
EL SUJETO Y LOS VALORES: LA SOCIOLOGIA DE LA ACCION DE ALAIN TOURAINE

Narciso Pizarro Ponce

Introducción

¿Quién se acuerda hoy de «*Sociologie de l'Action*»? Y, sobre todo..., ¿por qué acordarse de ese libro oscuro y estéril, redundante e inútilmente largo?

Dado que la sociología es una ciencia en la que la producción teórica es escasa y de mala calidad, en la que los criterios de rigor y de pertinencia con los que se evalúan las teorías en otros campos del saber se edulcoran cuando se aplican en éste, podríamos justificar así nuestro interés por la reflexión teórica de Alain Touraine: en el reino de los ciegos cada tuerto es rey. Habiendo admitido este punto de vista, podríamos también situar la obra del sociólogo francés en el contexto de las corrientes de pensamiento que, de ambos lados del Atlántico, han intentado, durante los años sesenta, superar las antinomias del discurso sociológico, salir del callejón sin salida que constituye la crisis permanente de la disciplina.

En los años sesenta, la sociología académica entra en una crisis de la que nada, hasta el momento, ha logrado sacarla. Francia fue el escenario privilegiado de esta crisis y el análisis de la obra de Alain Touraine, que pretendió subsanarla, un elemento esencial para entender unas líneas de fuerza que

hoy, de manera que podríamos llamar *desencantada*, siguen operando en el pensamiento sociológico.

Desde el final de la guerra mundial, el pensamiento marxista estaba paralizado y esterilizado por el dogmatismo de los todopoderosos partidos comunistas y en el mundo occidental triunfaba una línea de pensamiento que hemos llamado en una ocasión «la ideología americana»¹: un pensamiento psico-sociológico que había permitido un desarrollo considerable de la sociología empírica o, mejor dicho, de una sociología empírica fundada casi exclusivamente en la metodología de la encuesta por cuestionario, y cuyas técnicas se iban sofisticando paulatinamente, sin que por ello se llegara a ese objetivo, declarado primordial, de alcanzar un verdadero carácter acumulativo en nuestros saberes sobre la sociedad.

El diagnóstico que, progresivamente, se iba imponiendo entre los jóvenes intelectuales de ambos lados del Atlántico norte, es el de que la sociología académica dominante, que fue calificada de funcionalista —a menudo sin la menor justeza terminológica—, no constituía más que una ideología conservadora, y la práctica empírica de los sociólogos, un puro instrumento para mantener el «statu-quo» intelectual y político.

Una vez efectuado este rechazo de la sociología «funcionalista» (veremos después el porqué de estas comillas), se plantea el problema de cómo sustituirla. Frente al funcionalismo, la dialéctica marxista aparece como la gran esperanza. Pero la dialéctica marxista no era —y, quizá, a pesar de los esfuerzos de esta última década— no es todavía, *una sociología*, sino una crítica de la economía política, una teoría del conocimiento, una forma de pensar la historia, una teoría de la revolución o cualquier otra etiqueta que se le quiera atribuir (un dogma también). Hay que esperar al final de la década de los sesenta para que, en Francia, los trabajos de los pensadores marxistas desemboquen en investigaciones más propiamente sociológicas: Nicos Poulantzas ha personificado esta tentativa de elaboración sistemática de una sociología marxista (que, justo es decirlo, se encierra en la exégesis escolástica del marxismo, se pierde en un lenguaje sin referencias a una realidad que no llega a construir como objeto).

En los Estados Unidos, la crisis de la sociología académica se traduce también por tentativas de sustituirla apoyándose en otros saberes. Nacen así tentativas como la de Walter Buckley, que cree encontrar en la «General Systems Theory» de von Betalanffy y en la cibernética de Norbet Wiener los instrumentos para operar una imprescindible construcción teórica. Nace también el interaccionismo simbólico y la etnometodología, así como una nueva *sociología algebraica* y topológica, poco y mal conocida en Europa, que constituye quizá la más interesante y fecunda de las alternativas al «funcionalismo». Pero la crisis en los Estados Unidos se apoya en una crítica extremada-

¹ N. PIZARRO, "Les groupes marginaux II: l'Ideologie Americaine", *Socialisme*, número 18.

mente *pobre* de las teorías que los que la constatan quieren sustituir: podemos resumir los argumentos esenciales de los «radical sociologists», kamikazes en el ataque contra los baluartes académicos, diciendo que la acusan de *estática*, de ser una teoría del equilibrio que considera las transformaciones sociales como anomalías inexplicables, de *conservadora* en la elección de sus temas y en su forma de justificar el orden, de tautológica y farragosa. No sin ironía, podemos decir que la mejor prueba de la existencia de una crisis real en la sociología americana lo constituyó el éxito del libro de Alvin Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology*, que es una crítica, tanto más feroz cuanto más superficial, de la institución sociológica...

