

FERNANDO GIOBELLINA

Sentido y Orden. Estudios de clasificaciones simbólicas

(Madrid, CSIC, 1990)

Fernando Giobellina es un antropólogo atípico en el panorama español. Su propia biografía es un vivo ejemplo del crisol cultural que nos rodea y de las rupturas y síntesis que el menester del oficio persigue y genera a la vez.

Definitivamente integrado en nuestro país e incorporado de pleno derecho a la antropología española, su línea de trabajo nos muestra una independencia de criterio respecto de ciertos mecanismos y orientaciones corporativos digna de ser tenida en cuenta —y seguida—, y que colabora a enriquecer y diversificar el mapa de contribuciones que nuestra profesión puede ofrecer.

En este sentido, experto trabajador de campo, fundamentalmente en Brasil, se interesa por la reflexión teórica allí donde más compleja se

presenta, donde el buen conocimiento del discurso antropológico se pone a prueba, pero, sobre todo, la capacidad de articular perspectivas integradoras lejos de cualquier seguidismo intelectual.

El análisis y disección de problemas conceptuales bien decisivos y relevantes, no sólo para la Antropología, sino para otras Ciencias Sociales también, es un reto que no todo intelectual está dispuesto a asumir, tanto por lo que de tarea y dificultad específica supone como por honradez a la hora de plantear las preguntas, muchas veces sin respuesta.

He aquí, brevemente expuesta, anticipada, una de las razones por las que nos interesa Giobellina. Pero hay más, ligado, todo hay que decirlo, a algunos de nuestros propios

intereses teóricos. Y para ello vamos a centrarnos en el objeto preciso de estas líneas.

Sentido y Orden es un libro complejo, difícil. Nos imaginamos el esfuerzo que ha supuesto al autor releer y replantear algunas de las discusiones más clásicas —y, paradójicamente, más actuales también— del pensamiento antropológico pero, sobre todo, pensar y cuestionar sus claves principales, ofrecer una salida reflexiva que integre y supere dilemas y contradicciones, perspectivas contrapuestas, «callejones sin salida». Y todo ello, desde el refrendo empírico que da al antropólogo el trabajo de campo.

El objeto del libro, las clasificaciones simbólicas, es planteado desde la propia centralidad de la discusión antropológica, a partir de nuestros clásicos, sobre todo de la Escuela francesa, pero también en sus reelaboraciones e incluso refutaciones. Relecturas interesantes de E. Durkheim, M. Mauss, A. van Gennep y C. Lévi-Strauss se entretajan con importantes análisis críticos de V. Turner, M. Gluckman, R. Needham, M. Fortes y, sobre todo, M. Douglas, a quien disecciona severamente y no deja muy bien parada.

Es éste un gran valor del libro, por cuanto que resitúa buena parte del trabajo analítico antropológico moderno en relación a sus orígenes subrayando la necesidad de volver a beber en sus fuentes, trabajar desde ellos y rescatar sus grandes intuiciones. Este es el caso de M. Mauss, por ejemplo, pero, sobre todo, de A. van Gennep, que adquiere una nueva dimensión a partir de la lec-

tura inteligente que hace de él Giobellina.

Vamos a romper el hilo argumental del autor, tan difícil de tejer y otro tanto de seguir —no tanto por su exposición como por la complejidad del tema—, y extraeremos los nudos conceptuales que nos parecen de mayor interés y envergadura.

El sinsentido es un desorden, si se nos permite la paráfrasis. Las clasificaciones simbólicas proporcionan un principio ordenador —el sentido— de la realidad para un conjunto humano, para una sociedad, para una parcela de la misma. El sentido permite el control conceptual de la realidad y, como consecuencia lógica de ello, organizar relación social.

Fiel a la tradición maussiana y en oposición a cierto tipo de antropología, Giobellina insiste en la indisolubilidad empírica entre lo social y lo simbólico. La pertinencia de un límite entre lo determinante y lo determinado no es tal, ni la búsqueda de causalidades o isomorfismos. Las representaciones colectivas no son la superestructura de formas sociales específicas, sino la forma en que éstas son hechas posibles, su sentido (p. 33). Es ésta una buena reflexión para los sociólogos. Ahora bien, los símbolos son elaboraciones de lugares y condiciones sociales, y no tienen una lógica excluyente ni tampoco idéntica respecto de éstos. Es ésta una buena reflexión —un buen recordario más bien— para antropólogos. Por supuesto, C. Lévi-Strauss, otro antropólogo bien conocido por el autor, se aleja no ya de esta superación sino del interés en su relación, pues lo im-

portante es la lógica última subyacente a todo pensamiento.

Las creencias son abordadas no como acontecimiento subjetivo, personal, privado, sino como sistemas codificados con distinto grado de articulación y saturación —¿rigidez?—, sistematicidad y comprensión, a los que «acudir», de los que servirse, más bien, para interpretar, ordenar la realidad.

A pesar de mantener que la clasificación simbólica no es un hecho puro de reflexión, en el querer de C. Lévi-Strauss, lo cierto es que Giobellina pone el énfasis en el componente lógico de estos principios más que en su dimensión práctica. Nos referimos a que los sistemas clasificatorios, independientemente de sus objetivaciones sociales, residen en la propia interacción humana y en su manipulabilidad *ad hoc*, no sólo en la inteligibilidad de la misma, sino en su propia posibilidad. Creemos que Giobellina debería profundizar teóricamente más a este nivel, a pesar de que, empíricamente, trabaja con ello en sus análisis de campo.

La inmotivación del significante es otro de los ejes sobre los que estructura el discurso de Giobellina. Concepto proveniente de la lingüística saussuriana, intenta romper el determinismo natural que liga los símbolos a las propiedades de objetos o procesos físicos, como ya hiciera en su momento la escuela francesa. Las teorías del color de V. Turner son un ejemplo criticado por el autor. El marco organizado, los sistemas clasificatorios preexisten a la experiencia psicobiológica del sujeto y es en ellos donde se realiza y cobra sentido.

Al analizar la acción terapéutica, lo que le importa, y estamos de acuerdo, es que la relación significativa entre las cosas está previamente en los códigos, lo que implica otra consecuencia de la inmotivación del significante y de la crítica al naturalismo ingenuo.

Sin embargo, nosotros nos preguntamos muchas veces cuál es el límite de arbitrariedad de lo simbólico. En nuestros trabajos sobre etnicidad nos ha preocupado especialmente el hecho de las clasificaciones simbólicas en relación a los datos detectables empíricamente, que en nuestro caso adoptaban la forma macroelaborada de la estructura social. Esto no significa que estemos recuperando por la puerta falsa una supuesta relación necesaria entre el símbolo y lo empírico. Quizás, este límite de la manipulabilidad de lo fáctico marcaría la conexión, precisamente, entre lo simbólico y el conocimiento —que Giobellina separa sólo analíticamente como sobresignificación y significación, respectivamente—, por cuanto que debe haber algún tipo de conexión —siempre variable— entre ambos —en la forma en que el autor entiende la diferencia— de modo que el sentido provisto por las clasificaciones simbólicas permite un mínimo de operatividad —no ya sólo en términos de consenso intersubjetivo—, una cierta contrastación con «la realidad», sea ésta cual sea, natural, social, y, por tanto, su control en términos prácticos y «funcionales».

Y hay otra cuestión. Supuesta la necesidad de una determinada relación entre datos de la estructura so-

cial y las elaboraciones simbólicas —seguimos pensando desde nuestro trabajo de campo en el área de la etnicidad—, lo que interesa, según Giobellina, es el espacio abierto para adjudicar y articular sentidos diversos —y comunes— a partir de esta relación.

Retomando la cuestión a la inversa, los sistemas clasificatorios son la matriz por la cual organizamos nuestra experiencia de la diversidad «macrologizándola» —si se nos permite el neologismo—, a partir de la cual la percibimos, experimentamos y transformamos nuestro medio.

¿Cuáles son los mecanismos de producción en ese sentido y, a su vez, qué efectos produce? Esta cuestión está bien analizada desde su propio trabajo de campo sobre las religiones afrobrasileñas y también en lo que respecta a sus operaciones terapéuticas.

Si la Antropología Social ha de preocuparse del sentido de las clasificaciones y principios de orden, sus articulaciones ideales y prácticas (p. 85), el objeto de esta disciplina, entonces, sería el de los sentidos de la acción y producción cultural de diversas sociedades, homologías y contraposición de modelos de acción e interpretación (pp. 90-91). Pero Giobellina, como tantos otros, entiende el sentido como el orden instaurado por las clasificaciones simbólicas, como principios lógicos de control conceptual.

Nosotros pensamos que el sentido tiene una dimensión de adhesión emocional irrenunciable también. Afectos, deseos, motivación, son la garantía de consenso para la objeti-

vación social —como intersubjetividad compartida— de los significados y, por tanto, para su legitimación social. Por tanto, creemos que este aspecto ha de ser subrayado en el análisis de las clasificaciones simbólicas como productoras y generadoras de sentido. El sentido —no ya el símbolo, en la interpretación de V. Turner— no tiene sólo una dimensión conceptual, sino también afectivo-emocional, indispensable para movilizar a los sujetos en proyectos de interpretación colectiva. Si el sentido ordena, también implica; si los principios clasificatorios son de pensamiento, también lo son de sentimiento. Profundizar en esta compleja y dinámica articulación ha de ser tarea teórica también que no se ciña exclusivamente a la elaboración de catálogos culturales de la diversidad en este ámbito o de su distribución en relación a variables sociales, por ejemplo.

A pesar de no mostrar ninguna aproximación expresa a lo etnometodológico, lo cierto es que Giobellina, frente a C. Lévi-Strauss, por un lado, y a M. Douglas, por otro, pretende acercar conceptualmente el «pensamiento» primitivo a nuestras propias categorías de vida y sentido común, como «cuando dejamos de jugar a portadores de la ciencia» (p. 14).

Las críticas a Mary Douglas son feroces. No le perdona su desinterés por la coherencia en el pensamiento, ni por relegar a último término el sentido de la acción y el pensamiento ajenos. El pensamiento «primitivo», mágico, no es un caso de inconsciencia en sus portadores,

sino un modo particular del pensamiento simbólico por el cual se controla idealmente el mundo. Y tampoco representa un mecanismo para neutralizar la carencia institucional que supuestamente caracteriza a estas sociedades en comparación a las nuestras.

La crítica de la operatividad de la distinción emic/etic tendría que ver también con esta superación de contrarios. En el ejemplo de los ritos de paso, éstos no se leen en otro nivel, sino en el de su mismo plano donde se manifiesta. Es el propio sentido de los agentes lo que nos indica el nivel estratégico en el que el fenómeno se produce, ya que es la constitución de este sentido la real significación del fenómeno (pp. 143, 144). Lo explícito y lo implícito formarían parte del mismo discurso.

Aunque estamos de acuerdo con esta crítica, nos gustaría un mayor reconocimiento de la importancia del observador, de su posición respecto del objeto, en la línea de P. Berger y Th. Luckman y, sobre todo, P. Bourdieu, por cuanto que el científico también construye su objeto de investigación y, en esa medida, lo determina.

Hablar de clasificaciones es hablar de límites, y hablar de límites es hablar del margen y rescatar lo intersticial como dimensión de lo real y, por tanto, de interés para el análisis antropológico.

Giobellina vuelve a las fuentes, lo que nos permite obtener buenas pistas para recuperar a A. van Gennep en algunas de sus claves más fecundas.

El objetivo aquí es resituar el pro-

blema de los límites no tanto en su transgresión como en su construcción, en su necesidad de existir para que también existan las diferencias. No es tanto la diferencia lo que crea el rito de paso como a la inversa, traduciéndola a términos prácticos, sensibles, de acción.

Bajo esta perspectiva se supera el falso dilema entre lo sagrado y lo profano (pp. 189, 181), se resitúa la función social de un rito como un beneficio suplementario de una lógica de mayor profundidad y operatividad (p. 149) y se distinguen aquellos rituales al servicio de la significación y aquellos otros en los que la significación está puesta al servicio de la acción.

No obstante, nos gustaría un desarrollo más claro y profundo sobre la cuestión de los lugares sociales de emisión del sentido, su relación con la distribución del poder en una sociedad, que sabemos ha desarrollado el autor en alguna otra parte de su bibliografía. A pesar de que se reconoce que el margen es un concepto del poder, de la centralidad —no como lugar, sino como sintaxis normativa, orientadora y también impositiva—, el análisis de los procesos de objetivación y legitimación de los sentidos, de las relaciones entre una topología social y una topología simbólica, clasificatoria, es apenas tratado y creemos que una reflexión algo más pormenorizada no hubiera desviado al autor de sus preocupaciones iniciales. Lo mismo ocurre con la identidad, aunque en esto sí se reconoce su deliberada omisión.

No obstante, existe un esfuerzo

considerable de analizar las relaciones entre las producciones de sentido del margen y los de la centralidad. Se habla del orden del margen por cuanto que éste no es más ambiguo o contradictorio, ni está peor definido salvo allí donde el centro así lo determina (p. 193). Los sectores periféricos operan con su necesaria inadecuación a los valores del centro —aquella inadecuación de base de todo objeto respecto del centro que subraya su carácter ajeno y exterior—, incorporando éstos a un sistema propio que los reelabora y reclasifica bajo nuevos contextos (p. 197).

Un aspecto que personalmente nos llama poderosamente la atención en el contexto de las relaciones entre norma, discurso y acción es aquel relativo a los sistemas de referencia que dibujan o señalan la pertinencia o no de un elemento respecto de dicho sistema. Giobellina trata el problema al analizar la liminariedad no como momento a-estructural, sino como lugar de construcción/referencia de un nuevo sistema de coordenadas que nada dice de la antítesis entre ese momento y su estructura de referencia, sino de la contraposición de los dos sistemas totales en los que los rasgos dependen de lógicas diferentes (p. 191), las cuales, a nuestro entender, pueden incluso ignorarse mutuamente en el sentido de la irrelevancia de su comparación.

El énfasis puesto en el margen, en lo intersticial, como objeto privilegiado del estudio antropológico, es interesante y es una reivindicación necesaria frente a perspectivas más estructuralistas, funcionalistas y

normativistas. Desde Giobellina, hablar del margen lo sería para hacerlo de sus propiedades en sí mismas o bien para hablar de las que tienen para la estructura (p. 182).

