al trabajo doméstico. Y se formulan algunas consideraciones sobre la validez del diario tiempo como instrumento de recogida de los datos para los presupuestos temporales.

Para profundizar en el análisis, se utiliza igualmente el cambio estructural y el cambio comportamental. De todo ello surge un claro modelo en el que las mujeres emplean menos tiempo en el trabajo doméstico, mientras que los hombres usan más tiempo, aunque el tiempo absoluto del trabajo doméstico del hombre queda bien por debajo del de las mujeres.

Realizar un trabajo remunerado y cuidar de un hijo tienen un efecto sustancial en la asignación de tiempo al trabajo doméstico. La educación y otros factores de clase social tienen un efecto menor.

El artículo de Caroline Roy subraya el interés que ha surgido en cierto número de países por las encuestas de presupuestos temporales, instrumento privilegiado para una primera aproximación de la producción de los hogares. El resultado de las investigaciones realizadas sobre las encuestas de 1975 y 1985 de Francia permite afirmar que se dispone de más tiempo libre, se dedica menos tiempo al trabajo profesional, el trabajo doméstico y las necesidades fisiológicas no sufren grandes cambios, y las comidas se acortan.

En cuanto al tiempo libre, el aumento se centra especialmente en la televisión, luego en los deportes y en frecuentar los espectáculos y, finalmente, en los juegos.

De todo ello podemos pronosticar que si se sabe de una persona si es un hombre o una mujer, su edad y si ejerce o no una actividad profesional, se pueden prever los grandes trazos de

su empleo del tiempo. Los ingresos, la categoría social y los diplomas tienen una influencia secundaria sobre la organización de la vida cotidiana.

Eduardo V. RALDÚA MARTÍN

ALAIN TOURAINE

Crítica de la modernidad

(Madrid, Ediciones Temas de Hoy, 1993 —ed. original: Fayard, 1992—)

Otrora fuimos dobles: cuerpo y alma, razón y pasión, objeto y sujeto. Pero la modernidad sustituyó el dualismo de raíz cristiana por un monismo que ha entronizado el primer polo de las anteriores dicotomías. Según el relato de Touraine, la senda de la racionalización conduce a la jaula de hierro y a los totalitarismos del siglo XX. En el camino, la sensibilidad humana y el pensamiento social resultan mutilados.

Esta es la historia que Touraine narra en este libro, cuyas dos primeras partes, «la modernidad triunfante» y «la modernidad en crisis», constituyen una «historia de las ideas morales» de los últimos cuatro siglos. No es tímida la empresa. Ni humilde el estilo, parco en referencias (al punto que uno se pregunta a menudo a qué pensador, escuela o polémica se refiere el autor) y absolutamente carente de notas. La hipótesis es la siguiente: la modernidad se ha identificado con el avance de la razón, la conquista de la naturaleza y el triunfo de la ciencia, esto es, con el progreso y la modernización. Asociada a la destrucción de la tradición y ligada a la seculariza-

ción, la modernidad se definió sobre todo de forma negativa, como crítica al pasado. Pero, en su camino, perdió su dimensión creativa y liberadora, así como su contenido positivo. Perdió nada menos que a su protagonista, el sujeto. Es hora de rastrear sus orígenes y de recuperarlos. Conviene, además, deshacerse de viejos esquemas sociológicos —del tipo *Gemeinschaft/Gesellschaft*— para entender mejor nuestros días. Al intento de definición del sujeto y a la necesidad de entender la coexistencia de modernidad y tradición, universalismo y particularismo, se dedica la última —y, en mi opinión, decepcionante— parte de este libro. Vamos, de momento, con las dos primeras.

La modernidad no es sólo, tal como la Ilustración, el historicismo, la sociología clásica y el funcionalismo nos han hecho creer, el avance de la razón, sino también, y paralelamente, la del sujeto. Racionalización y subjetivización corren paralelas desde el alba de los tiempos modernos hasta hoy. El problema es que, a partir del siglo XVIII, el sujeto se bate en retirada y el modernismo (que

Touraine considera la ideología de la modernidad, desdeñando los esfuerzos de autores como Bell o Berman, por ejemplo, en distinguir conceptos) deviene un antihumanismo. Touraine narra, desde un conocimiento profundo del pensamiento occidental, la progresiva separación de las dos caras de la modernidad, de un hiato que se decanta a favor del polo objetivante. Y, sin embargo, tal divorcio entre racionalización y subjetivación está preñado de tensiones, iluminado por momentos históricos y autores señeros que interpretaron su tiempo desde las dos perspectivas. Es esa mirada dual de la modernidad la que hay que recuperar.