Dado el tema de este artículo, no podemos extendernos en la inevitable tarea de *situar* la sociología de Alain Touraine en el contexto intelectual e ideológico en el que fue producida. Pero creemos que es ineludible el mencionar aquí el paralelismo entre la obra de Touraine y la de Buckley, tanto en sus objetivos —el hacer una sociología del cambio social, de la emergencia de los valores, o al menos, que pueda tenerlo en cuenta—, como de su devenir: ambas han sido consideradas como tentativas fallidas, el interés que se les prestó fue rápidamente renegado por sus adeptos y en poco tiempo fue considerado de «mal tono» el referirse a ellas en los círculos científicos «serios». Un estudio comparativo de la «sociología de la acción» y de la teoría general de sistemas en sociología muestra paralelismos y coincidencias mucho más profundos, sobre los que, dicho sea de paso, sería inútil que reflexionáramos, pues se cometen con facilidad los errores ajenos cuando nos obstinamos en ignorarlos.

Touraine ha intentado, al fin y al cabo, lo que, con otros instrumentos y con otras perspectivas, Walter Buckley (1966) o Junger Habermas han intentado también superar: esa sociología del equilibrio y del orden que ni explica ni puede explicar la emergencia de formas nuevas, las transformaciones estructurales. Como ellos, ha intentado superarla conservando conceptos y métodos, incluyendo lo conservado en perspectivas nuevas, que quieren transformar lo que negamos como teoría general válida, en teoría o método con un ámbito de validez restringido, local. La dificultad de estas tentativas proviene, precisamente, de que las teorías y métodos de los que queremos preservar elementos para una construcción nueva son, generalmente, bastante coherentes y, por lo tanto, de que cuando intentamos conservar algún elemento arrastramos con él lo esencial de un edificio teórico que impide conceptualizar las transformaciones estructurales.

Para entender la tentativa de Touraine hay que situarla claramente en el contexto teórico al que se refiere, identificando los problemas que pretende resolver. Sólo así podemos evaluar seriamente las proposiciones y los conceptos de su teoría sociológica. Obviamente, no pretendo examinar las afirmaciones de Touraine respecto a cada uno de los temas que menciona. Me limito a discutir los fundamentos de su sociología de la acción.

El objeto de la sociología

Que la sociología tiene como objeto la acción social es, para Touraine, una evidencia que hace toda demostración superflua: «la sociologie est la science de l'action sociale» (S. A., p. 7)², declara terminantemente, inscribiendo así su discurso en el contexto de la tradición que, de Max Weber a Talcott Parsons, recorre el campo de la disciplina, fundando la legitimidad de sus criterios científicos y profesionales...

Definir el objeto de una disciplina identificándolo con *una noción* como la de acción social es un procedimiento un poco sorprendente para los científicos que provienen de otros horizontes teóricos. Las consecuencias de este proceder son obvias: todo fenómeno que no puede analizarse como «acción social» no pertenece al campo de la sociología. Y toda explicación que recurra a determinaciones exteriores a la acción es, como veremos después, inválida. En la historia de las ciencias no hemos asistido nunca a una construcción de este tipo: los conceptos fundamentales de la ciencia son el resultado de las investigaciones y nunca un conjunto de categorías «a priori» del entendimiento. Mal le pese a Kant, el espacio y el tiempo, la masa y la energía de la física clásica no tienen de apriorístico más que la coincidencia entre los ámbitos de la experiencia cotidiana y los de la observación científica sobre la que Newton fundó su dinámica. Pero basta con recordar los desarrollos posteriores de la física —ya clásicos también— para ver hasta qué punto las categorías de espacio y de tiempo, de masa, de energía y de fuerza se disuelven, se entrelazan y, en suma, se reconstituyen progresivamente en las cimas de la construcción teórica, como conquista siempre provisional de una ciencia que se está haciendo, pero nunca como fundamento inamovible sobre el que se la construye. Si los físicos hubieran definido el objeto de su disciplina como la ciencia del espacio, del tiempo, de la masa y de la fuerza en lugar de contentarse con designar vaga y teutológicamente como objeto el «mundo físico», la física no habría estudiado ni los fenómenos eléctricos, ni los magnéticos, y se habría estancado en una escolástica estéril. Pero esta hipótesis es manifiestamente absurda: la dinámica de las ciencias físicas no depende exclusivamente de los puntos de vista teóricos previos, sino que esté asociada con ese incesante ir y venir del concepto al fenómeno y del fenómeno al concepto que Bachelard asocia con el «materialismo racional». En ellas, los fenómenos imponen a la teoría exigencias que la modifican.