Nuestra perspectiva es algo diferente. El siguiente paso sería considerar tanto al intersticio y al margen, no como subproductos o lugares que escapan a la estructura —la centralidad, la normalidad social, etc.—, sino como partes integradoras de la misma realidad, dimensiones varias de ella, con el mismo *status* ontológico que lo estructural. Más que de distancias, nosotros hablaríamos de momentos y articulaciones: el antropólogo no trata de diferentes objetos cuando trabaja la estructura o el intersticio; simplemente se sitúa en los diferentes ángulos de un poliedro con muchas aristas y puntos focales en función de intereses teóricos y empíricos.

Particularmente interesante nos parece su reflexión sobre el relato y la narración y la relación sintagmática de sus elementos en función del sentido creado, orientados por el desenlace.

Sentido y Orden tiene ya dos años de vida, pero no ha tenido la difusión y el conocimiento que merece por el conjunto de temas tratados y por su tipo de planteamiento. Las propias características de la edición y cierta inercia corporativa a ignorar todo aquello que se produce, felizmente, desde el «margen» —académico, institucional—, parafraseando uno de los principales temas del propio libro, son factores que no facilitan un justo reconocimiento de este trabajo.

Por último, no queremos dejar de

destacar algunos aspectos que, si bien secundarios, están directamente ligados a la comprensión de un libro que, aunque con un discurso expositivo en general claro y preciso excepto en algunos pasajes (final cap. IV, por ejemplo), no deja de representar una lectura a veces ardua y difícil. Nos referimos a la ausencia de un índice onomástico y temático, por ejemplo, o a la corrección de diversos errores tipográficos y, por fin, a algunas libertades léxicas del autor, fruto de sus diversas adscripciones culturales, que sorprenden un tanto al lector del castellano peninsular.

Como resumen destacaremos el esfuerzo integrador, pero creador, de Giobellina con respecto a cuestiones importantes como puedan ser la interpretación de Mary Douglas del pensamiento primitivo como in-

consciente respecto del civilizado, la disolución de las diferencias por una lógica común superior en C. Lévi-Strauss, la superación del falso dilema entre relaciones y representaciones colectivas de algunos autores de la escuela francesa de *L'Année*, o el análisis del ritual como mecanismo de reproducción social desde el funcionalismo, por citar ejemplos especialmente significativos: «... toda clasificación simbólica, no es un hecho puro de reflexión, como pretende Lévi-Strauss, ni un mero mecanismo de regulación social, como quiere Van Gennep (o el funcionalismo), o de cohesión social como quiere Durkheim, sino una acción que diseña los elementos con que la sociedad vive y de los que la reflexión se alimenta» (pp. 175, 176).

Eugenia RAMÍREZ GOICOECHEA

VIOLANTE MARTÍNEZ QUINTANA

Mujer, trabajo y maternidad. Problemas y alternativas de las madres que trabajan

(Madrid, Instituto de la Mujer, 1992)

La modernización de la sociedad española, y más concretamente el proceso de industrialización y sus formas, ha supuesto cambios muy profundos en España. La rapidez de muchas de estas transformaciones ha propiciado que sean pocas las reflexiones y pocos los estudios realizados sobre temas de un gran interés para la sociología contemporánea española.

El libro que aquí comentamos tra-

ta, precisamente, de uno de los cambios más importantes que han tenido lugar en nuestra sociedad, fruto de la incorporación de la mujer al mercado laboral. Efectivamente, la incorporación de la mujer al trabajo ha conllevado transformaciones en el ámbito de la estructura familiar española y en sus pautas actitudinales y de comportamiento.

Las fuentes que usa Violante Martínez Quintana para contemplar este

hecho social consisten en datos secundarios de opinión, laborales y demográficos, y los resultados de la aplicación de dos cuestionarios y entrevistas en profundidad, de elaboración propia. Uno de los cuestionarios posee la originalidad de ser aplicado a través de fax, para conseguir los datos del absentismo laboral en las empresas.

Recogiendo diversos datos de encuestas, realizadas en sucesivos años, se perfilan las tendencias en la opinión pública española respecto a la mujer trabajadora y madre. Resultando especialmente atrayentes las opiniones de lo que el trabajo significa para la mujer y lo que supone para ésta la compaginación del trabajo y la maternidad.

En el primer caso, porque el trabajo femenino ha pasado a ser, para una mayoría de la opinión pública, una parte esencial de la realización personal de la mujer, desligándose cada vez más de la única acepción que en un principio poseyese de ayuda económica a la unidad familiar. En el segundo, porque el esfuerzo de la mujer por compaginar la maternidad y el trabajo, con unas infraestructuras ínfimas, ha ido valorándose cada vez más en la sociedad española.

La segunda fuente secundaria utilizada es la correspondiente a los datos laborales y demográficos. A través de éstos se configura la estructura laboral femenina: la maternidad es el hecho clave del que parte Martínez Quintana para caracterizar el ciclo laboral femenino y las problemáticas de las mujeres en el período de maternidad y de rein-

corporación laboral. Configurándose la estructura ocupacional de la mujer con un ciclo muy particular y diferenciado, en un ciclo que la autora denomina fluctuante. También la maternidad caracteriza la estructura laboral femenina y sus principales problemáticas: las ausencias laborales en el período de crianza de los niños y la reincorporación laboral después de la finalización de éste. En relación al período de ausencias laborales por maternidad, hay que destacar el hecho de cómo este período afecta «la imagen» laboral femenina, de tal forma que tales ausencias «se suponen» a lo largo de todo el período de actividad laboral. De ahí que la autora nos hable de ausencias coyunturales que se convierten, cuando transcurre el período de maternidad y crianza de los niños, en ausencias «hipotéticas».

La aplicación de sendos cuestionarios y la realización de entrevistas en profundidad ayudan a la autora, en fin, a enmarcar las actitudes y valores de las mujeres hacia el trabajo femenino. Las conclusiones a las que se llega no nos alejan de las avanzadas anteriormente: el trabajo es para la mujer parte de su realización personal, pero también lo es su maternidad. Las perspectivas actitudinales de las madres frente a su trabajo se concretizan en el conflicto de la toma de decisiones a la hora de compaginar su maternidad y la realización de su trabajo. Conflicto de decisiones que va desde continuar con su trabajo hasta el abandono definitivo del mismo para dedicarse totalmente al cuidado de los hijos, pasando por la interrup-

ción de su formación y renuncia, por tanto, al ascenso en éste. Las perspectivas actitudinales planteadas por parte de las madres trabajadoras conllevan «la desmitificación de la actividad laboral» por parte de las mujeres. Hecho éste que evita, cada vez más, que las mujeres excluyan el ser madre y trabajar.

En definitiva, este estudio aborda una de las problemáticas más cruciales de la sociedad española actual, a través de una combinación metodológica múltiple, situando la realidad de la mujer trabajadora en el contexto en el que se desenvuelve hoy en día.

Rosario ALVAREZ GONZÁLEZ

FÉLIX ORTEGA

Las contradicciones sociales de la modernización

(Madrid, Ed. Revista de Derecho Privado, 1991)

Si nos referimos al decenio de 1980 a 1990, no se han producido en España suficientes estudios sociológicos capaces de dar cuenta de las causas y ofrecer interpretaciones de los nuevos rasgos de la estructura política y de clase creados por los progresos de modernización iniciados a partir de 1960. Hay que reconocer que los mejores análisis se han focalizado en las causas demográficas y económicas. Los estudios más matizados sobre el cambio en la estructura social creemos que se deben a L. Rodríguez y Rodríguez Zúñiga y sus colaboradores, así como a Salvador Giner¹.

Por ello, es de gran interés y actualidad el libro del profesor Félix Ortega, profesor de Sociología de la Facultad de Ciencias de la Informa-

ción de la Universidad Complutense de Madrid. Se trata de una recopilación de artículos publicados en revistas de ciencias sociales (*Revista de Occidente* y *Revista de Derecho Público*) a los que se han incorporado ponencias presentadas en diversos seminarios en Italia, y que intentan cubrir esa pequeña laguna de explicación de la modernización española, sobre todo desde lo político y lo educativo.

El autor trata cinco grandes temas: *las contradicciones entre sociología y política; las clases dirigentes regionales; la crisis de la profesión de maestro en la sociedad de la información; las contradicciones en la integración de la juventud a la sociedad, y el importante problema del desencanto de los intelectuales ante la sociedad democrática*. Todos estos temas aparecen estrechamente articulados en el tema central de la sociología española: *el de la explicación de las contradicciones de la modernización desde presupuestos tanto teóricos e interpretativos como empíricos*.

¹ L. RODRÍGUEZ Y RODRÍGUEZ ZUÑIGA, F. BOUZA y J. L. PRIETO, «Modernización de la sociedad española 1975-1984», en *Pensamiento Iberoamericano*, núm. 6: «Cambios en la estructura social», 1984, pp. 187-222, y S. GINER, J. J. LINZ y otros, *España. Sociedad y Política*, España-Calpe, Madrid, 1990.

Se parte de unas hipótesis generales, centradas en considerar que nuestro país ha entrado en un proceso de modernización global que ya ha producido muchas transformaciones, parciales o sectoriales, en la estructura social, y que algunas de estas transformaciones son positivas y otras negativas, habiéndose observado, según numerosos estudios empíricos, frecuentes contradicciones entre ellas. Además, estas transformaciones no son lineales ni simplistas, aunque puedan parecerlo desde determinadas perspectivas intelectuales y periodísticas. La modernidad produce —por su propia naturaleza social— desajustes y desviaciones lógicas que son objeto de estudio y análisis de la sociología como ciencia social concreta. Si bien hay que partir de que *las transformaciones están en sintonía con los ideales y valores del progreso, la racionalidad y el universalismo* (p. 9), existen también procesos que operan en sentido contrario al progreso. Estos procesos serían, en opinión del autor, básicamente dos: a) *la dualización social en la esfera del consumo que produce normas marginales de integración*, y b) *el retorno de creencias y valores asociados a formas de particularismo contrarias a principios racionales y universales, como puede ser el repliegue de individuos hacia la vida privada y el aumento de normas de familiarismo amoral*.

El caso, que hemos vivido todos, de la transición democrática en España es un ejemplo de las contradicciones que se dan entre sociedad y política. Sin duda, se han dado importantes transformaciones estruc-

turales en nuestra sociedad entre los años 1960 y 1980 al calor del crecimiento económico y de la reestructuración de las clases sociales².

Entre las transformaciones culturales destaca la emergencia de nuevos valores opuestos a los valores tradicionales liderados por la Iglesia católica (como el nuevo hedonismo individualista y familiarista). Y entre las transformaciones sociales son importantes el avance de ciertas formas de sociedad civil (corporativismo y dualismo, por ejemplo) y el reflujo del Estado (V. Pérez Díaz).

Para Ortega, las mayores transformaciones recientes —efectos resultantes de todo el proceso económico y político anterior— se han dado a nivel sociopolítico, observándose una dualización de la sociedad española, con estructuras radicalmente separadas, cuando no opuestas: la de la España pobre frente a la España rica; la de los centros urbanos y los cinturones metropolitanos, y las desigualdades de riqueza según regiones. Todo ello ha tenido efectos en un indudable estancamiento de la movilidad social ascendente, el cierre social en las instituciones educativas (escuela, instituto, universidad) y en las empresas, y la aparición —e incluso extensión— de nuevas formas de marginación social (como las familias monoparentales o los jóvenes adultos).

En esta estructura social dualista todo se convierte en mercado, sobre todo la cultura de masas y la opi-

² S. DEL CAMPO URBANO (ed.), *La España de los 70. La sociedad*, Ed. Moneda y Crédito, Madrid, 1972, y A. DE MIGUEL y otros, *Informe sociológico sobre la situación social de España 1970*, Euroamérica, Madrid, 1971.

nión pública, aspectos ambos de mucho interés como foco de investigación para el futuro. En consecuencia, se produce un descontento social que, al no poderse canalizar institucionalmente, se expresa en formas políticas anómalas en la democracia como huelgas generales.

El problema de la gobernabilidad y las clases dirigentes regionales se vincula estrechamente con la difícil y compleja relación que se ha dado en toda la historia de España entre Estado y nacionalidades.

En buena medida, los mesogobiernos regionales han sido una respuesta desde la periferia a la crisis del Estado que se mantiene desde hace casi dos siglos y que tiene importantes efectos políticos y sociales sobre los procesos de modernización. Los responsables de estos gobiernos regionales, actualmente con formas *autónomas*, operan, más que con contenido ideológico, como administradores y gerentes de colectividades de tipo territorial, incluso como representantes de grupos y/o clases sociales especiales (piénsese en el partido político que representa a Abel Matutes y su grupo financiero en Baleares). Aunque los dirigentes regionales emanan, inicialmente, de las burocracias de los partidos políticos importantes, una vez que llegan al poder se convierten en unos gestores más o menos eficaces o más o menos clarividentes de la realidad económica y social inmediata. Entre los efectos políticos y sociales de los gobiernos regionales destaca la progresiva asunción de que el territorio, la economía, la sociedad y la cultura particular forman una es-

tructura diferenciada, y que los dirigentes regionales se han cuidado muy bien de singularizar (día de la comunidad, por ejemplo; recuperación del idioma o de modalidades dialectales; recuperación de fiestas y tradiciones, etc.). Otro efecto político es el relativo a cuál es la parte de competencia de los gobiernos locales y cuál la del gobierno regional o autonómico. Unas veces, las competencias respectivas de nivel se pueden articular armónicamente, pero otras veces colisionan *estrepitosamente* produciendo conflictos políticos periféricos de gran relevancia. Y pensemos en sus efectos cuando son distintos en ideología el gobierno autónomo y el gobierno local de la capital sede de dicho gobierno autónomo. Ambos pueden planificar, con fines administrativos o bien políticos (preelectorales, por ejemplo), actividades que suelen interferirse y que producen conflictos importantes. Esto, por ejemplo, ha ocurrido frecuentemente por motivos culturales y sociourbanísticos en Madrid, Barcelona y Sevilla.