A efectos de claridad, reconstruiré el hilo histórico de la modernidad triunfante. Ello no es sencillo, pues el texto de Touraine contiene numerosas repeticiones y saltos en el tiempo, lo que dificulta entender cuándo y por qué tuvo lugar el divorcio entre racionalización y subjetivación. En general, se vincula modernidad y progreso, una concepción del mundo en la cual la Naturaleza, orden de explicación de los fenómenos y referente moral abstracto, ha sustituido al universo cristiano de trascendencia. La visión naturalista del mundo se impone en un nuevo tipo de conocimiento (en el mecanicismo de Helvetius o de Hobbes, en el organicismo de Spencer o Comte, en el sistemismo de Parsons), de modelo de hombre (centrado en la producción, como proclamará Marx) y de referente moral. Muerto Dios, o al menos desmayado sobre inventos racionalistas como el deísmo ilustrado o el evolucionismo, la sociedad se transforma en

principio de explicación y evaluación de conductas. Este «sociologismo», al que alude una y otra vez, resulta clave para el entierro del sujeto. El problema es que Touraine no concreta cómo tuvo lugar éste y quiénes fueron sus sepultureros.

Uno de ellos es Maquiavelo, que funda la ciencia política haciendo del Estado el núcleo a partir del cual se amoraliza la conducta del gobernante, pero también se llena de sentido la vida del ciudadano. Touraine alude de pasada a esta duplicidad, pero obvia su complejidad. Y ello porque cree que la identificación entre hombre y ciudadano es una de las sendas de la modernidad objetivadora y totalitaria. Otra voz de este sociologismo que él condena es la de Rousseau, al que Touraine no sabe cómo tratar. A veces es un antimoderno: en su crítica a la desigualdad ilustrada, en su solución comunitaria y creadora —dice Touraine muy expresivamente— del mito de la *Cité* transparente, de una comunidad hecha de inmediatez y unanimidad. La apuesta de Rousseau por la *Gemeinschaft* y su desconfianza de la sociedad civil, ámbito del pluralismo, y por tanto del conflicto, hacen del ginebrino un adalid del antimodernismo. Pero, en la página siguiente (p. 35)*, Rousseau no es un comunitario antimoderno, no se sabe bien por qué. Acaso por las continuas referencias a la Naturaleza, bien que esta idea beba más —cosa que Touraine parece no recordar— en la virtud cristiana que en el orden new-

* Todas las páginas se refieren a la edición original.

toniano. Más le hubiera valido a Touraine situar a Rousseau, siempre tan esquivo a las etiquetas, en esa buena tradición dualista preñada de tensiones. O, al menos, destacar su papel seminal en el «giro expresivista» —siguiendo a Charles Taylor— que inaugura el descubrimiento de la subjetividad a través del sentimiento. El caso es que Touraine relaciona a Rousseau con Kant, que une en su teoría del conocimiento y en su ética razón y voluntad, ley y libertad. En esta línea dualista reivindicada, Kant entiende la libertad pública como sumisión al orden, mientras que la libertad privada es la obediencia a una moral autoimpuesta.

Pero volvamos al sociologismo, aliado de la modernidad objetivante. Montesquieu, que sería uno de sus claros artífices, está inexplicablemente ausente, mientras que aparece repetidamente la figura de Hobbes, cuyo mecanicismo —en modo alguno sociologismo— fundamenta sociedad, Estado y moral. En realidad, atribuir —como hace Hobbes— a la convención el origen de vínculos y valores pone las bases de un individualismo radical que rompe con las jerarquías tradicionales y conecta sólo muy forzosamente con esa Objetividad asfixiante que Touraine denuncia. Quizá el problema radique en trazar una línea, desde Maquiavelo a la teoría de sistemas, demasiado gruesa, la de la sociología sin actor. Si Touraine entiende el sociologismo como la definición del ser humano como una criatura exclusivamente social, la comprensión del bien y del mal desde criterios de utilidad pública, la imagen de la sociedad como un

cuerpo y el destino de la humanidad como una empresa ciega, parece que el utilitarismo, el historicismo y el funcionalismo tendrían que repartirse las culpas. Así que dejemos en paz a renacentistas e ilustrados, inocentes de desafueros teóricos posteriores.