Pero no tratamos aquí de la epistemología de las ciencias naturales. Si he mencionado de pasada la cuestión de la relación entre los conceptos fundamentales de la física y el desarrollo de esta disciplina no es más que para evidenciar mejor hasta qué punto el definir *el objeto* de la sociología por la noción de acción social y el intentar fundar en este «a priori» la construcción

² A partir de ahora utilizaremos la abreviatura S. A. para referirnos a *Sociología de la acción*. Paris, Seuil, 1965.

teórica posterior, es un procedimiento limitativo y excluyente. Claro que Touraine no percibe con claridad el apriorismo de su proceder: reconocamos a Talcott Parsons el mérito de la coherencia cuando en 1937, en *The Structure of the Social Action*, justifica el marco conceptual de la teoría general de la acción, haciendo de la categoría de acción una forma «a priori» del entendimiento humano, homóloga del espacio y del tiempo según Kant.

En cualquier caso, y como lo he mencionado ya, lo peculiar de Touraine no es el hacer de la acción social la única categoría fundadora del discurso sociológico, sino su forma específica de situarse en la problemática generada por tal manera de proceder. Entre Parsons y Max Weber, entre la construcción teórica y el discurso sobre el acontecimiento, el sociólogo francés evita las contradicciones con flores de retórica y con imprecisiones estratégicas.

La acción —volvamos a ella— no tiene en la teoría tourainiana una definición precisa, como lo que tiene en la de Max Weber o en la de Talcott Parsons. Touraine adora el afirmar con dobles negaciones «matizadas», que producen —o quieren producir— la impresión de que queda más por decir, y se complace manteniendo ambigüedades que se arrastran a lo largo del texto. Por eso, cuando en las primeras páginas de *Sociologie de l'action* menciona el término acción, en lugar de definirlo *explícitamente* y formalmente, se contenta con afirmar que la acción «no existe más que sí, en primer lugar, está orientada hacia ciertos fines» (S. A., p. 9), aunque esta orientación «no deba ser definida en términos de intenciones individuales conscientes» (S. A., p. 9). Las orientaciones de la acción son, pues, condiciones de existencia de ésta. Pero no disponemos de una definición explícita del «concepto» de «orientación de la acción», ni un análisis claro de las relaciones entre sujeto de la acción y orientaciones, ni sabemos si las «orientaciones» están articuladas con los fines y los medios... Un autor que cita a Weber y a Parsons y que intenta —mal— situarse respecto a ellos tendría que tomar una posición clara respecto a las definiciones que ambos autores dan de los conceptos fundamentales, aceptarlas o modificarlas, argumentando con seriedad.

Antes de exponer mínimamente las concepciones de Alain Touraine tenemos, pues, que dar un rodeo y volver atrás para hacer el camino que, de Weber a Parsons, constituye el punto de mira del sociólogo francés. Con esta trayectoria esbozada, el discurso de Touraine encontrará sin dificultad su lugar en la reflexión teórica contemporánea.

Auto y heterodeterminación de la acción

Desde Weber, la definición de la acción y la cuestión de lo que la determina están íntimamente asociadas. La asociación es *tan fuerte*, que no se pueden definir los términos del paradigma de la acción fuera de las consideraciones causales. En efecto, ya Weber asociaba la distinción entre *com-*

portamientos y *acción* a la exterioridad o interioridad (respecto al sujeto), de la determinación del curso del comportamiento. Sólo hay acción cuando la determinación de su curso es *interior*. Pero... ¿qué quiere decir «interior»? No nos perdamos con las palabras y vayamos a los conceptos. La negación de toda determinación *externa* es, sencillamente, la negación de toda determinación. Si el sujeto de la acción no está hetero-determinado, es que está auto-determinado. Y la auto-determinación, no lo olvidemos, es, sencillamente, lo que el pensamiento *moral* ha entendido siempre por *libertad*.

El postulado inicial de las teorías de la acción, el supuesto previo y a menudo implícito es, pues, *la existencia del sujeto auto-determinado* y la posibilidad y la necesidad de analizar la vida social cualificando la auto-determinación. (Por eso decía yo en otro lugar que las teorías de la acción son teorizaciones del ideograma burgués de la libertad individual, asociado siempre con la *responsabilidad* ante la justicia —divina o humana— y con la conciencia y la voluntad que son prerequisites de la responsabilidad.)

El que las teorías de la acción postulan la *libertad* del sujeto de la acción es lo que las constituye, diferenciando acción y comportamiento. Una vez constituido el campo del discurso accionalista, el análisis de la auto-determinación del sujeto de la acción sigue pautas comunes, que aparecen como respuestas a la pregunta «¿Cómo se auto-determina el acto?»