La autonomización creciente del Estado español y la formación estable de gobiernos autonómicos ha tenido consecuencias en el alto volumen de políticos profesionalizados que ejercen local y regionalmente, y en gastos complementarios muy altos aunque necesarios para mantener unas administraciones descentralizadas eficaces. También, aspecto enfatizado por el autor, esta estructura de mesogobierno ha posibilitado un encauzamiento ágil de la actividad social e incluso política, así como el relajamiento de las ten-

siones y los enfrentamientos partidistas. Además, las clases dirigentes regionales han intervenido activamente en problemas sociales y culturales de su ámbito de competencia que han reafirmado su importante papel como *élite intermedia* y han revalorizado el rol institucional de los partidos políticos, ideologías e intereses económicos que representan.

Uno de los aspectos más destacados del cambio social en los últimos diez o quince años ha sido el de la crisis de la profesión docente, crisis estrechamente vinculada a una democratización de la enseñanza pública asociada al progresivo menosprecio, desde 1970, de los títulos e incluso contenidos de la enseñanza a todos los niveles. La intención de los reformadores del sistema de enseñanza era, lógicamente, revalorizar el mérito escolar y universitario facilitando en cierto grado una promoción social ascendente basada en la meritocracia, pero que, desde luego, no ha logrado ni mínimamente eliminar las desigualdades sociales. La aceptación del poder de la valía individual en el estudio normalizado encubre por la lógica social el mantenimiento de las desigualdades sociales tradicionales como el prestigio y la riqueza familiar. Además, la educación se comercializa en la sociedad industrial como cualquier otro servicio, por medio de su instrumentalización a favor de la competitividad y rentabilidad empresarial.

El sistema educativo del franquismo ha hecho agua por donde menos se pensaba: su disfuncionalidad al sistema productivo de la sociedad

postindustrial y de la información, y por su inoperatividad para atenuar la rigidez vertical de la estructura social española, a lo que, sin duda, coadyuva el *cierre social* de las clases sociales privilegiadas, sobre todo altas.

Debido a la crisis del empleo, las políticas educativas de UCD y del PSOE se han basado en la concepción de la educación como mecanismo social para mantener en actividad permanente a los jóvenes, y frente a las evidentes dificultades de obtener una ocupación remunerada vinculada a una profesión, bien al final de los estudios medios y el primer o segundo ciclo universitario. La crisis educativa aparece, además, vinculada al repliegue del ciudadano en la confianza en los valores universalistas y su sustitución por valores particularistas, especialmente los vinculados a la familia y al apoyo familiar para el ascenso social o, al menos, el mantenimiento del *status* de pertenencia.

¿Qué ocurre a los miembros de familias bajas? ¿Cuáles son sus esperanzas sociales? ¿Qué procesos pueden apoyar el ascenso social? Pues manteniéndose las creencias populares en que los pobres pueden tener acceso a actividades *privilegiadas* como torero y futbolista, y que en buena medida hacen depender este posible ascenso social del azar o la suerte... De aquí la proliferación de jóvenes y adultos que juegan a la lotería nacional, la lotería primitiva, las quinielas, las carreras de caballos, etc. La meritocracia idealizada por el tardofranquismo deja de ser una creencia positiva de to-

das las clases sociales para convertirse en patrimonio casi exclusivo de las clases sociales ya establecidas.

Es lógico, por ello, la crisis permanente de los enseñantes de todos los niveles. Según diversas encuestas, ellos mismos consideran que su trabajo es poco prestigiado económica y socialmente, a lo que coadyuva el hecho de que, de cada tres enseñantes, dos sean mujeres, y también su extracción mayoritaria de las clases sociales bajas, especialmente entre los campesinos. El papel de los medios de comunicación ha coadyuvado a crear un estereotipo negativo del maestro español, considerándolo más un cuidador de niños que un educador y formador de actitudes, juicios, valores y creencias, que indudablemente es lo que es.

El aumento del número de adolescentes y jóvenes a finales de los años ochenta es otro aspecto incidente en la modernización de la familia y, también, en ciertos cambios significativos de su estructura y valores. Este alto número de jóvenes emergentes, que en una economía en crisis no pueden en su mayoría encontrar trabajo estable adecuado a sus conocimientos y destrezas (generalmente altos), se ven obligados a una mayor dependencia económica de la familia de origen y a un mayor retardo en el acceso a la formación de una familia propia, y afecta incluso al aumento de jóvenes de ambos sexos que no contraen matrimonio. El peso económico —e incluso algunas veces social— de un hogar retrae a muchos jóvenes a formar una nueva familia. En este con-

texto de crisis económica y profesional, es lógico que los jóvenes hayan respondido con un sistema de pautas y valores particularistas que algunos sociólogos denominan como *subcultura juvenil* o *cultura joven* y que se caracteriza por la escasa incidencia de los valores religiosos, la indiferencia política dentro de un contexto democrático y una moral más tolerante en lo público que en lo privado.

Por otro lado, el universo cultural de los jóvenes está lleno, o *relleno*, de los *culturemas* (A. Moles) de la cultura de masa o cultura de los medios de comunicación de masas. Aunque el profesor Ortega no desarrolla, en nuestra opinión, esta característica, cuya magnitud socio-cultural afecta profundamente a las simbolizaciones, sueños y actividades de los jóvenes favoreciendo una cultura ligera, el estrellato, la música moderna y la moda joven, el enunciarlo como una contradicción interna a la estructura cultural es ya muy importante. Esperamos que posteriores sociólogos intenten penetrar en los efectos (en los verdaderos, no en los *funcionales*) de los mensajes y de los propios medios-vehículos de comunicación (sobre todo el cine, el *comic*, el *videoclip*, la publicidad y la televisión), cuya interpretación puede desvelar el sentido y los fines ocultos de esta sociedad de la información tremendamente mediatizada por los objetos como por los signos y símbolos de los objetos.

Según los resultados de una investigación realizada sobre un colectivo de jóvenes residentes en ba-

rrios periféricos (San Blas en Madrid), la socialización juvenil se realiza básicamente dentro del endogrupo específico delimitado por el barrio y se encuadra en el marco simbólico de la clase social baja. Este modo de integración segregado facilita el antagonismo social y la defensa del medio de residencia y vida cotidiana, el barrio y sus elementos sociourbanísticos: los comercios, las escuelas, los lugares de ocio, etc. El barrio es capaz de generar todo tipo de perspectiva social, incluido el noviazgo y el trabajo. Los valores de estos jóvenes son los del *presente* y se concentran en unas extensas aspiraciones al consumo de bienes y servicios, con el contrapeso de una fuerte desideologización. El momento máximo de consumo es el fin de semana, focalizado en la asistencia a espectáculos y diversiones. Los escasos objetivos sociales que esperan (algo mayores entre los más jóvenes) se centran en conseguir un trabajo estable y mínimamente remunerado y, sobre todo, la evasión de la realidad, en la que cumple un importante papel el cine, la radio y la televisión. No tienen ningún interés en política ni en religión. También leen tebeos y *comics*, prolongando este predominio del consumo de imágenes en claro detrimento de la lectura de periódicos y libros.

Parece que la modernidad sólo afecta a este amplio colectivo en sus aspectos más nocivos: pobreza de la vida cotidiana, escasas posibilidades laborales y familiares, integración a los mensajes de los medios de comunicación de masas... Y el dato de que estos jóvenes mantengan creen-

cias muy fuertes sobre las posibilidades de promoción ascendente que conllevan los juegos de azar, así como sobre sus efectos positivos para la vida de la adivinación y con prácticas constantes en ambos casos, indica la pervivencia permanente de representaciones mentales *mágicas* que, desde luego, hay que poner en relación con la rigidez en la movilidad de la actual estructura social española, en la que no se dan prácticamente posibilidades de lograr objetivos económicos y sociales a partir de los valores tradicionales de clase baja (laboriosidad, honradez, etc.). Cualquier tipo de éxito está cerrado socialmente para estos jóvenes, y por ello es comprensible su extremada afición a las quinielas, lotería, cupón de la ONCE. Asumen, pues, el fatalismo de su situación social, de la que sólo les puede sacar *UN GOLPE* de suerte y el azar...

Finalmente, el último tema tratado es el del papel de los intelectuales en la sociedad postindustrial. Este grupo social y cultural, creador y mantenedor en otros tiempos del liderazgo moral y espiritual de las sociedades, hoy en día no presenta más —según dicho autor— que un conjunto de burocracias al servicio de la industria cultural en sus diferentes ámbitos de la producción y difusión, concepción muy lejana de la de A. Moles, que los considera creadores de cultura ligera³.

La modernidad ha cerrado —curiosamente— las puertas al antiguo intelectual independiente, y también le ha desideologizado. Antes, el in-

³ A. MOLES, *La comunicación y los mass media*, Mensajero, Bilbao, 1975.

telectual se movía bajo el principio del progreso, la confianza en el poder de las creencias e ideologías y la esperanza en coadyuvar a un mundo mejor. Pero ahora, y sobre todo desde el derrumbe del socialismo real en los países del Este de Europa, las ideologías parecen agotadas y el intelectual se resiente de ello. E incluso pierde aquella parte de su identidad política anteriormente importante como incitación o apoyo a cualquier *motor de la historia*.

El declive del intelectual en nuestra sociedad se relaciona estrechamente con el cambio de concepción de las funciones de la cultura. Si antes ésta era un mecanismo favorable para la emancipación del hombre, ahora parece más bien un medio para el embrutecimiento de las masas. Y, ¡paradoja!, el intelectual, que siempre utilizó la cultura para crear conciencias e intentar liberar al hombre y la sociedad de sus ataduras sociales, hoy es un servidor inconfundible de las industrias de la cultura y coadyuva con ello a difundir la *industria de la conciencia* y el embrutecimiento colectivo. Tal como dice A. Moles, el grupo de los intelectuales creadores de cultura de masa hoy se contraponen —al servicio del capitalismo de la cultura de masas— al pueblo y a las masas consumidoras.

Félix Ortega demuestra poseer una gran sensibilidad ante los temas y problemas políticos y culturales de la sociedad española contemporánea, y los ha investigado en parte con una metodología empírica. Algunos de estos resultados están en el contenido de este librito. Pero en el

fondo de la crítica político-social se trasluce una fuerte influencia weberiana tanto en los aspectos conceptuales como en la interpretación sociológica. La actualidad de Max Weber —citado actualmente tanto por politólogos como por sociólogos— se deriva del fuerte contenido analítico e incluso hermenéutico de sus teorías, hoy mucho más actuales con la crisis del marxismo como ideología y como sociología que en los años sesenta y setenta.

La modernización produce contradicciones y crea tensiones sociales porque la sociedad, *las sociedades*, no sólo son homogéneas (felizmente), sino porque esta modernización siempre está organizada y programada por grupos dirigentes de la sociedad que orientan los beneficios del *progreso* (sobre todo de las aplicaciones de la ciencia y la técnica) hacia las capas privilegiadas, las clases sociales altas y, sobre todo, las nuevas clases medias tecnocráticas (C. W. Mills, D. Bell).

Al focalizar su análisis de la sociedad en la modernización de la España contemporánea desde 1980 aproximadamente hasta nuestros días, el profesor Ortega intenta crear un marco sociocultural idóneo para la interpretación de los datos empíricos y resultados de estudios específicos que ha realizado con su equipo. Pero encontramos una cierta tendencia analítica muy orientada solamente hacia la especulación social, por encima o por debajo de los datos sociológicos que se poseen. Tendencia mucho más fuerte que un posible intento de validación de los resultados empíricos, con resultados de estudios similares, por ejemplo.

En algunos de los artículos se trasluce cierto pesimismo por el futuro de la sociedad española dentro de la sociedad europea occidental. Sobre todo en «El declive de los intelectuales», sin negar la necesidad de asumir la modernización, se trasluce el nulo o incluso negativo papel que están teniendo los intelectuales españoles —escasos, naturalmente— en la construcción de la identidad europea. España se moderniza, pues, *conservando y muy poco, poquísimos, innovando*. Lo que se puede aplicar tanto al campo de la empresa como de la cultura y, sobre todo, la universidad. Es concretamente en la enseñanza, y sobre todo en la enseñanza universitaria, donde se prodigan las tesis pesimistas sobre el futuro de una sociedad española rutinaria y poco creativa y donde la investigación está sometida a la enseñanza y no al revés, como debiera ser.

Si no pesimismo, sí cierto grado de escepticismo muestra el autor ante el futuro político de la democracia española. En su opinión, tanto los partidos como la clase política operan más como gestores y administradores de la sociedad que como motores de la modernización y el progreso, lo cual lleva, inexorablemente, a prácticas políticas de clientelismo que amparan cierto grado de corrupción. Esta situación cuestiona no sólo la necesaria honradez de los partidos políticos frente a los partidarios, sino también la democracia como sistema político de representación.

Este escepticismo se modera por

la defensa que hace Ortega de determinados elementos críticos que neutralizan las prácticas políticas citadas. Entre ellos destaca la necesidad de una crítica desde los escasos intelectuales y científicos, sobre todo de los campos sociales, que la practican actualmente en la prensa, libros y revistas. También destaca el papel de contrapeso de las diversas instituciones políticas democráticas en el equilibrio de poderes. Y, desde luego, reconoce el importante papel que está teniendo la sociología, sobre todo la sociología empírica moderna, para percibir problemas y procesos, plantear soluciones y coadyuvar a aplicar medidas políticas.

Un aspecto muy importante que se ha captado en todos los artículos de este libro, unidos, naturalmente, por el hilo común de la denuncia de situaciones y de ensayo de desvelamiento de lo *oculto de la realidad*, es la metodología. Al interesarse básicamente por el análisis de los aspectos genéticos y procesuales del cambio social y la modernización, Ortega entronca claramente con el Max Weber de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* respecto de la necesidad intelectual, para dar cuenta de la realidad social, de apelar al estudio del origen y evolución de las instituciones y de las prácticas económicas y políticas. Es evidente una sana reacción ante el exceso de estudios estructurales cuya proliferación y explicación coyuntural invalida en buena parte su valor sociológico.