Pero, frente a una primera modernidad materialista y sociologista, Touraine destaca otra, espiritualista y subjetivista, que, aunque paralela a aquélla, ha sido postergada. Es la que encarnan figuras tan poco sociológicas como las de San Agustín, Lutero, Montaigne, Pascal o Descartes. Frente al monismo naturalista, dicha tradición recoge el dualismo cristiano y lo moderniza, a través del descubrimiento y cultivo de la subjetividad. Touraine destaca la figura de Descartes, que reivindica la razón como centro de conocimiento de sí y de la naturaleza y, a la vez, constituye el centro de un sujeto libre y responsable. Lo que Touraine no dice es que el yo cartesiano, para ser libre en lo privado, necesita adherirse acríticamente a una moral pública o «provisional». Trucos de la subjetividad.

En esta preilustración dualista también brilla Locke, que constituye «la línea burguesa de la subjetivación». Si su psicología es naturalista, su teoría política pinta un individuo que se erige en límite moral del Estado. La defensa de los derechos naturales recuerda la fundación individualista de la sociedad (por eso Locke no es «sociologista») y previene contra peligrosas identificaciones entre actor humano y sociedad política, ciudadano y comunidad. Esa será la tarea de la Revolución francesa, que une a Locke con Rousseau, al burgués con

el ciudadano, a los derechos naturales con la soberanía popular. A partir del XVIII el sujeto se esconde. Y al calor de la revolución industrial irrumpe el historicismo.

El siglo XIX es la época de las grandes épicas. La modernidad se identifica con el triunfo de la razón en la historia. Los actores se subsumen en fuerzas naturales anónimas o devienen seres públicos desprovistos de subjetividad. Para Hegel, el sujeto habla por boca del Estado y del ciudadano; para Marx, se oscurece en el devenir del capitalismo, y para Comte, desaparece en el avance del positivismo. Frente al canto historicista de la modernidad se alzan voces aisladas, como la de Tocqueville, crítico tanto de la revolución como de su natural continuación, la democracia, horizonte preñado de ambivalencias.

La segunda parte del libro que comentamos, «la modernidad en crisis», continúa la fuerza y la brillantez expositiva de la sección anterior. Es el turno del canto del cisne de la modernidad. Touraine destaca dos líneas frontales de ataque, la crítica al individuo y la crítica a la razón. La primera dinamita el corazón alrededor del cual se articula el racionalismo occidental. El *cogito* cartesiano, el fuero interno luterano o el individuo lockeano se sustituyen por la irrupción del Deseo, noción que nucleará la postmodernidad. Nietzsche rechaza una modernidad identificada a la moral burguesa y a la integración social. Por su parte, Freud disuelve la continuidad entre individuo y sociedad en la que se asentaba la Ilustración. Para empezar, el individuo care-

ce de interioridad compacta alguna, tensada por fuerzas contradictorias que el yo controla sólo en parte. La disolución de una interioridad autónoma se acompaña tanto de una visión pesimista de la naturaleza humana —o lo que queda de ella— que rompe definitivamente con el optimismo antropológico ilustrado, como de una consideración de la sociedad como conjunto de instituciones que esconden relaciones de dominación.

El segundo dardo que el siglo XIX lanza contra la modernidad se dirige a la idea de razón. El período clásico de la sociología expresa el desencanto del progreso y rompe con el optimismo de las Luces. Frente a la muy posterior *vulgata* funcionalista, la sociología nace pesimista, dice Touraine. Influidos por el pensamiento irracionalista germano, Durkheim, Simmel, Weber o Pareto señalan la doble naturaleza del hombre, tensado entre la razón y el recién descubierto deseo. Diríase que tal dualismo continúa en cierta medida aquel pensamiento preilustrado que permitía ahondar el desarrollo de la subjetividad. Pero Touraine no entronca a los padres fundadores con su querida tradición dualista. Sin embargo, en la obra de aquéllos coexiste la herencia ilustrada, racional y objetivante con el malestar ante la modernidad historicista y orgánica que estudian. Será que hay que defender la hipótesis de la larga noche del sujeto. Lo que Touraine destaca es que el reconocimiento de la doble faz del hombre, razón y sinrazón, impide a la sociología clásica pensar en una correspondencia perfecta entre motivaciones individuales e instituciones sociales. La alienación,

la anomia, la tragedia de la cultura, la jaula de hierro o los residuos siempre acechan.