Antes de entrar en el análisis de la concepción accionalista de la auto-determinación recordemos que *el sujeto de la acción es incorpóreo*, que, como dice Parsons, *el cuerpo del individuo no es más que un medio de la acción del sujeto*. Si no fuera así, si el cuerpo fuera una parte constitutiva de la subjetividad, las determinaciones corpóreas serían el canal por el que la acción perdería su sustancia y se transformaría en puro comportamiento...

El sujeto, pues, no es su cuerpo. En el mejor de los casos, cuando lo necesita como *medio* para alcanzar ciertos fines, tiene un cuerpo a su disposición. Pero si el sujeto no es el cuerpo... ¿qué es el sujeto?

Obviamente, podemos decir sin traicionar el pensamiento accionalista que el sujeto es el *receptáculo de la auto-determinación*, el continente de entidades inmatrimales, cuyo mero existir hace que la acción exista. Recordemos que para Weber, como para Parsons (y como para todo pensamiento *moral*), existe la *acción por omisión*...³. La subjetividad agota su ser en ese *contener* entidades, en ese papel de receptáculo de lo que se ha llamado «orientaciones de la acción», «sentido»...

Al afirmar la auto-determinación del acto, las teorías de la acción afirman, pues, que el sujeto de la acción tiene (contiene) orientaciones de la acción. ¿Cómo podría decirse lo contrario, a menos de postular la aleatoriedad absoluta de los actos? No olvidemos que el punto de partida es «¿Qué deter-

³ Si no, la responsabilidad del sujeto libre se vería atenuada y *no tendríamos ninguna legitimación del castigo*. Hablé ya de este tema rápidamente en mi libro *La otra cara: crimen y suicidio*. Barcelona, 1978.

mina los actos?, ¿o lo de fuera, o lo de dentro, o no hay determinación?». Las orientaciones de la acción tienen como propiedad primera y definitoria la de *orientar la acción desde dentro* del sujeto, constituyendo así su libertad.

Un continente incorpóreo, lleno de elementos que orientan la acción. Los elementos en cuestión no pueden tener más materialidad que la del recinto en el que existen. Si no fuera porque todo en nuestra cultura nos ha enseñado a nombrarlos y a atribuirles una realidad, tendríamos grandes dificultades para concebir esas entidades inmateriales contenidas en el sujeto incorpóreo, determinantes del curso del acontecer social. Pero pensando que pensamos, pensamos que el sentido es eficaz, que tiene en él toda la eficacia⁴: «Je pense, donc je suis». El ser humano identificado al razonamiento en el racionalismo cartesiano, al *alma* por la tradición religiosa, se identifica en las teorías de la acción con los contenidos de lo que más vale llamar por su nombre: *la conciencia*.

El sujeto de la acción es, efectivamente, *conciencia*: lugar en donde el *sentido* —significados, valores, normas— existe y se realiza. Y lo que es más: el único lugar en el que el mundo existe. «Il n'y a de sens que pour un sujet» nos recuerda, impertérrito, Jacques Lacan en sus *Ecrits*, sacando apenas las conclusiones de su afirmación en lo que precede y sigue esta frase en el texto. Weber, con el rigor y la coherencia que nunca abandona, deduce de su definición de la acción por el sentido, que la sociología, ciencia de la acción, tiene que contentarse con un modo de comprensión *interpretativa*: cuando el objeto es el sentido para el sujeto, comprender el objeto es impregnarse de ese sentido, manifestarle, evidenciarle, exteriorizarle cuanto más se pueda.

La sociología (como el psicoanálisis) se constituye como un saber interpretativo, como una sistematización de la introspección ajena, toma de conciencia institucional, individual o colectiva del sentido de los actos. Porque si toda ciencia es discurso sobre fenómenos, atribución de significados a procesos y relaciones, el discurso de una «ciencia» que tiene como objeto el sujeto mismo, el sentido que lo constituye, se confina en la expresión sistemática de ese sentido, parafraseando el discurso interior del sujeto, en un modo apenas distinto de éste.

Frente al mundo material, el discurso de las ciencias naturales constituye simultáneamente la objetividad de la naturaleza y la subjetividad del sujeto del conocimiento. La sociología de la acción, por el contrario, al discurrir sobre el sentido, sólo logra fusionarse con él en una interminable paráfrasis que nunca llega a su término. El sujeto que conoce y el objeto del conocimiento no son más que uno. *La verdad* sociológica es, sencillamente, *la evidencia de la identidad* entre el sentido que el discurso sociológico expresa y el que le sirva de referencia sin llegar a ser nunca verdaderamente objeto.