Miguel ROIZ

RICHARD SENNETT

La conciencia del ojo
(Barcelona, Versal, 1991)

Richard Sennett presentaba su penúltimo ensayo, *La autoridad*¹, como el primero de una tetralogía sobre las emociones en la sociedad moderna. Los otros títulos (de cuya publicación no tengo noticia) iban a versar sobre la sociedad, la fraternidad y la ritualidad. En línea con su inclinación por escribir grandes relatos, Sennett nos presenta ahora *La conciencia del ojo* como el volumen final de una trilogía sobre la cultura urbana formada por *El declive del hombre público*² y *Palais Royal*³. *El declive del hombre público*, sin duda la mejor obra de su autor, analizaba el paso de una sociedad «pública», la ilustrada, a un universo social cada vez más privatizado, junto con las secuelas que tal cambio operaba en la sensibilidad de unos individuos progresivamente «íntimos». Por su parte, *Palais Royal* era una suerte de novela epistolar (que confieso no haber podido terminar) que pretendía reflejar la vida del París culto del siglo XIX. En fin, *La conciencia del ojo* trata de relacionar (tal como indica Sennett en la introducción) la arquitectura, la planificación urbanística y las escenas de la ciudad con su vida cultural. Y, en efecto, de arquitectura y urbanismo se habla en este libro, aunque también de otras muchas cosas. De demasiadas.

La ciudad moderna refleja la división entre exterior e interior, entre

la experiencia del mundo y la vivencia subjetiva. Esta separación (que, según Sennett, antes no existía, aunque nunca concrete cómo ni cuándo tuvo lugar ese período «anterior» a la hendidura que estudia) «expresa uno de los grandes miedos que nuestra civilización se ha negado en redondo a reconocer (...) el miedo a la exposición» (p. 12). Las ciudades reflejan ese miedo que dificulta el contacto social, sentido como una amenaza.

El temor a la exposición y, como consecuencia, la valoración del interior comienza con el cristianismo. Ya San Isidoro distinguía en sus *Etimologías* dos sentidos del término ciudad: como *urbs*, que alude a la materialidad de aquella, y como *civitas*, que designa las emociones, rituales y convicciones que alberga la misma. Es esta segunda acepción la que prima a partir del siglo VI, cuando la ciudad se convierte en un refugio frente a un exterior amenazante. Durante la Baja Edad Media las iglesias son los centros visibles de las ciudades, el lugar del Verbo y, además, el cobijo de mendigos, locos y enfermos. Las primeras ciudades europeas albergan en sus iglesias el espacio no sólo de la espiritualidad, sino también de la hospitalidad y del refugio. Fuera, en las calles, la caridad no existe: «El exterior era la dimensión de la diversidad y del caos (...) en contraste con el espacio interior en el que todo estaba definido» (p. 36).

¹ Madrid, Alianza, 1982.

² Barcelona, Península, 1978.

³ Barcelona, Versal, 1988.

En la disociación medieval entre, por una parte, el ámbito sagrado y de protección y, por otra, el ámbito seglar y de peligro radica —según Sennett— el moderno miedo a la exposición. De la Baja Edad Media, Sennett salta al tiempo de la revolución industrial, en donde el hogar emerge como la nueva versión —ahora secular— del refugio espiritual. Así, «la geografía de la seguridad se desplazó del santuario situado en el centro urbano al interior doméstico» (p. 37). Como salto en el tiempo no está mal. Sennett aventura una hipótesis macroevolutiva: existe una continuidad entre la idea cristiana del interior como espacio de protección ante la adversidad (la enfermedad, la pobreza, la violencia) y la valoración moderna de la domesticidad. En este segundo momento, que coincide con la revolución industrial, aparece la dicotomía *Gemeinschaft/Gesellschaft*. Si el orden comunitario evoca la idea de pertenencia y de lo propio, el universo de la *Gesellschaft* se asocia a la confusión y la frialdad de la gran ciudad.

A lo largo de trescientas páginas, Sennett rastrea los momentos en que se forma la disyunción significativa exterior/interior. Pero, lejos de seguir análisis diacrónico alguno, salta de una época a otra, esbozando apenas cada una de ellas, y, lo que dificulta más la lectura, utiliza materiales tan diversos (fragmentos literarios, descripciones arquitectónicas de las urbes modernas, análisis del trazado de los jardines, bosquejos de psicología e historia de las ideas, filosofía política, etc.) como

los de un *patchwork*. Por ello, en vez de reproducir la dispersión temática del texto, trataré de reconstruir un hilo conductor del argumento del autor.

Varios son los hitos en la valoración del exterior. Así, el tratamiento que Adam Smith hace de la simpatía como un sentimiento que induce a los hombres a salir de sí mismos y abrirse a los demás. Sennett identifica la simpatía con la conquista de la diferencia y a ella alude como una actitud que hace posible la unión apasionada —aunque no para siempre, puntualiza— con los demás. Una se pregunta si esta alusión a la simpatía smithiana no traiciona el carácter templado, distante y superficial de dicho sentimiento. Puesto que la simpatía constituye la materia de la sociabilidad, debe ser generalizada y, por tanto, suave.

La contraposición civilización/cultura refleja, asimismo, la dicotomía exterior/interior. La noción de civilización se perfila en el siglo XVI (en obras como *El cortesano*, de Castiglione; *De la urbanidad en las maneras de los niños*, de Erasmo, y el *Galateo* de Della Casa) y se adentra en el siglo XVIII. Según Sennett, la idea de civilización conlleva la aceptación de la diferencia y de una impersonalidad que evita toda referencia a la identidad de los hablantes: «Los códigos de la civilización fueron una de las maneras de infundir un determinado valor al exterior: supusieron una valoración de la interioridad obsesiva» (p. 107). Resulta sorprendente que Sennett no mencione a Norbert Elias más que a través de una cita a Kant (p. 108).

Elias analiza varios códigos de comportamiento cuya sucesión —y progresiva rigidez— constituye la civilización. Esta no es, como Sennett sugiere, un momento histórico preciso, sino un proceso que dura siglos. Tampoco constituye una liberación de la interioridad, sino —y ésa es precisamente la hipótesis de Elias— la lenta e inexorable auto-coacción de los impulsos y de unas normas que se hacen más y más internas. Cuando aplaude la liberación del yo a través de una cultura de la exterioridad, Sennett debe referirse a lo que Elias llama código de la *politesse* y que analiza en *La sociedad cortesana*. Mientras que Elias cree que el siglo XVII es el período de mayor contención de la espontaneidad, Sennett idealiza en *El declive del hombre público* el siglo XVIII. La Ilustración sería la época moderna más abierta y dispuesta al encuentro entre hombres «públicos», alejados de las obsesiones privatistas de la actual «sociedad íntima». La civilización es a la apuesta por lo exterior lo que la cultura es a la valoración del interior. Frente al imperio de la máscara, el final de la Ilustración recupera el valor de la espontaneidad y el sentimiento —Rousseau— y de un ideal de crecimiento personal y colectivo —Kant o Herder.

Tras las nociones de simpatía y civilización que se vinculan con una cultura «pública», Sennett retoma los temas de sus obras anteriores (*El declive del hombre público* y, sobre todo, *Vida urbana e identidad personal*⁴) cuando evoca el análisis simmeliano de la variedad y complejidad

que ofrece la ciudad. Y es aquí cuando la dispersión y el desorden temático de que adolece el libro que comentamos se hacen más obvios. Junto a breves referencias a Simmel, Park, Wirth o Baudelaire —muy en la línea de Marshall Berman—, Sennett alude también a Edmund Burke y apunta su noción de lo sublime y su posterior relación con el *ennui* romántico, sentimiento que reaparece en los edificios sublimes (aunque también «neutrales» y «autosuficientes») de Van der Rohe en Nueva York. Ahora bien, a pesar de semejante batiburrillo, hay que reconocer que el recorrido que Sennett hace de las diferentes zonas de la Gran Manzana y la descripción de sus ambientes humanos es de lo más gozoso del libro, eso sí, para quien conozca —y ame— Nueva York.

La mirada apasionada de Sennett sobre «la más heterogénea de todas las ciudades» no es, sin embargo, ciega: «Un paseo por Nueva York revela que la diferencia de los otros y la indiferencia para con los otros están relacionadas, ya que forman una desdichada pareja. El ojo detecta diferencias ante las cuales reacciona con indiferencia. Tampoco yo siento ninguna curiosidad por saber cuál es la problemática vital de un traficante de droga. Y soy demasiado cortés para inmiscuirme en la soledad de una mujer de mediana edad o para violar la privacidad de las obsesiones sexuales de otro hombre» (p. 160). La ciudad moderna hace extrovertidas a las personas porque sólo ella puede ofrecer las experiencias propias de la «otredad». La diferencia y la discontinuidad de

⁴ Barcelona, Península, 1975.

espacios y gentes produce una perplejidad permanente y una actitud abierta al exterior. Uno de los mayores encantos de Nueva York es la yuxtaposición de clases, razas y ambientes en espacios casi continuos. El cruce de los círculos sociales invita a la apertura, a ese conflicto por el que Sennett había apostado en *Vida urbana e identidad personal* y sobre el que ahora vuelve.

Y en esta insistencia sobre la exposición al exterior recuerda, en uno de los fragmentos más interesantes de *La conciencia del ojo*, a Hannah Arendt. Como él, ella criticó las «emociones blandas» asociadas a la pertenencia a la *Gemeinschaft* y propugnaba la impersonalidad frente al cultivo del interior. Arendt recomendaba la emancipación de todo vínculo comunitario y la conquista del presente y sus avatares.

Partido opuesto toma Simone Weil, que no sintió simpatía alguna por Nueva York, ciudad incierta y hostil. Weil parte de la necesidad de reconocer los propios límites, de la insuficiencia de cada uno para tender puentes hacia los demás: «El reconocimiento de la fragilidad personal es el fundamento de la necesidad de contar con los demás, de la necesidad de confiar en sus respuestas» (p. 276). La vida debe asentarse en la modestia para con las propias capacidades. El reconocimiento de la dependencia posibilita vínculos basados en la confianza mutua. Algo parecido planteaba Eliás en sus últimas obras.

Cosa distinta piensa Sennett, que batalla libro tras libro contra las tiranías de la sociedad íntima. El re-

conocimiento de la propia debilidad crea relaciones destructivas, concluía en *El declive del hombre público*. Y es que los hombres privatizados, carentes de referencias significativas públicas, tienen una sensibilidad (como ya apuntó Constant y profundizó Tocqueville) blanda, cobarde y poco dada a la entrega. Para Sennett, la dependencia —como ya estudiaba en *La autoridad*— es fuente de toda suerte de abusos.

La liberación de la servidumbre, pública o privada, pasa por la conquista del exterior y la relativización de la introversión. Este vicio de la modernidad, herencia del ideal cristiano de virtud, está contribuyendo a crear ciudades habitadas por solitarios fantasmas. En *El declive del hombre público*, Sennett apostaba por la impersonalidad y la máscara, pero reconocía la dificultad de trasladar modelos de otros tiempos al presente. En *La conciencia del ojo* repite dicha imposibilidad: «Suprimir la distinción que separa la dimensión interior y exterior, como se hiciera durante la Ilustración, resulta no ser un remedio eficaz o, cuanto menos, no funciona como guía en nuestra época» (p. 290).

¿Qué hacer entonces? Si el gusto por la introversión tiene unas raíces tan profundas (el cristianismo, el cultivo protestante del fuero interno, el ideal orgánico del romanticismo, el descubrimiento de la domesticidad en el marco del industrialismo, hasta llegar a nuestra sociedad íntima), apostar por la exposición, el encuentro y el conflicto puede ser una nueva forma de idealismo: «La introversión implica una renun-

cia a ciertos impulsos conducentes a la totalidad integral y al completamiento de uno mismo» (p. 309). El libro acaba con digresiones sobre el arte de Rothko y el ballet Apollo de Balanchine, dos muestras de un arte disociado y expuesto. De manera progresiva, Sennett ha ido fragmen-

tando su discurso y debilitando sus argumentos. Su última obra es un *collage* desconcertante, abierto a toda suerte de tentaciones de *dilettante* en lo que a objeto y método se refiere. El que fuera maestro del ensayo sociológico heterodoxo parece haber perdido el norte.

Helena BÉJAR

S. WOOLGAR

Ciencia: abriendo la caja negra

(Barcelona, Editorial Anthropos, 1991)

El gran historiador Thomas S. Kuhn ha sido, posiblemente, el primero en intentar «abrir la caja negra» de la producción del conocimiento científico. Tiempo tuvo de ver algo dentro y poco de ello dejó contado en *La estructura de las revoluciones científicas*. Lo suficiente como para que cundiese el pánico entre algunos de los más insignes filósofos de la ciencia. Una plaga de relativismo parecía abatirse sobre uno de los más inexpugnables reductos filosóficos del positivismo y el realismo. Pero quizá lo que los filósofos rechazaron con mayor fuerza fue que la obra de Kuhn ofrecía legitimidad a las ciencias sociales para que se ocupasen de estudiar el conocimiento científico. Al darse cuenta de lo que su obra parecía implicar, el propio Kuhn empezó a «cerrar la caja negra»; había mirado dentro y había sentido miedo ante las consecuencias de su atrevimiento. Volvió a

posiciones teóricas conservadoras e hizo como que nada había ocurrido.

Sin embargo, la sociología reaccionó, si bien con cierta lentitud, y asumió que su tarea era precisamente lo que Kuhn había tenido miedo de asumir: abrir la «caja negra» y mirar lo que había dentro. Con los antecedentes puestos por los filósofos neokuhntianos y los sociólogos cognitivos, Bloor se atrevió a retar a la comunidad, en esos momentos cada vez más floreciente, de sociólogos de la ciencia. El reto consistía en poner a la sociología del conocimiento en el centro de los esfuerzos por comprender la ciencia y adoptar un programa de investigación naturalista, instrumental y relativista. Quienes mejor preparados parecían estar para asumir la ardua tarea fueron algunos sociólogos de educación etnográfica, algún otro que adoptó el relativismo como *trademark* y varios reconvertidos de diversa ralea.

Y en el progreso de esta línea de investigación algunos principios del «programa fuerte» se perdieron por el camino.

El naturalismo ha encontrado su mejor expresión en los Estudios Sociales de la Ciencia en la obra de los promulgadores del «Programa Empírico del Relativismo», H. M. Collins y T. J. Pinch, y en la teoría de la translación de la escuela francesa (B. Latour y M. Callon, principalmente). Sin embargo, ha sido contestado por los sociólogos de la ciencia de tradición etnográfica y fenomenológica. El instrumentalismo del programa fuerte ha sido asumido como fundamento tanto de los estudios naturalistas como de la etnografía instrumental (K. D. Knorr-Cetina). Frente a éstos, ciertos autores han preferido sustituir dicha etnografía por el estudio previo de los modos en que ha sido postulado el razonamiento práctico y, en consecuencia, han dado lugar a una etnografía reflexiva (Woolgar, Mulkey, Ashmore). Por último, tanto unos desarrollos como otros pueden verse como la profundización en los postulados del relativismo, aunque con diferencias en la asunción de sus implicaciones escépticas.