Si en el período de la vuelta de siglo y la teorización de la *Gesellschaft* el sujeto apenas asoma, donde verdaderamente yace sepultado es en la interpretación que de la modernidad hace la Escuela de Frankfurt, a la que Touraine vapulea sin piedad. La sociedad moderna es la encarnación de la razón instrumental, que toma la forma de la industria, la técnica y la cultura de masas. Perdido el optimismo del marxismo, el actor social desaparece tras una cultura alienante y una técnica potencialmente totalitaria. En realidad, la crítica global de los frankfurtianos contribuye a perpetuar «un mundo cerrado donde el poder se expande sin resistencia como un gas tóxico» (p. 187). Así, la Escuela Crítica pone un eslabón más en la interpretación de la modernidad como racionalización, y su concepto monolítico de sociedad se aproxima, en versión de izquierda, al estatismo funcionalista.

Un último representante de la crítica a la modernidad es Foucault, herebero antihumanista de Nietzsche y teórico de la idea ubicua de poder. Señalando su renovada actualidad (frente a sus olvidados compañeros estructuralistas de la sociología sin actor) en el mundo académico anglosajón, Touraine destaca la honestidad teórica del último Foucault, que se enfrentó al final de su obra con la genealogía de lo que su pensamiento siempre había negado, la subjetividad.

Finalizado el repaso a la historicidad del pensamiento social (que le lleva más de doscientas páginas), lle-

gamos al «nacimiento del sujeto», última y peor parte de esta *Crítica de la modernidad*. En ella trata de definir qué es ese sujeto cuya progresiva ausencia ha narrado, así como de esbozar las tensiones que atraviesan nuestro tiempo. Para definir la noción de sujeto, que constituye la materia de una concepción positiva —y no meramente crítica— de la modernidad, Touraine comienza diciendo lo que *no* es el sujeto. Este no puede entenderse como sujeción de las pasiones —a lo estoico— ni con la pura racionalidad calculadora —según la teoría de la elección racional—. Tampoco ha de identificarse con macroconceptos reduccionistas tipo Clase, Historia, Etnia o Nación. Otra estrategia para abordar la especificidad de la noción es distinguirla de otras afines, tales como individuo y actor. Con respecto al primero, Touraine nos recuerda que si la noción de individuo se asocia a la primera modernidad (aquella que corresponde a la eclosión del retrato y la novela burguesa), la del sujeto se alía con la literatura de conciencia y con una pintura que refleja la descomposición interna (cubismo o expresionismo, entre otros estilos). Además, advierte Touraine, el tema del «retorno al sujeto» no es el del individualismo, ya como fenómeno cultural (como aparece en los diagnósticos de Lipovetsky sobre el vacío contemporáneo o en los análisis de Giddens sobre la reflexividad moderna, entre otros citados), ya como explicación de la acción, tal como persigue la *rational choice theory*. En este intento de deslindar conceptos, se propone el de subjetivación, la transformación

del individuo en sujeto. ¿Cómo? Parece que mudándose en actor.

Si la noción de individuo se vincula claramente con el liberalismo —del que Touraine se distancia—, la del actor se concreta sólo a través de un mero voluntarismo, al suponer aquél la modificación del entorno, natural y social. En cuanto al sujeto, se entiende como la «construcción del individuo como actor». Mientras que las vueltas que da Touraine a las tríadas de Yo, Ello y Superyó o *I, Self* y *Me* son confusas y estériles (aunque Touraine diga que hace su libro «a la sombra de Freud»), lo poco que queda claro con respecto al sujeto (que, en mi opinión, es sobre todo una noción *contra* esa modernidad objetivante y racionalizadora que anula la capacidad de acción de los hombres concretos) es que es un «principio de libertad y responsabilidad personal». Es decir, una categoría moral. Por ello, el sujeto se construye tanto a través del «reencuentro con uno mismo» como por el «reconocimiento del otro». (Personalmente, hubiera agradecido que, en vez de citar a Lévinas y detenerse en el vínculo amoroso y amistoso como referente, Touraine hubiera citado a Walzer y su tratamiento de la ciudadanía como medio de reconocimiento.)