⁴ Veremos que el sentido es, sin ninguna duda, eficaz socialmente. Pero no por eso el sentido es causa ni objeto.

La sociología de la acción es, pues, un *discurso sin objeto*, paráfrasis del sentido —cuando la interpretación es justa— que la acción tiene para sus actores. Un discurso encerrado en los límites de sus propios rechazos, que no explica lo que el actor no explica porque niega que la determinación exista fuera del sujeto. Discurso, pues, en el que la realidad y la voluntad se identifican, al identificar el sentido subjetivo de los actos y el fenómeno social.

No cabe duda de que el *sentido subjetivo* que los individuos atribuimos al acontecer social en el que nos encontramos como actores —¡tan involuntariamente!—, es un elemento esencial en la dinámica de los procesos sociales. Pero la historia —tanto la micro-historia de nuestra propia experiencia como la que hacemos en los libros—, basta para que sepamos la distancia que separa el sentido de la acción de sus resultados, la voluntad y la realidad, la subjetividad socialmente producida y productora de la objetividad social, fruto *también* de la subjetividad que ella misma produce. Falsa conciencia como ocultación de las determinaciones del cuerpo social y del cuerpo biológico, instrumento y mecanismo de determinaciones. La falsa conciencia, como la verdadera, son aspectos de la realidad social: las teorías de la acción *reducen* la realidad a ese único aspecto. Y al hacerlo la historia se acaba, no empieza: la sociedad es pura manifestación del sentido que el sujeto contiene. O lo que es lo mismo: todo está en el sentido, nada fuera de él.

El sentido

Ahora bien... ¿qué es el sentido? Obviamente, no intento aquí contestar esta pregunta, sino analizar la concepción, explícita o implícita, que de este término tienen las teorías de la acción.

Comencemos diciendo que el sentido que interesa a las teorías de la acción es el que «orienta» la acción, el que *manifiesta* su curso. Digo *manifiesta* porque las teorías de la acción consideran todas que la acción es pura exteriorización del sentido subjetivo (interno), que ésta tiene para el actor. Es decir: entre la acción y el sentido existe una relación *expresiva*, la primera reduciéndose al segundo en el análisis. Pero esta reducción conserva *siempre* el primer término: el sentido es sentido de la acción (de la interacción en el caso de la *acción social*).

Dado que el sentido *orienta* la acción, es el sentido el que articula la situación con los medios y los fines. O mejor dicho: el que articula el significado subjetivo, la representación interna de la situación, los medios y los fines de la acción, permitiéndonos comprender el mecanismo de *selección* de fines, la adecuación de medios y la influencia de la percepción de las condiciones de la acción en esta doble selección. Los objetos físicos y culturales, el cuerpo, las relaciones sociales, aparecen entonces bajo la forma de *repre-*

sentaciones subjetivas en la interioridad del sujeto de la acción. En tanto cuanto estas entidades tienen una representación subjetiva, aparecen en las teorías de la acción como *objetos*. Particularmente, los desarrollos de Parsons en *Toward a General Theory of Action* (1951), confieren el carácter de *objeto* no solamente a los objetos físicos, sino a los demás sujetos, a las relaciones sociales y a los mismos valores en la medida en que el sujeto se orienta respecto a ellos, o más precisamente, respecto a *su* representación subjetiva.

El *sentido* es, tanto para Weber como para Parsons, la *relación entre las representaciones subjetivas de los objetos físicos, sociales y culturales y el sujeto mismo*.

Obviamente, esta relación entre el sujeto y un conjunto de representaciones de objetos *forma parte* del sujeto mismo, es ella misma una representación de una relación. El sujeto, pues, se contiene a sí mismo, contiene una representación de sí mismo: *es un conjunto de representaciones que contienen una representación del conjunto*.

Lo esencial, por el momento, es que el sentido (de la acción) es, en las teorías de la acción, *una combinación articulada de representaciones de objetos* (físicos, sociales y culturales), lo que plantea inmediatamente la cuestión de qué determina la forma específica de esas representaciones y de su articulación en la conciencia, puesto que, obviamente, esta forma no es aleatoria y variable de un sujeto a otro: en las teorías de la acción, las representaciones están *interiorizadas* individualmente —resultado de la «socialización»—, pero el sentido, la forma de representar los objetos y sus relaciones viene *dada por la cultura*. La cultura es, precisamente, una forma específica de representar el mundo, conjunto de objetos relacionados, ese *consenso* que *genera* el sentido...