El libro que comento es precisamente de uno de los autores que más han hecho por explorar dónde nos puede conducir mirar en profundidad dentro de la temida caja. La trayectoria intelectual de Steve Woolgar es una de las más ricas e innovadoras dentro de los Estudios Sociales de la Ciencia. Ya en 1976 sentó parte de las bases de lo que después se conocería como el pro-

grama de análisis textual y del discurso en sociología de la ciencia. En 1979, junto a Bruno Latour, revolucionaría el modo de aproximarse a la ciencia con el mítico *Laboratory Life* (incomprensiblemente, aún no disponible en español). En los años ochenta se convertiría en el principal crítico del programa fuerte «desde dentro» y desarrollaría en diversas obras el proyecto de fundar una etnografía reflexiva. Y en los últimos años se ha convertido en uno de los autores de referencia obligada en los estudios sociales de la tecnología.

Cada una de esas preocupaciones teóricas que han ocupado su extensa obra se encuentran, con mayor o menor fortuna, en su *Science. The Very Idea* (traducido al español como *Ciencia: abriendo la caja negra*). Para incluir todas esas inquietudes intelectuales, Woolgar ha optado aquí por desarrollar una representación que no fuera demasiado larga, y con ello ha conseguido convertirla en especialmente intensa. El libro es en sí mismo un lúcido compendio de la versión más fructífera de los desarrollos producidos en los Estudios Sociales de la Ciencia en los últimos años (anteriores a 1988, fecha de la primera edición inglesa). Con ellos, un viejo campo de indagación ha sido sustraído a la esclerotizada filosofía, despojada ya de gran parte de sus tradicionales competencias. Este libro es precisamente una de las mejores muestras de cómo podemos incluir con perfecta naturalidad a la antigua epistemología como área de estudio legítimo de la sociología.

Frente a las asunciones filosóficas

anteriores, la principal tarea de los estudios sociales de la ciencia consiste en desenmascarar la estrategia de establecer la ciencia como un «hecho diferencial». El estudio de la ciencia habrá de despojarse de las filosofías «esencialistas». No cabe hablar de algo como «la esencia de la ciencia», así como tampoco podemos establecer algo así como «la esencia de lo social». Con ello no podemos sostener ya que cualquier cosa que sea «la ciencia» es diferente a otro algo calificado como «lo social». Más bien la ciencia es en sí misma constitutivamente social. Partiendo de la fenomenología y del Wittgenstein de las *Investigaciones filosóficas*, Woolgar pretende «poner en su sitio» al agente, ocultado hasta ahora por los discursos esencialistas, esto es, inmerso en un «juego de lenguaje» y en su pertenencia a una comunidad lingüística.

La mejor definición de los rasgos de las posturas filosóficas esencialistas se halla, para Woolgar, en su concepción de la representación. De ahí que vincule la crítica a las posturas esencialistas con la crítica a los modos de representación. Para aquellas, existe una diferencia constitutiva entre la representación y el objeto. Pero el problema con esta postura surge cuando se enfrentan a los «terrores metodológicos»; esto es, cuando nos percatamos de que todo par representación-objeto comparte los rasgos de indexicalidad (traducido como «indexabilidad»), inconclusividad («interminabilidad») y reflexividad. Frente a estos rasgos de la representación (extraídos de la primera etnometodología), Wool-

gar considera que es mejor ser consciente de ellas en nuestros análisis e intentar retar las ideas de unidireccionalidad en el par objeto-representación (inversión) y de diferencia- lidad del conocimiento científico (retroalimentación).

(Permítaseme una digresión técnica: en la versión española del libro de Woolgar, la expresión inglesa *the methodological horrors* es traducida como «los desastres metodológicos». Sin embargo, mientras los *horrors* ingleses se refieren a un sentimiento de miedo irracional causado por algo que sabes que no puede herirte pero que aún te atemoriza, los «desastres» españoles suponen una desgracia grande, un suceso infeliz o lamentable. La consecuencia más importante de esta poco feliz traducción es que en la versión española se oculta mejor el papel del agente que en la versión inglesa. Parece evidente que el traductor español es mucho más «esencialista» que Woolgar. El problema estriba en que los que no dispongan del original inglés accederán a un texto escrito por un crítico del «esencialismo» y traducido por un «esencialista» convencido.)

La crítica a la idea de la universalidad de la «verdad científica» que desarrolla el programa fuerte no puede entenderse sin la crítica wittgensteiniana a lo que significa «seguir una regla». Así, para el «programa fuerte», tanto como para la filosofía postwittgensteiniana, la práctica no puede ser entendida como el resultado del seguimiento de reglas. En estos términos, la filosofía prescriptivista y la sociología

normativa quedaban desacreditadas por el papel que en sus teorías jugaban las reglas y los procedimientos. La lógica puede considerarse como una racionalización *post hoc* y las normas sociales pueden verse mejor como repertorios discursivos (como bien ilustra el estudio del descubrimiento en el capítulo IV).

Que sea comúnmente mantenida como absurda la idea de que las prácticas de representación constituyen los objetos del mundo (en lugar de al contrario) no es sino un reflejo de prácticas institucionales fuertemente arraigadas que encuentran su mejor plasmación en el discurso y la cultura lingüística. El lenguaje es modulado para construir la facticidad del objeto mediante la exclusión del agente, de la acción y de las circunstancias antecedentes. Pero, frente a las versiones deconstructivas del discurso, Woolgar no cree que la adición de modalizadores del lenguaje sea una condición necesaria para determinar el *status* fáctico de las afirmaciones. Woolgar adopta una posición constitutiva según la cual la estructuración del discurso *es* el objeto. Pero se encarga de aclarar que esta posición no niega que los individuos operen con distinciones entre «lo textual» y «lo fáctico». Lo importante es que estas distinciones son en sí mismas parte del discurso, y que son aplicadas de modo diverso.

Así, Woolgar no puede pasar por alto que esas distinciones existen en el discurso de los individuos y así las registra. Ahora bien, es ilegítimo afirmar que se encuentren o no «fuera» del discurso. Woolgar ni puede

actuar ni actúa al modo de la filosofía tradicional: no decreta sobre cuestiones de ontología o epistemología (de ahí el error de interpretación de aquellos que han querido ver en Woolgar un reavivamiento del «idealismo» en las ciencias sociales). En su lugar, adopta la estrategia del etnógrafo: la descripción (no la explicación) del punto de vista (no las prácticas) del nativo (no del analista). Ahora bien, la etnografía instrumental se presenta como un relato *objetivo* del punto de vista del nativo. Y así fracasa, en su propia práctica, en su reto al núcleo de la ciencia, esto es, a la idea de representación. Debemos, pues, establecer una etnografía que resista adecuadamente al discurso realista y objetivista, una etnografía reflexiva.

En conclusión, el objetivo principal del libro de Woolgar es poner en el punto central del estudio social de la ciencia la idea de representación y el papel del agente en la representación. En concreto, nuestros esfuerzos han de dirigirse a «poner entre paréntesis» la distinción entre objeto y representación y a reestablecer el papel del agente. Algunos críticos han querido ver en esta propuesta la idea de que la crítica de la representación nunca estará completa, a menos que se cuestionen las ideas de verdad y falsedad que la representación hace posible. Pero esta crítica ha perdido el punto fundamental de que Woolgar de ningún modo pretende legislar sobre cuál es el lazo legítimo entre objeto y representación. Antes al contrario, pretende considerar cómo se construye la distinción objeto-

representación en el discurso mismo de los participantes.

Este modesto propósito ha sido considerado como radical por parte de algunos oponentes a la etnografía reflexiva de Woolgar. Para ellos, una cosa es cuestionar la legitimidad de un modelo particular de descripción de la ciencia y otra diferente difamar la pretensión misma de describir legítimamente la ciencia. Eso supondría defender *a priori* que es imposible *todo* modelo legítimo, precisamente cuando Woolgar parece comprometerse a la misma clase de «realismo convergente» que está intentando condenar. Pese a que Woolgar pretenda partir de una nueva duda cartesiana, no es menos cierto que no puede sino admitir que él mismo parte de ciertas asunciones, cualquiera que sean, no plenamente asumidas.

Pese a la popularidad de esta crítica, habría que aclarar a qué se refieren los críticos cuando hablan de una descripción *legítima* de la ciencia. Si con ello quieren decir una descripción objetiva, universalmente válida, a-contextual, etc., la crítica al supuesto esencialismo de Woolgar partiría de asunciones esencialistas (que los críticos consideran deficientes). Si, por el contrario, se quiere indicar que se trata de afirmaciones contextuales (indexicales, por mejor decir), locales, etc., la crítica

a Woolgar dejaría de tener sentido: será legítimo aquello que sea consensuado como tal por una comunidad de hablantes. En este segundo sentido, no es cierto, pues, que Woolgar establezca la asunción *a priori* de la imposibilidad de toda descripción «legítima» de la ciencia.

El error de interpretación de los críticos de Woolgar puede deberse a que consideran la obra de Woolgar como un discurso agónico. Sus críticos quieren ver en él una crítica a las representaciones científicas. Pero el objetivo de Woolgar es mucho más modesto que el de poner a la ciencia y a la tecnología en «vía muerta», como dice M. Medina en el prólogo de la edición española. Aunque los Estudios Sociales de la Ciencia puedan ser leídos como un discurso crítico a la ciencia, no podemos afirmar que sea la única lectura posible, ni siquiera la más conveniente. Si los Estudios Sociales de la Ciencia se caracterizasen por poner en entredicho el poder epistemológico de toda forma de conocimiento, sería demasiado descabellado que se arrogasen en derecho a legislar sobre la verdad o la falsedad de cualquier proposición. Los ESC no pretenden derrumbar los templos del saber científico, tan sólo abrir la caja negra.

Alberto COTILLO-PEREIRA

BRUNO LATOUR

Ciencia en acción

(Barcelona, Editorial Labor, 1992)

No es posible sino congratularse de la aparición en castellano de este clásico de la Sociología del Conocimiento Científico, producto de la intensa tarea investigadora desarrollada en la última década por el equipo de sociólogos e historiadores de la Escuela Superior de Minas de París, dirigido por Bruno Latour.

Esta obra continúa la dirección abierta por el Programa Fuerte en cuanto a considerar las prácticas y contenidos de la ciencia como hechos sociales cuya descripción y explicación puede y debe hacerse con indiferencia respecto del estatus que dichas prácticas y productos merezcan a los actores involucrados en su producción, difusión y consumo. Este principio de imparcialidad es lo que integra a Latour en la tradición de la Sociología del Conocimiento. Pero, además, todo el libro es una demostración práctica del principio de simetría, el corazón de la Sociología del Conocimiento Científico. Latour ofrece la misma clase de descripciones y explicaciones para cualquier forma cognitiva que estudie. Es más, usa con brillantez la ironía al postular una serie de reglas y principios de funcionamiento de la ciencia y la tecnología que conforman una espléndida refutación de su tradicional concepción como actividades regidas por un método omnímodo, universal, neutral y objetivo, esto es, por una serie de reglas y principios.

El libro se divide en una intro-

ducción, tres partes (sobre retórica, fortalezas y redes) subdivididas, a su vez, en dos capítulos (respectivamente, sobre controversias, laboratorios, poder, intereses, racionalidad y centros de cálculo) que abundan en casos de historia y sociología. Los principios y reglas surgen como corolarios de semejante evidencia, pero el propio texto afirma que esto es un efecto retórico.

La introducción expone tácitamente el primer principio (P0): hay dos «momentos» en la producción del conocimiento. Cuando éste se está produciendo o cuando alguna creencia está sujeta a rediscusión, la ciencia está «en acción» y no hay certidumbre. Al acabar la controversia, el punto polémico se convierte en una caja negra cuyo contenido (el proceso de construcción social) se olvida o deviene inaccesible. Durante mucho tiempo se ha sostenido que la Sociología no tenía nada que decir sobre los contenidos de la ciencia. Ciertamente, cuando los hechos están sobre la mesa, las máquinas funcionan con eficiencia y la verdad es incuestionable, hay poco que decir sobre ello. Así, si sólo existiese otra ciencia. Pero antes de ella hay un momento en el cual los actores están negociando y decidiendo qué fenómenos deben ser considerados «hechos» y qué significan, qué criterios se usarán para decidir si un aparato funciona y qué es la eficiencia, y usando cualquier medio en su mano para probar si una creencia

resiste todas las objeciones concebibles para concederle el estatus de verdad. La primera regla (R1), por tanto, implica que para estudiar la ciencia en acción, y no la ciencia finalizada, debemos observar los hechos y las máquinas cuando aún no han devenido cajas negras, o bien seguir las controversias que las reabren.

La primera parte de este libro trata sobre la retórica de la ciencia, esto es, sobre cómo los actores se persuaden unos a otros sobre la aceptabilidad y utilidad de sus afirmaciones. El estudio sobre las modalidades (adición o sustracción de acepciones de tiempo, lugar, persona o probabilidad a asertos factuales) y sobre las prácticas de construcción de evidencia en los laboratorios (un hecho resulta de la superposición de dos gráficas que se asume representan fielmente a una población de fenómenos o sucesos) conduce a la formulación del primer principio (P1): el destino de los hechos y de las máquinas depende de quienes los usan; sus cualidades son, por tanto, una consecuencia, y no una causa, de la acción colectiva. La regla metodológica (R2) sigue: para determinar la objetividad o subjetividad de una afirmación, o la eficiencia o ineficiencia de un mecanismo, no debemos buscar sus cualidades intrínsecas, sino las transformaciones que sufren posteriormente a manos de otros. Dicho de otro modo, si las acciones que condujeron a un descubrimiento, un invento o una refutación hubieran sido distintas, el hecho, la máquina o el error bien pudieron haber sido diferentes o no existir en absoluto.