La cara del esquivo sujeto la pone el resistente, el disidente (Touraine nombra a Shajarov o a los anónimos estudiantes de Tiananmen): «el sujeto es siempre un *sujeto malo*, rebelde a la regla y a la interacción, buscando afirmarse y gozar de sí mismo, y es a través de la resistencia al poder cómo transforma esta afirmación de sí en voluntad de ser sujeto» (p. 319), una

«exigencia de libertad, en un extremo sin contenido, pero con una gran capacidad de defensa, de lucha y de voluntad de liberación» (p. 394). Hasta ahora, el sujeto es un principio inconcreto de voluntad. Es también «un modo de construcción de la experiencia social» asociada al conflicto. «El sujeto sólo existe como movimiento social» (p. 273). Quizá porque éste ha sido el centro de otras obras (*El postsocialismo* o *El retorno del actor*, entre otras), el caso es que Touraine, una vez arribado a la solución del enigma de su sujeto, sólo dice que hoy los movimientos sociales no se centran ya en cuestiones sociales, sino culturales (principalmente, la defensa de los derechos humanos y la mejora de la calidad de vida) y personales.

Irresuelta la definición y la concreción sociológica del sujeto, más nos vale repasar el lúcido diagnóstico que hace de la tensión que atraviesa nuestra contemporaneidad. Es tiempo de superar las dicotomías clásicas como *Gemeinschaft/Gesellschaft*, tradición/modernidad, y aceptar la compleja combinación entre dos fuerzas en pugna. De un lado, está la herencia de la modernidad ilustrada y racionalizadora, el universalismo; de otro, el resurgir de la tradición, el particularismo. La primera línea defiende los derechos de todos, la extensión de la ciudadanía (que Touraine quiere secular y sin apego alguno a conciencias colectivas) y la enseñanza de la tolerancia. Pero este orden —de los «países ricos del Norte», dice el autor— es coextensivo, por ejemplo, con un moralismo vacío —la *charity business* a escala interna-

cional— que no logra paliar las desigualdades intra e intersociales.

Por su parte, el particularismo, reivindicado por «los países pobres del Sur», vuelve los ojos a la religión o a la nación como enclaves de identidad. La intolerancia, el racismo y los conflictos entre culturas se yerguen, pues, frente a tranquilos «fines de la historia». Tales conflictos entre grupos y civilizaciones precisarán de una nueva integración que exige repensar y profundizar la democracia. En su análisis del presente y del porvenir, Touraine incluye el movimiento de lo *politically correct* —«izquierdismo diferencialista», lo llama atinadamente— en esta búsqueda de la identidad, sea cultural, étnica o personal. Es decir, que la modernidad universalista parece, como otrora el sujeto, batirse en retirada.

En resumen, *Crítica a la modernidad* es un libro desigual y largo en exceso. El exhaustivo repaso a la historia de la sociología que hace su autor tiene fuerza y profundidad. Su proyecto de recuperar esa otra modernidad que se nos ha hurtado tras la poderosa sombra de la teoría social

sin actor (de la metáfora arquitectónica de Montesquieu —aunque no lo cite— a la abstracción funcionalista, del Espíritu hegeliano a Poulantzas) sigue los pasos de Habermas, de Charles Taylor y de otros grandes pensadores interdisciplinares. Lástima que, a la hora de fijar la naturaleza de ese sujeto que la sociología ha de recuperar, la empresa de Touraine navegue entre la inconcreción y el voluntarismo del movimiento social. En todo caso, esta obra se sitúa voluntariamente por encima de las modas ya pasadas —la microsociología— o presentes —la elección racional—, de una sociología del actor sin sistema o de un pensamiento puramente crítico. Además, el autor tiene el coraje de reconocer pasados errores (identificar el hombre con el productor, por ejemplo) y la claridad de apostar, frente a la revolución, por la democracia. Por una democracia que ha de incorporar la dimensión de pertenencia y recuperar un dualismo de raíces profundas. Y, así, evitar malos pasos de índole teórica y, lo que es peor, histórica.

Helena BÉJAR