Que la forma de representarse el mundo es *arbitraria* aparece como una necesidad en las teorías sociológicas de la acción: arbitrariedad que manifiesta la libertad humana, la auto-determinación del sujeto de la acción. Pero el sujeto individual está *sujetado*: el sentido que le constituye es el resultado del *consenso*. El sujeto no existe fuera del «contrato social» que explica la estabilidad en las formas de representarse el mundo. Por eso, dicho sea de paso, podemos suprimir la libertad de los insensatos, de los locos, de los que no participan en el consenso: al no representarse el mundo como lo estipula el contrato que los constituía como sujetos, dejan de ser sujetos y podemos disponer de ellos en consecuencia...

El contrato, el consenso que define el sentido, constituye, pues, las representaciones del mundo, de los objetos, al establecer las relaciones entre estos objetos representados en el sujeto y el sujeto mismo. El sujeto puede exteriorizar ese sentido, manifestarlo, realizarlo. Pero no puede cambiarlo, porque el sujeto no es nada más que el espacio en el que las representaciones existen, ese contingente que se agota en el puro contener el consenso generador del sentido, *nada sin sus contenidos*.

En las discusiones sobre las teorías de la acción se evita, generalmente, toda mención a las cuestiones fundamentales, a las categorías que constituyen la condición de posibilidad del discurso accionalista: la subjetividad y el sentido subjetivo. Se puede pensar que este silencio es debido, en la mayoría de los casos, al consenso existente entre los sociólogos respecto a las categorías fundamentales de la acción. Pero, aunque esta razón sea sin duda la más efectiva, existe otra: la *necesidad*, aun fuera de las teorías de la acción, de pensar el sujeto y el sentido como *hechos* socialmente importantes, que exigen una explicación. Y esta exigencia de explicación no ha sido aún efectivamente satisfecha. Sin ninguna otra teoría sobre la cuestión, los sociólogos no discuten la concepción accionalista del sujeto y del sentido.

La explicación «consensual» del sentido, la «arbitrariedad» de las formas de representarse el mundo es un resultado de dos hechos. Primeramente, que no podemos atribuir solamente al mundo las formas que toma su conocimiento: basta con recordar la existencia, no sólo de la historia, sino de la pluralidad de culturas. En segundo lugar, que ignoramos casi enteramente los *mecanismos sociales* que *generan* las formas específicas de representación. Por eso se ha tomado el *resultado* de los procesos sociales como el punto de partida, haciendo de la existencia de formas comunes de significar el hecho del que se quiere deducir todos los demás...

En la *ciencia de la lógica* (y en la «*Enciclopedia*»), Hegel distingue entre el *concepto como entidad subjetiva* y el *concepto como entidad objetiva*. Esta distinción es absolutamente esencial y constituye uno de los aspectos del hegelianismo que Marx ha conservado y que los «marxistas» no han logrado entender realmente (transformando así la crítica de la economía política en tratado de economía política, en algo tan absurdo como «la economía marxista»). Desgraciadamente, no son sólo los marxistas los que no han entendido la importancia de la distinción hegeliana, sino la casi totalidad del pensamiento «moderno». Si la única forma de existencia del concepto fuera la subjetiva, la sociedad como tal no tendría existencia propia y la sociología sería una empresa absurda. Pero, al mismo tiempo, las formas de representación serían inexplicables, porque si el «consenso» no es el efecto —parcial— del funcionamiento de estructuras sociales objetivas, hay que pensarlo como fruto de un «contrato». Si las explicaciones de un consenso, digamos político, en términos de contrato son *dudosas*, las explicaciones del consenso que genera el sentido en términos de contrato son absurdas, porque para que el contrato significante pueda alcanzarse *tendría que existir de antemano*...

Por eso la hipótesis de Hegel sobre la existencia de una *objetividad del concepto* es el punto de partida indispensable de toda teoría científica del sentido y de la subjetividad. La relación social objetiva en la que se elabora el consenso explica, en gran parte al menos, las formas del consenso mismo y, lo que es aún más importante, genera sus condiciones de posibilidad. Así, las experiencias de Premack —que tanto parecen reforzar las tesis consen-

sualistas— sobre la génesis de códigos en chimpancés, situados en condiciones experimentales, se explican teniendo en cuenta que el «código» que los chimpancés elaboran «consensualmente» les viene impuesto por las condiciones materiales de interacción *determinadas por el dispositivo experimental mismo*: la «objetividad del concepto» precede y predetermina las «formas subjetivas», consensuales, que esta «objetividad» toma.

El consenso, pues, existe y funciona. Las teorías de la acción no se caracterizan por el hecho de admitir esta existencia ni este funcionamiento, sino porque hacen de él el postulado inicial de la cadena explicativa, lo que explica sin ser explicado. Y mi crítica de las teorías de la acción no consiste en negar ni la existencia ni la eficacia del «consenso» signifiicante, sino el carácter *explicativo* de esos fenómenos.