Esto no implica que la realidad sea subjetiva, sino sólo la sanción de realidad. El segundo principio (P2) postula que los científicos y los ingenieros hablan en nombre de nuevos aliados que han conformado y enrolado (esto es, de los hechos y los mecanismos fiables que han construido en el laboratorio); ellos (los científicos) son representantes (de los «hechos») entre otros representantes (los «hechos», que lo son de los presuntos «sucesos ahí fuera»); los científicos añaden estos recursos inesperados para inclinar la balanza del poder a su favor en los debates. La regla pertinente (R3) resume esto afirmando que dado que el cierre de una controversia es la causa de la representación de la Naturaleza, y no su consecuencia, nunca podremos usar esta consecuencia, la Naturaleza, para explicar cómo y por qué se ha cerrado la controversia.

La segunda parte de este libro continúa el trabajo de borrado de fronteras de la parte anterior. Si en aquella era la línea entre conocimiento y realidad lo que se difuminaba, haciendo de la ontología un corolario de la epistemología, aquí cae la que tradicionalmente ha separado conocimiento y sociedad. El tercer principio (P3) afirma que lo que la hiperanalítica ciencia occidental nos ha enseñado sobre la Naturaleza vale también para el mundo humano: nunca nos enfrentamos con la Ciencia, la Tecnología o la Sociedad, sino con una gama de asociaciones más o menos fuertes o débiles; así, entender qué son los hechos o las máquinas equivale a entender quién es la gente (que cree en ellos, los mantie-

ne con sus prácticas interpretativas y preformativas y vive conforme a esas creencias). De otro modo, no hay una diferencia absoluta entre la gente y las cosas, pero hay una división convencional en nuestra cultura entre quienes estudian las cosas (científicos naturales) y quienes estudian las personas (científicos sociales). La regla subsiguiente (R4) es, por tanto, el equivalente social de la anterior: si el cierre de una controversia es la causa de la estabilidad de la Sociedad, nunca podremos usar esta consecuencia, la Sociedad, para explicar cómo y por qué se ha cerrado la controversia. Es decir, se deben considerar simétricamente los esfuerzos para enrolar recursos humanos e inhumanos y no olvidar que todo hecho, creencia o alianza tiene un coste de mantenimiento.

Pero, entonces, ¿de qué está hecha la ciencia? ¿No era de pura Naturaleza y Racionalidad? Si se sigue a los actores cuando dejan de hacer propaganda se observa (P4) que cuanto mayor es el contenido esotérico de la ciencia y la tecnología más se extienden «fuera de sí», esto es, más necesitan el concurso de otros aliados (fuentes de financiación, medios de comunicación, instituciones de instrucción, ramas de producción industrial y de comercialización propias, protección política, etc.). Y esto vale tanto para la ciencia como para la tecnología, pues son sólo subconjuntos de la tecnociencia. Mas, sobre de qué está hecha la tecnociencia, conviene (R5) mostrarse tan irresolutos como los mismos actores; cada vez que se cons-

truye una divisoria interno/externo, debemos estudiar ambos lados a la vez y hacer la lista, no importa cuán larga sea, de quienes la levantan. Hay que tener en cuenta, además, que esos aliados crean la división, por así decirlo, «con sus cuerpos» y que la diferenciación de un «líder» y de «sus» aliados es producto de una atribución convencional. No hay voluntades o mentalidades superiores a otras, sino los resultados de juicios de fuerza.

La última parte del libro incide sobre un tema predilecto de la epistemología anterior: la racionalidad. Y propone, *de facto*, sustituirla por la noción de red. El quinto principio (P5) dice que la acusación de irracionalidad la hace siempre alguien que construye una red respecto de alguien que le estorba; así, pues, no hay una Gran Divisoria entre las mentes, sino sólo mayores y menores redes; los hechos más tenaces son la excepción y no la regla, pues sólo se los necesita ocasionalmente para desplazar a gran escala a otros factores fuera de sus caminos habituales, esto es, para desbaratar los capilares que forman las redes por las que se desplazan y por los que movilizan a otros aliados (humanos e inhumanos). Esto conlleva una nueva regla (R6): ante una acusación de irracionalidad, no hay que preguntar qué regla lógica se ha vulnerado o qué estructura social podría explicar la distorsión, sino el ángulo y la dirección del desplazamiento del observador y la longitud de la red que se construye.

El último capítulo nos devuelve a la cuestión de qué constituye la pro-

ducción de conocimiento. El último principio (P6) afirma que la historia de la tecnociencia es en gran parte la historia de los recursos dispersos a lo largo de redes para acelerar la movilidad, fiabilidad, combinabilidad y cohesión de las trazas que hacen posible la acción a distancia. Pero debe añadirse una regla precautoria (R7): antes de atribuir cualidades especiales a la mente de las personas o al método que emplean, examínense primero las diversas maneras mediante las que las inscripciones son reunidas, combinadas, ligadas entre sí y remitidas. Sólo si resta algo inexplicado una vez que se han estudiado las redes puede empezarse a hablar de factores cognitivos. Observando a los actores en su práctica muestra que se organizan en «centros de cálculo», un conjunto de redes que no suelen identificarse como una clase, sino bajo etiquetas como poder legislativo, laboratorio, burocracia, sistemas de metrología, etc. Estos centros de cálculo construyen las magnitudes o escalas que confieren sentido (relativo a ellas y suyo recíprocamente) a los sucesos o acciones que se agregan o asocian bajo la idea de «aliados». Sus órdenes, reglas, afirmaciones, etc., condicionan a distancia a quienes circulan por la red que estos centros controlan. Una última regla tácita (R8) aporta un ejemplo claro para entender este punto: cada vez que oigas de una aplicación exitosa del conocimiento (v. gr., una predicción que se cumple, una orden que se ejecuta, una máquina que funciona como se espera de ella) busca la progresiva expansión de una red.

La pregunta inmediata de quienes no estén integrados en la red por la que se desplaza y en la que Latour pretende movilizarlos y/o quienes prefieran mantener su amada estabilidad de un mundo independiente de nuestra cognición se preguntarán en todo caso: ¿no es posible creer ambas cosas? ¿No es posible que los hechos y las máquinas que funcionan sean reales y la construcción de redes sociales sólo la «fisiología» social mediante la cual nos hacemos conscientes de ello? Esta reproducción del viejo debate cerebro-mente remite, además, a otra vetusta pregunta: ¿puede un buen cristiano creer que el origen del Universo está en la Singularidad de un proceso físico como el *Big Bang*? De otro modo, ¿puede adorarse al viejo ídolo del racionalismo realista, aun culto oficial, y a esa secta emergente del constructivismo y la reflexividad? Aquí sólo se ofrece una respuesta posible: se puede intentar, si eso es lo que uno quiere, y tratar de construir una red de fieles aliados de todo tipo que extiendan y refuercen esa creencia sin modificarla, si se es capaz. Todo consiste en ser capaz de ello (esto es, en considerarlo así sin que nada ni nadie en el mundo lo contradiga). Por otra parte, puede considerarse que estas dos creencias sean inconmensurables: o el conocimiento representa la realidad honestamente, o es un pacto «social», esto es, el nombre de una red construida para actuar a distancia con medios heterogéneos sobre aliados heterogéneos.

Cabe aclarar que lo que Latour está proponiendo no es tanto una

nueva Sociología, aunque ésa es una de sus aportaciones parciales, sino una Asociología, una ciencia de la asociación de elementos heterogéneos, exactamente como las demás ciencias. La única diferencia entre la Asociología y las demás ciencias, la Sociología incluida, es que éstas se esfuerzan por conferir homogeneidad a su principal aliado (la física, átomos; la psicología, personas; la sociología, grupos), mientras aquélla acepta (en ocasiones demasiado acríticamente quizá) la heterogénea definición de los actores concurrentes (tal como vienen definidos de las ciencias homogéneas de donde proceden). En la Asociología no hay ningún actor privilegiado, y eso la convierte en la herramienta idónea para estudiar la producción de conocimiento, pues en ésta nunca se sabe cuál es el factor que va a decidir una controversia, cuál va a ser la evidencia que todo el mundo aceptará, cuál el aliado clave, y todos deben ser considerados con pareja atención (al margen de lo que pueda decir el marco de significación o paradigma del actor en cuestión).

En último término, lo que Latour está haciendo es llevar a sus últimas consecuencias el *dictum* durkheimiano de tratar los hechos sociales (incluidos los actores y sus creencias, esto es, el conocimiento) como cosas. Esto es lo que se denomina «epistemología naturalista», pero conviene aclarar qué se entiende aquí por naturalismo. A menudo se ha distinguido entre el enfoque naturalista de los científicos y el racionalista de los filósofos. La frontera entre ambos la marca el empirismo. Cuan-

do la apistemología cobró autonomía, a partir de Kant, se consideró a sí misma como una empresa naturalista en el sentido de que el conocimiento sería el resultado «natural» de la aplicación correcta del método apropiado sin la interferencia de factores sociales. Este planteamiento fue consecuencia del prestigio de la física durante los últimos dos siglos, y de que fueran precisamente los físicos quienes más influyesen sobre esta disciplina, cuando no la llevaron a cabo ellos mismos. Los físicos entendían bastante de objetos «naturales», como átomos o energías, para cuyo estudio eran inútiles las consideraciones «sociales», y aplicaron las prácticas que habían aprendido en el laboratorio a esos otros objetos, las creencias científicas. Pero éstas se han revelado, en el curso de su investigación empírica, lo bastante distintas de los objetos tradicionales de la física como para precisar una aproximación diferente. Para empezar, resulta indispensable la participación de sujetos humanos para que podamos hablar de conocimiento científico.

La Sociología del Conocimiento Científico —bajo cualquier nombre que se la invoque— tiene un promotor futuro en esta línea de investigación. Esta magnífica obra de Bruno Latour constituye un primer balance parcial de su impresionante desarrollo durante sus primeros diez años. Sin embargo, su propia excelencia podría abocarla al destino de los magnos clásicos de todas las ciencias: la referencia egregia y el desconocimiento de quienes avanzan por el camino que ésta ha abierto. No

obstante, dado el magro desarrollo de los Estudios Sociales de la Ciencia y la Tecnología en España, esta obra será durante bastante tiempo un texto fundamental para comprender una de las fuerzas más importantes y desconocidas de cuantas conforman nuestro presente y nuestro futuro: la formada por la asociación de las personas y los grupos que construyen, evalúan, prueban, publicitan, difunden, implementan y usan los objetos cognitivos y artificiales que llamamos —olvidando el espíritu (humano) tras la máquina o la ley natural— la Ciencia y la Tecnología.

Por último, cabe señalar que el propio Latour abre el camino a una nueva fase de desarrollo de estos estudios en el *post-scriptum* añadido a la edición española de este libro. Su propuesta es radical: abolir el dualismo kantiano mediante la adición de una nueva dimensión a la dicotomía objeto-sujeto: el grado de estabilización. Los estudios sociales del conocimiento son un terreno empírico fertilísimo para experimentar

esta nueva propuesta, puesto que permiten mostrar que los objetos producidos por las redes de actores heterogéneos no son «mezclas» de dos sustancias, «lo natural» y «lo social», sino vectores o trayectorias históricas con diversos grados de estabilización en función de los estados de (des)equilibrio de las redes de actantes cuya interacción los hace reales. He propuesto denominar a este nuevo enfoque «Sociología Cuántica», no sólo por ser postrelativista, sino porque, como aquella rama de la física, incorpora un elemento de incertidumbre en cuanto a la determinación recíproca de dos magnitudes fundamentales: la ubicación y el momento en física, la (id)entidad (en la dimensión sujeto-objeto) y la información o estructura (en la dimensión de la estabilidad). Explorar esta analogía en el terreno empírico de la construcción del conocimiento es sólo un primer paso en el fascinante camino hacia una sociología más profunda.

Juan Manuel IRANZO AMATRIÁIN

DAVID BLOOR

Knowledge and Social Imagery

(Chicago, University of Chicago Press, 1991)

¿Cuál puede ser la prueba concluyente de la posibilidad de una Sociología del Conocimiento Científico (SCC)? Sin lugar a dudas, su actualidad. Aquí tenemos un buen ejemplo. La segunda edición del libro pionero de David Bloor, *Knowledge and Social Imagery*, 1991 (pu-

blicado por primera vez en 1976), pone de manifiesto la actualidad y viabilidad de la SCC. Esta obra es fundamental para comprender el cambio acaecido en los Estudios Sociales de la Ciencia (ESC) durante los años setenta. La transformación que sufrieron podría resumirse *grosso*

modo en el cambio de perspectiva que supuso el paso del estudio mertoniano de la Comunidad Científica y de la Ciencia a una perspectiva «cognitivista» en el análisis de los «productos» científicos (teorías, construcción de «hechos científicos» y de la observación y, más allá, la elaboración de los artefactos propios de su tarea).

Paradójicamente, esta obra no ha sufrido ningún cambio con respecto a su texto original de 1976. La única novedad que aporta David Bloor es su «Afterword» como respuesta a los «críticos» del «Programa Fuerte de la Sociología del Conocimiento» (*PFSC*), enunciado, justamente, en este libro (a lo largo de los años se ha identificado el *PFSC* con esta obra en cuestión debido a que ésta recoge sus principios más básicos). ¿Qué puede significar este hecho? Si atendemos a las razones expuestas por el autor en la «Introducción», efectivamente, el *PFSC* sigue vigente quince años después tanto para él como para buena parte de sus enemigos. La aparición inicial de este libro supuso un choque tremendo para los investigadores de este campo. Por entonces, la corriente sociológica dominante —como ya se ha mencionado— era la mertoniana. Esta doctrina planteaba un tipo de trabajo colateral al propio análisis de la Ciencia como forma de conocimiento. No entraba en el «núcleo» de la cuestión científica: el *conocimiento científico*. Tan sólo se refería a la Ciencia como «Institución Social» y analizaba las normas y valores que subyacen en su organización social. Para Merton y sus se-

guidores, el conocimiento científico era una especie de «caja negra» exclusiva de los filósofos de la ciencia. Estos monopolizaban y detentaban los «sistemas legítimos» de validación, aceptación y corroboración del conocimiento por medio del «método científico». Gracias a este «método», sólo el conocimiento que se sometía a él era etiquetado como «científico».