Por eso pienso que el accionalismo *oculta* aquello mismo de lo que y con lo que habla; la subjetividad y el sentido son fenómenos que requieren una cuidadosa explicación científica, un estudio sistemático. El usarlos como *causas* viene a ser lo mismo, en la práctica, que despreciarlos, con la ventaja de que, al hacerlo, se oculta también la existencia misma de la *objetividad social y biológica*.

*El sujeto histórico: un nuevo barón de Munchausen*⁵

Volvamos, pues, a Touraine, disponiendo de una descripción de la problemática en la que se sitúan sus concepciones.

El punto de partida de la investigación de Touraine consiste en el *tópico crítico* que en los años sesenta, y de ambos lados del Atlántico Norte, constituye el consenso en la posición al «funcionalismo»: la sociología funcionalista —y particularmente el estructuro-funcionalismo parsoniano— aparece como incapaz de explicar el «cambio social», identificado con los procesos por los que nuevos sistemas de valores emergen y llegan a imponerse. Touraine imputa esta incapacidad de explicar el cambio de sistemas de valores, al que la existencia de los sistemas de valores está solamente *postulada*, con lo que se reduce la acción a una pura «conducta social», como hace Parsons. Para Touraine «los valores culturales y sociales que la orientan deben ser ellos mismos explicados y no únicamente postulados» (S. A., pág. 19). Explicar significa describir la génesis...

Esta frase contiene lo esencial de la intencionalidad de las teorías de Touraine: «explicar» los valores, las orientaciones de la acción. Para el sociólogo francés, «explicar» los valores es explicar los «movimientos sociales», el «conflicto», la dinámica social que el funcionalismo olvida y marginaliza, y en donde, según él, se encuentran los orígenes de los valores mismos.

Nos queda por explicar por qué el «*explicar*» los valores es explicar los

⁵ El barón de Munchausen es un personaje muy conocido por los niños alemanes, individuo que, para alcanzar la Luna, había ideado el propulsarse tirándose de los cabellos...

movimientos sociales, los conflictos, el cambio... Touraine no se caracteriza por la limpidez ni el rigor de su razonamiento, pero aunque no seamos buenos entendedores, sus palabras nos bastan y a menudo aun nos sobran, porque compensa la claridad con la profusión. Hemos visto que la sociología es para nuestro teórico «la ciencia de la acción». Y sabemos, porque nos lo dice él, que lo esencial de la acción, lo que la define, es que está *orientada* por «valores culturales y sociales». Entonces, explicar los valores es, simplemente, explicar la acción social, las interacciones, los conflictos.

Ahora bien..., ¿cómo se explican los valores? Touraine acepta el punto de partida tanto de Weber como de Parsons: si aceptamos la existencia de una determinación de las orientaciones *exterior respecto a la acción misma*, caemos en el determinismo biológico o en el «dogmatismo de la filosofía de la historia»⁶. Por ello, considera que *hay que buscar en la acción misma el origen de las orientaciones que la definen*.

La oscuridad y la falta de rigor de sus textos teóricos son el resultado del enmascaramiento continuo del contrasentido —pues de eso se trata y no de una contradicción verdadera— del que parte. En efecto, decir que la acción es el origen de los valores que la orientan viene a ser el afirmar que *las orientaciones de la acción generan las orientaciones de la acción*, ya que en su esquema de pensamiento la acción no es más que la exteriorización de las orientaciones...

Touraine no comprende verdaderamente que si se toma en serio su afir-

⁶ TOURAINE no distingue con claridad el uno de la otra: vale la pena citar enteramente el párrafo:

“Cette affirmation nous semble inséparable de la définition de la sociologie comme science de l'action, car cette définition manquerait de tout fondement si on considérait l'action comme réponse à une situation donnée: il faudrait alors chercher la raison d'être de l'action dans une situation définie indépendamment d'elle et l'on se heurterait alors à l'insoluble problème de comprendre comment l'action humaine, normativement orientée peut être la réponse à une situation naturelle: on sait assez que toute réponse à cette question ne peut être que doctrinale, recourrant par décret à un principe quelconque d'unité entre la signification humaine de l'action et le devenir nécessaire de l'histoire, ce qui définit précisément la philosophie de l'histoire.