Precisamente, esta primera edición representó una seria advertencia para los filósofos de la ciencia. Un pequeño grupo de investigadores sociales estaba intentando abrir la «caja negra» de la ciencia, cerrada herméticamente a cualquier análisis sociológico. ¿Empezarían a ser los sociólogos del conocimiento una amenaza para la ciencia y para sus «guardianes» los filósofos? ¿Con qué pretensiones y herramientas pretendían llevar a cabo esta ardua y difícil tarea? Estas cuestiones son las que Bloor trata de enunciar en su obra, de ahí su carácter crucial para comprender el cambio posterior producido en los *ESC*.

El comentario de este libro debe arrancar de las mismas consideraciones que aparecen en su «Afterword» de 1991 sobre los ataques recibidos por el *PFSC* desde su plasmación en 1976, poniendo de manifiesto su vigencia y eventualidad, justamente, con esta segunda edición. Bloor sigue manteniendo su creencia en el gran valor de una comprensión naturalista del conocimiento en la cual la sociología juega un papel central. Sin embargo, este planteamiento ha ganado pocos amigos y muchos enemigos. Ha sido de-

nunciado por sociólogos como «sociológicamente irrelevante» y un «fracaso» (Ben-David, «Sociology of Scientific Knowledge», 1981); por antropólogos, como «socio-céntrico» e incompatible con la «unidad de la naturaleza humana» (Archer, «Resisting the Revival of Relativism», 1987); por científicos cognitivistas, como «reincidente» y «clásico libro de texto repetidor de errores» (Slezak, «Scientific Discovery by Computer as Empirical Refutation of the Strong Programme», 1989), y por filósofos, como «manifiestamente absurdo» y «catastróficamente oscurantista» (Flew, «A Strong Programme for the Sociology of Belief?», 1982). Además, se le ha motejado de marxista, irracionalista, anticientífico y conductista. No obstante, una lectura atenta que deje al margen estos estereotipos permite descubrir en este libro un análisis más profundo sobre lo que es la naturaleza del conocimiento humano y su relación con las formas y procesos sociales donde se genera.

Para Bloor, el conocimiento humano es siempre provisional y conjetural (incluso lo es el mismo significado de los conceptos). Esto no es un elemento que inestabilice el papel de la SCC. Muy al contrario, es central para ella y se recoge bajo el nombre de «finitismo». El «finitismo» proviene de los filósofos Mill y Wittgenstein y fue sistematizado por Hesse. Su fundamento estriba en «pensar en la aplicación de un concepto yendo de caso en caso, mediado por un complejo sistema de juicios de similitud y de diferencia e informado en todos sus puntos por

las propuestas locales de quien utiliza los conceptos. Toscamente, el significado se construye según vamos avanzando y corrigiendo las aplicaciones. Es el residuo de las aplicaciones pasadas y sus aplicaciones futuras no están completamente determinadas por las anteriores» (Bloor, 1991: 164). El finitismo desvela el carácter social del proceso cognitivo más básico: el trayecto de un ejemplo de aplicación de un concepto al próximo. A su vez, el finitismo mismo es una verdad general sobre el carácter social de la aplicación de conceptos para la cual no hay excepciones. Así, toda aplicación de conceptos es contestable y negociable y todas las aplicaciones aceptadas tienen el carácter de instituciones sociales, siguiendo la teoría *grid-group* de Mary Douglas («Introduction to Grid/Group Analysis», 1982), en la cual se une un estilo cosmológico y estructura social.

Las críticas recibidas por el PFSC se centran, por una parte, en su pretendido «determinismo social». Bloor en este sentido es tajante: «el Programa Fuerte dice que el componente social está siempre presente y es siempre constitutivo del conocimiento. Esto no es decir que sea el único componente o que es el componente primordial que debe localizarse necesariamente como desencadenante de todo cambio: puede ser una condición de fondo» (1991: 166). Pueden, por tanto, existir otras causas naturales aparte de las sociales. De esta forma, Bloor niega que el conocimiento sea «puramente social» —tal como ha pretendido exponer y, posteriormente, refutar Slezak

(1989)—. Por otra parte, esta obra se enfrenta al cargo de «relativismo» en su planteamiento, que él enuncia claramente como «lo opuesto al Absolutismo y, seguramente, preferible a él» (1991: 144). El *PFSC* descansa sobre una forma de «relativismo metodológico» basado en los requisitos de simetría y reflexividad. Es decir, todas las creencias serán explicadas de igual forma, al margen de cómo sean evaluadas. Por este motivo, todo conocimiento es conjetural y teórico, nada es absoluto y definitivo. Por tanto, todo conocimiento es relativo a las condiciones y circunstancias locales de los pensadores que producen dicho conocimiento. Las ideas e hipótesis producidas están afectadas por la interacción crítica de su medio social, por diversas experiencias y por los estándares y significados que se aplican sobre ellas. Para Bloor, estos factores son determinantes naturales de las creencias que pueden estudiarse sociológica y psicológicamente.

El punto de partida indiscutible para Bloor es la virtualidad de la sociología (del conocimiento) y, por ende, del sociólogo frente a sus competidores (entiéndanse filósofos de la ciencia, psicólogos, historiadores, etc.), para dar cumplida cuenta del hecho científico en su dimensión epistemológica como conocimiento social. El conocimiento científico no es, ni mucho menos, un ente absoluto o trascendental, ni sus «características» peculiares de racionalidad, validez, verdad u objetividad poseen un origen y una naturaleza meta-social. La sociología no debe ceder

este material a otras disciplinas ni depender de los estudios de especialistas en otras áreas de conocimiento adyacentes a ella. Ella misma debe ser la protagonista principal de las investigaciones sobre el conocimiento científico. En último extremo, la ciencia es un modo de pensamiento y de conducta, un estilo de propagar cosas que tiene sus normas y valores característicos. No necesita ni una sanción metafísica última para fundamentar su legitimidad ni conceptos tales como verdad, objetividad, racionalidad, etc. Sólo necesita la existencia de estándares morales y normativos generalmente aceptados. Bloor asume esta «naturaleza» para la sociología aun a sabiendas de que será acusado de «cientificismo» (como creencia «super-optimista» en el poder y en el progreso de la ciencia). Su aspiración es dotar a la sociología del conocimiento de un *status* epistemológico idéntico al de las ciencias naturales, sólo alcanzable si se adopta el *modus operandi* de éstas. Para Bloor, la explicación social contiene un componente natural. Por este motivo, las conjeturas de las ciencias naturales podrían ser empleadas como hipótesis subsidiarias de la explicación social.

Por este motivo, los dos objetivos fundamentales de Bloor en este libro son: por una parte, desarrollar y potenciar la sociología del conocimiento —como él mismo dice, «pasando de los estudios de las cosmologías primitivas a los de nuestra propia cultura» (1991: 3)—; por otra, rechazar la actitud de gran parte de los sociólogos que renuncian al es-

tudio del conocimiento científico dejándolo en manos de los filósofos, aspecto frente al cual se muestra muy preocupado.

Ahora bien, ¿qué es el conocimiento para Bloor? El conocimiento consiste en aquellas creencias que defienden y de acuerdo con las cuales viven los seres humanos. En concreto, el sociólogo tratará con creencias que se asumen o que están institucionalizadas o investidas por la autoridad conferida por grupos de personas específicos. Sin embargo, el conocimiento debe distinguirse de la mera creencia. El «conocimiento» como tal es aquellos aprobado colectivamente, considerando lo individual e idiosincrásico como «mera creencia». La sociología del conocimiento debe centrarse en la distribución de la «creencia colectiva» y en los distintos factores que influyen en ello. Por ejemplo, ¿cómo se transmite el conocimiento? ¿Cuál es su estabilidad? ¿Qué procesos entran en su creación y mantenimiento? ¿Cómo está organizado y clasificado dentro de las diferentes disciplinas o esferas? Todos estos asuntos exigirán la investigación del sociólogo. Sus planteamientos se establecerán en un idioma causal semejante al de los otros científicos. Su preocupación será localizar las regularidades y principios o procesos generales dentro de su campo de acción. En definitiva, la aspiración del sociólogo será construir teorías para explicar estas regularidades. Si estas teorías satisfacen los requisitos de máxima generalidad, tendrán que aplicarse a las creencias verdaderas y falsas por igual, y, hasta don-

de sea posible, el mismo tipo de explicación tendrá que aplicarse en ambos casos.

Todos estos planteamientos se materializan en los cuatro principios fundamentales del PFSC que deberán ser asumidos por la SCC: *Causalidad* (tiene que ver con las condiciones que producen creencias o estados de conocimiento; naturalmente, habrá otros tipos de causas aparte de las sociales que cooperarán en producir las creencias), *Imparcialidad* (con respecto a la verdad y falsedad, racionalidad o irracionalidad, éxito o fracaso; ambos extremos requerirán explicación), *Simetría* (en su estilo de explicación; los mismos tipos de causas explicarían las creencias verdaderas y falsas), *Reflexividad* (en principio, sus modelos de aplicación tendrían que ser empleados en la sociología misma; como el requisito de simetría, éste es una respuesta a la necesidad de buscar explicaciones generales —un requisito obvio porque, de otra manera, la sociología sería la refutación de sus propias teorías).

Este PFSC como tal originó un fuerte enfrentamiento con la filosofía de la ciencia. Existe un problema de partida crucial. La filosofía de la ciencia posee una visión del conocimiento y de la racionalidad «dirigida-a-fines» o «teleológica» (los filósofos consideran el desarrollo racional del conocimiento científico como una empresa independiente y con unos fines ajenos a cualquier influencia social externa). Bloor se opone tajantemente a esta visión teleológica de la ciencia, a esta interpretación del hecho científico como ente au-

tónimo y esquivo a cualquier contaminación social. Además, se muestra muy radical ante cualquier intento de privilegiar un tipo de conocimiento específico (en este caso, el científico). Por lo tanto, la visión teleológica de la ciencia (ya sea filológica o sociológica) y el «Programa Fuerte» serán totalmente incompatibles. La primera visión renuncia a una orientación causal, la sociología sólo podría acceder al conocimiento científico en los casos de conocimiento erróneo (la sociología del conocimiento se reduciría a una sociología del error, tal como pretenden Lakatos y Laudan). La visión teleológica, además, viola los requisitos de simetría e imparcialidad. Se exige una evaluación previa de la verdad o de la racionalidad de una creencia antes de decidir si se toma en consideración como autoexplicativa o si se necesita una teoría causal. Todos estos elementos conducen a Bloor a realizar una afirmación muy fuerte y que tendrá múltiples repercusiones en la marcha de su «programa» (especialmente en lo referente a los ataques de sus críticos; por ejemplo, Slezak, 1989): «no hay duda que si el modelo teleológico es verdadero, entonces el Programa Fuerte es falso» (1991: 10). Ahora bien, para Bloor, la sociología del conocimiento no está destinada a eliminar puntos de vista rivales. Sólo tiene que separarse de ellos, rechazarlos y estar segura de que su propia «casa» está en orden lógico (1991: 11).

Para entender el origen y la naturaleza de nuestros sentimientos sobre la ciencia y lo que esto implica

en los desarrollos sociales posteriores, Bloor retoma la obra clásica de Durkheim sobre la sociología del conocimiento, *Las formas elementales de la vida religiosa*, planteando una cierta analogía entre «ciencia» y «religión». Bloor emplea los conceptos durkheimianos de lo «sagrado» y lo «profano». Estas dos abstracciones plasman la «razón» de la resistencia de la ciencia a ser estudiada por disciplinas ajenas a ella. La ciencia es tratada como un cuerpo «sagrado» de conocimiento y es mantenida a una distancia respetable de aquellas esferas de la realidad social que puedan contaminarla. Sus atributos son preservados en un intento de trascender y de oponerse a las comparaciones con todo aquello que no es ciencia, sino simple creencia, prejuicio, hábito, error o confusión. En síntesis, los resultados de la ciencia se «asumen» como «sagrados» al provenir de principios que no están conectados, ni son comparables con aquellos que operan en el mundo «profano» de lo social y del poder. Sin embargo, frente a esta perspectiva, los planteamientos de Bloor sobre el poder explicativo de la sociología suponen que los seres humanos pueden responder sistemáticamente al mundo a través de su experiencia. El conocimiento humano se basa en imágenes sociales, la necesidad lógica es una especie de obligación moral y la objetividad es un fenómeno social. Por este motivo, la sociología del conocimiento plantea una amenaza para la filosofía de la ciencia. La sociología parece contrariar o interferir el flujo externo de energía e inspiración que se deri-

va del contacto con las verdades básicas y principios de la ciencia y de la metodología. Sin embargo, lo que se deriva de estos principios (la práctica de la ciencia) es menos sagrado y más profano que la fuente de producción misma. Por lo cual, la exposición de una actividad informada por estos principios a disciplinas externas a ella es una profanación y una contaminación. Si esto es así, sólo cabría el advenimiento de la ruina para la ciencia misma. Por esto, aparentemente, la ciencia «sagrada» tiene que mantenerse aislada, sufriendo un proceso de «reificación» y «mistificación» continuo para protegerse de posibles contaminaciones que destruirían su eficacia, autoridad y poder como fuente de conocimiento. Ahora bien, el conocimiento es portador de una forma de organización social, tal como mostró el propio Durkheim. Cuando pensamos en la naturaleza del conocimiento, lo que hacemos es reflejar indirectamente los principios de acuerdo sobre los cuales se organiza la sociedad. Manipulamos tácitamente las imágenes de la sociedad. La estructuración y organización de nuestros pensamientos son acciones cuyo carácter real es el de un modelo social. A su vez, la transferencia de «lo sagrado» a lo social implica percibir el conocimiento como sagrado, puesto «que pensando en él, pensamos en la realidad y, si Durkheim está en lo cierto, la sociedad se percibe como sagrada» (1991: 47), con lo cual se iguala con el conocimiento generado por ella misma (entre ellos, la ciencia).

A pesar de lo expuesto, Bloor ca-

lifica finalmente al conocimiento de «reflexión abstracta» y «oscura empresa» sin profundizar demasiado en este libro —el desarrollo de una teoría del conocimiento hallará su continuidad en su libro sobre Wittgenstein (*Wittgenstein: A Social Theory of Knowledge*, 1983) y en los trabajos parejos de Barry Barnes («On the Conventional Character of Knowledge and Cognition», 1981)—. La finalidad de esta obra es discutir las condiciones bajo las cuales debería ser posible vencer el sentimiento de que el conocimiento científico es «demasiado objetivo» para ser investigado sociológicamente. Bloor pretende mostrar que las «imágenes y metáforas sociales» gobiernan todo tipo de pensamientos y determinan sus estilos, contenidos y relaciones cognitivas. La hipótesis de Bloor es que «las teorías del conocimiento reflejan ideologías sociales» (1991: 75), incluso las mismas teorías de las ciencias naturales. Pero, paradójicamente, Bloor está apostando implícitamente por un método «científico» de estudio del conocimiento o, también, lo que se ha denominado como la «naturalización» de los estudios sociales del conocimiento o de la sociología del conocimiento. Esto se puede ver más claramente cuando el propio Bloor se pregunta: «¿Cómo puede vencerse el temor a violar la sacralidad del conocimiento? o ¿Bajo qué condiciones este temor será mínimo? La respuesta es clara, asumiendo lo previamente dicho. Sólo puede ser vencido por aquellos cuya confianza en la ciencia y en sus métodos es poco menos que total —aquellos que la dan com-

pletamente por sentada, aquellos para quienes la creencia explícita en esto no representa problema alguno» (1991: 81).

En cualquier caso, Bloor no pierde de vista la indisoluble unión entre Sociedad y Conocimiento cuando contesta al temor de que el conocimiento perdería su eficacia y su autoridad si se volviese sobre sí mismo, si aplicase el principio de «reflexividad» sobre sí misma. El conocimiento en tanto que es social (no «producido socialmente») no perderá su energía y su fuerza cuando aplique sobre sí mismo los estudios que se emplean en el análisis de otras parcelas de la realidad, puesto que estos estudios surgen de él mismo.

En conclusión, no leer este libro, posiblemente, no suponga perderse nada importante. Por contra, leerlo puede provocar demasiadas discu-

siones, polémicas, irritaciones e, incluso, dolorosos quebraderos de cabeza. Estos «estados mentales» responden a una estrategia de provocación (no banal y gratuita, sino con bastante densidad argumental y teórica) que busca demoler determinadas concepciones negativas de y para la sociología. Me gustaría finalizar tal como empezaba: ¿cuál puede ser la prueba concluyente de la posibilidad de una Sociología del Conocimiento Científico? Sin lugar a dudas, su actualidad. El que hablen de uno, aunque sea mal, puede ser un buen indicador de la actualidad del personaje. En el caso de David Bloor, así lo parece indicar el número de «enemigos teóricos». Espero que la lectura de este libro sirva para enjuiciar y clasificar perfectamente a esos «enemigos».

J. Rubén BLANCO

RAFAEL DÍAZ DE SALAZAR

El proyecto de Gramsci

(Barcelona, Anthropos, 1991)

El año de 1991, en el que se conmemoró el centenario del nacimiento de Antonio Gramsci, dio a luz, entre otros muchos, este libro de Rafael Díaz de Salazar, un estudio de la obra gramsciana denso y prolijo. No es un libro escrito para celebrar una recordada ausencia. Es resultado de un diálogo que el autor ha mantenido con Gramsci durante varios años y que dio su primer fru-

to en la tesis doctoral presentada en la Universidad Complutense en 1988.

El autor lee a Gramsci con dos grandes preocupaciones en mente: la inserción del fenómeno religioso en la problemática político-cultural contemporánea y su propuesta de transformación moral a partir del cambio estructural de la sociedad.

Son dos preocupaciones que han alimentado la pasión investigadora

de Díaz de Salazar y que han precedido a su estudio de la filosofía política de Gramsci.

Como dice el prologuista, Fernández Buey, otros pensadores han acudido a Gramsci también para encontrar categorías fecundas de análisis político, social, interpersonal, de realidades sociales siempre plurales en sus intereses, diversas en sus culturas, complejas en sus desigualdades; por ejemplo, la conflictividad étnica en Sudáfrica, la correlación de fuerzas políticas en algunos países latinoamericanos, la relación tensa entre amor y revolución, entre sensibilidad individual y conducta política en la militancia europea. Díaz de Salazar tiene interés en la religión como fenómeno sociológico de la sociedad contemporánea capaz de fecundar tantos movimientos sociales contemporáneos, muchos de ellos imbricados en la tradición marxista.

Empapado de la concepción gramsciana de que toda revolución ha sido precedida por un intenso trabajo de crítica, de penetración cultural y de permeación de ideas, intenta entender cuál es la interacción entre religión y militancia que ha dado lugar a la pervivencia del ideal emancipatorio y del compromiso político de los cristianos a pesar de las claudicaciones históricas de la institución eclesial.

Acompaña a Gramsci en su interpretación de la función social de la religión en la transformación de la sociedad civil y de la ideología de masas, para comprender su crítica a la religión y para disentir de ella.

Para Gramsci, la religión es una

forma transitoria e inferior de cultura, una concepción mitológica de la vida y del mundo y una falsa conciencia. Pero como cosmovisión construida a partir de una experiencia religiosa de la vida le reconoce su capacidad de crítica, de penetración cultural, su fuerza moral y su potencia revolucionaria, las que se agotan con la degeneración de una religión mercantilizada por la Iglesia católica.

Díaz de Salazar sigue atento a Gramsci en su evaluación de estos procesos histórico-culturales y sistematiza sus reflexiones, para encontrar la funcionalidad política de las ideologías que logran la adhesión de las masas, y el sustrato religioso que aquéllas tienen, y que da significado a la adhesión.

Recoge la visión de Gramsci sobre la Iglesia católica como modelo institucional para su análisis de la tensión histórica entre sociedad política y sociedad civil. Gramsci considera que, tal como se da históricamente la encarnación sociocultural del catolicismo en las sociedades mediterráneas, es un proceso de suicidio más que de renovación.

La exploración del cambio en el comportamiento institucional de la Iglesia es fundamental para la construcción del concepto de sociedad civil. Sigue así a la Iglesia desde su defensa del Estado, cuando apoya su hegemonía, hasta su denuncia del Estado, cuando se ve reducida a una parte marginal de la sociedad civil, en competencia con otras instituciones, organizaciones y grupos que la han desplazado de su papel hegemónico. A partir de estas premisas, pue-

de escrutar las raíces e identidad del Estado liberal, explicar el proceso de separación del Estado y de la sociedad, interpretar la lucha por el poder político en la sociedad contemporánea y relevar la dimensión cultural, velada tras el economicismo marxista que él critica en Rosa Luxemburgo o Trotski.

Crítica el reduccionismo económico porque ha distorsionado el potencial revolucionario del proletariado, reducido a meras luchas sociales de carácter económico-corporativo. Esta vez la claudicación viene de la mano de una corriente predominante de difusión del pensamiento de Marx.

El énfasis en la importancia que la dimensión cultural de lo social tiene para Gramsci y su análisis de las funciones sociales y políticas de los hechos religiosos en la estructura social permiten a Díaz de Salazar atribuir a la religión contemporánea una función distinta a la que Gramsci le daba.

Para Gramsci, la religión católica desarrollaba en el mundo moderno una función social legitimadora y defensora de los intereses de clase de la burguesía. Las funciones sociales emancipatorias de otras instituciones y personas religiosas aparecían para él (aunque no en todos sus escritos) como desligadas de su identidad religiosa, porque creía que cuando el factor religioso incide en

el cambio social y político está desobedeciendo a su dinamismo natural. Díaz de Salazar advierte las dudas del propio Gramsci al respecto (puesto que su análisis del modernismo le había llevado a reconocer que la religión no siempre cumplía las mismas funciones sociales) y las retoma para preguntarse si existen en la actualidad «transformaciones de la religión o de algún tipo de religión» que desarrollen funciones sociales parecidas a las que Gramsci observó en el cristianismo primitivo.

Responde que sí. Ha llegado a esta conclusión estudiando la evolución del movimiento social emancipatorio de inspiración cristiana y/o en el que los cristianos están presentes como tales, a la luz de Gramsci y más allá de Gramsci, con otros estudiosos del fenómeno religioso, del marxismo y de la propia evolución del partido comunista italiano.

El libro de Díaz de Salazar *hace* un análisis profundo de los escritos de Gramsci y *no hace* ninguna concesión a la galería en su presentación, estilo o tamaño. A mi parecer, es una obra fundamental para entender que el pensamiento de Gramsci sigue siendo fecundo para interpretar el dinamismo cultural y la capacidad subversiva e innovadora de la sociedad contemporánea.

María Angeles LÓPEZ JIMÉNEZ

**Sociologia, storia, positivismo.
Messico, Brasile, Argentina e l'Italia**
(Milán, Franco Angeli, 1992)

El libro *Sociologia, storia, positivismo* cumple con el pretendido propósito declarado en la Introducción de presentar una exposición exhaustiva acerca del desarrollo de la sociología y del positivismo en México, Brasil y Argentina. La intención paralela de relacionar cada caso con el desenvolvimiento propio de la sociología en Italia, como condición histórica insoslayable, aparece, sin embargo, realizada en menor grado. Hay que descartar, bien es cierto, fallas derivadas de dificultades explicativas; el problema está en la sobrecarga de expectativas puesta de antemano en el concepto *trasporto-ricezione*.

La tesis del desarrollo del pensamiento social y de la sociología en los tres países latinoamericanos, como siempre resultante de un proceso cultural de comunicación interactiva y dinámica con el propio desenvolvimiento de dicho pensamiento y de dicha ciencia en Italia (proceso de *trasporto-ricezione*), se destiñe en el relato cuando comienza a primar la unidireccionalidad de los fenómenos de influencia, penetración y recepción de la cultura italiana en América Latina. La «fase actual de globalización» y de «aceleración de las interacciones culturales» no alcanza para omitir la brecha anterior entre países difusores y países receptores.

El libro está dividido en una Introducción y tres capítulos: la Introducción corresponde a Filippo Bardano; el primer capítulo, titulado

«Sociología y ciencia política en México. La influencia cultural italiana», está escrito por Mariella Berra; el segundo, de Elke Koch-Weser Ammassari, se denomina «La comunicación intercultural en la ciencia social: Italia y Brasil 1850-1930»; y el tercero, a cargo de Carlos Barbé y Mabel Olivieri, se titula «Sociología, historia social y ciencia política en Argentina hasta la crisis del positivismo». Cabe destacar, asimismo, la riqueza de las notas especiales referentes a libros y autores italianos leídos o presentes en las bibliotecas de México, Brasil y Argentina.

La Introducción presenta tanto una caracterización por etapas del desarrollo de la sociología en Argentina, Brasil y México como una puntualización de los aspectos que hacen necesaria tal periodización. En conjunto, las constantes de un período que se extiende desde la mitad del siglo XVIII hasta las primeras décadas del siglo XIX, para los tres países, pueden ser leídas en clave pedagógica tanto para el seguimiento del libro como para la comprensión del proceso histórico.

En un relato metódico que desvela, por lo demás, un trabajo de autores concertado, destacan tres etapas del desenvolvimiento de la sociología en los tres países latinoamericanos, con algunas conclusiones sumamente interesantes.

En un primer momento, de aparición de la reflexión sociológica tanto en Italia como en los países de

Latinoamérica, cabe distinguir entre difusión cultural, forma de pensamiento social, y su posterior institucionalización, vía enseñanza de la sociología en las universidades, por ejemplo. La primera observación apunta a la necesidad del estudio de la historia de la sociología como desarrollo cultural o de una forma de reflexión que irá adquiriendo diferentes dimensiones y *status*.

La aparición de la reflexión sociológica se sustancializa como difusión de una cultura social positiva en Italia, México, Brasil y Argentina. De modo determinante, el momento histórico-político crea la necesidad de una cultura social: si en Italia la cuestión del Estado y de la sociedad «produce» diversos positivismos, en América, la construcción del Estado y de la nación, a la vez que se transforma morfológica y demográficamente la sociedad, condiciona la recepción de positivismos diversos, de un modo amalgamado, sincrético y ecléctico.

En un segundo momento, la institucionalización del pensamiento sociológico en América como disciplina científica obedece básicamente a un proyecto político de construcción nacional y de regeneración social, a manos de las élites dirigentes, identificadas ideológicamente con la burguesía.

En lo que hace específicamente a la promulgación científica del positivismo, la multiplicidad de sus aportes crea, a través de las distintas formas de su institucionalización, la escisión más importante entre positivismo como doctrina y positivismo como método (en Argentina, la es-

fera jurídica es positivizada; en Brasil, se clasifica a la ciencia según la disposición comteana).

La tercera etapa en esta historia de la sociología, en las décadas de 1910 y 1920, está caracterizada por una reacción muy fuerte contra el positivismo, como resultado de la decadencia de la cultura social positiva y su reemplazo por una «cultura social estética de contenido expresivo». El positivismo es relevado y en su lugar se imponen el idealismo, el intuicionismo, el expresivismo literario, el humanismo «retornado».

La exposición respecto de los tres países latinoamericanos aborda de un modo cuidadoso los tres períodos, y a ello se limita. Tal vez, el denominador común del libro sea su tono exclusivamente narrativo y monocorde, e informativo. No obstante constituida ésta la opción de sus autores, declarada por el introductor, se echa en falta alguna aclaración acerca de los límites puestos a la totalidad de la descripción.

El título del libro, por ejemplo, es sin lugar a dudas pretencioso; sin embargo, no se llega nunca a la etapa que Barbano denomina «modernización cultural», donde se trata precisamente de la constitución de la sociología como ciencia autónoma. Hubiera sido importante insinuar que éste es un libro sobre el nacimiento y desarrollo de una protosociología en Argentina, Brasil y México, y no de la sociología propiamente dicha. Porque lo que sí queda claro a lo largo de su exposición es que la recepción de un positivismo polimorfo —funcional para el florecimiento de una cultura de la sociedad—, y su difusión in-

distinta y sincrética, dificultaron hasta después de la crisis del positivismo (período descrito en el libro) un desarrollo teórico y crítico de la sociología como ciencia social autónoma.

Sociología, historia, positivismo es un estudio de un período en la historia de la sociología de Brasil, Méxi-

co y Argentina. En este sentido, se revela la justicia del título, un tríptico cuya combinación solamente puede dar cuenta de las vastas dimensiones de la reflexión sociológica en sus comienzos.

Gabriela DELAMATA