L'objet principal de cette étude est d'unir en une méthode positive de recherche les deux principes qui viennent d'être évoqués et qui paraissent d'abord fort éloignés l'un de l'autre. D'un côté, l'action sociale ne peut se définir seulement comme réponse à une situation sociale, elle est avant tout création, innovation, attribution de sens. Un mouvement social crée des conflits, des institutions, des rapports sociaux nouveaux; nous cherchons la raison d'être de ces mouvements. De l'autre, l'action ne peut davantage être conçue comme l'expression d'un mouvement de l'histoire, car ou celui-ci est défini en termes purement naturalistes, et le passage de la nature à la culture devient incompréhensible, ou les deux ordres de réalité sont supposés unis dans leur principe et celui-ci doit être posé au départ par un coup de force doctrinal.

Ces deux principes peuvent être unis par la notion de travail.” (S. A. páginas 9-10.)

mación según la cual los actores sociales (son los que) confieren el sentido a los actos, y no al *sistema de la cultura* o el *sistema social*, tenemos que recurrir a algo exterior a la acción para explicar por qué *esos* actores dan *ese* sentido a sus actos y no *otro* sentido. Touraine no ha comprendido realmente la argumentación de Parsons, ni las tesis de Weber. Por eso, precisamente, no llega a superarlos y se atasca en una retórica estéril.

En efecto, Touraine nos propone, contra Parsons y para explicar la emergencia de los valores, del sentido, una *vuelta al sujeto*. Si el sujeto y sus valores es a todo lo que se refiere el término acción, y si hay que explicar los valores por la acción misma, no queda más remedio que hacer del sujeto la causa de la emergencia de valores. Lo malo es que el sujeto no es y no puede ser más que el continente o receptáculo de los valores, que si el sujeto fuera algo más, nos obligaría a salir de las sociologías de la acción, a explicar las conductas fuera del sentido. Lo hemos visto antes: el sujeto no es cuerpo, no es objetividad relacional. Con un sujeto que no es más que un puro receptáculo de valores, explicar la emergencia de los valores por el sujeto es absurdo.

La noción de «sujeto histórico» condensa la posición teórica de Touraine: el «sujeto histórico» es, por definición, el origen de los sistemas de orientaciones normativas, el generador de valores, de significados. El «sujeto histórico» es, obviamente, sujeto de la acción histórica, *a la que confiere sentido*. En esta operación de atribución de sentido a la acción histórica se encuentra la sutil alquimia que transmuta y genera valores.

No toda acción es susceptible de transformar su sujeto en «sujeto histórico», piensa Touraine, aceptando la existencia de actos que, en su terminología, no son más que «conductas sociales», orientadas por valores institucionalizados en el sistema social, dando a Parsons lo que es de Parsons. La acción histórica es aquella que no está definida enteramente por los valores institucionalizados, y en la que el sujeto, al conferirle sentido, *crea*, produce el *sentido*. El sociólogo francés cree ver en *el trabajo* este tipo de acción generadora de sentido...

Pero... ¿por qué el trabajo? Touraine considera que el trabajo es «relación del hombre con sus obras»⁷, una acción fronteriza que une (y separa) la naturaleza y el sentido. Porque el trabajo es *acción*, y además, *sistema de acción histórica*, su «principio de unidad y de significación» es un «sujeto histórico».

La noción de «sistema de acción histórico» deviene la noción central en la teoría de Touraine en su último libro teórico *La production de la société*,

⁷ El aspecto *productor* de la actividad humana, la transformación efectiva, objetiva, de un objeto en otro, *proceso* esencial de la vida social se transforma en pura *relación* del "hombre con sus obras". Las sociologías de la acción, centradas sobre el sentido, *no pueden* pensar el trabajo como gasto de energía, como gasto material y como relación social objetiva. Vuelvo a ello después.

publicado en 1973. Pero se encontraba ya en la *Sociologie de l'Action* (1966): el *sujeto histórico* es el principio de unidad del *sistema de acción histórico*. La utilización de la noción de sistema de acción histórico en 1973 no introduce, pues, un cambio sustancial en el pensamiento de Touraine. Se trata de acordar menos importancia al «principio de unidad y de significación» (= sujeto histórico) del «sistema de acción histórico» que a este último... Este desplazamiento del sujeto de la acción al sistema de la acción es, obviamente, una concesión a la moda francesa (la «muerte» del sujeto decretada por un cierto estructuralismo), más que un progreso teórico.

Con la noción de «sujeto histórico» y con la categoría conexas de «sistema de acción histórico», Touraine afirma la existencia de una instancia generadora de valores. Dado que la acción, según Touraine, es «ante todo creación, innovación, atribución de sentido» (S. A., p. 9), un *sistema de acción histórico* es nada menos que un «sistema de creación, de innovación y de atribución de sentido», especie de factoría etérea de valores cuyo «principio de unidad y de significación» es el sujeto histórico.

Sólo cuando se entiende que el sujeto *es* la conciencia, se puede comprender por qué Touraine afirma que «todas las clases sociales, todos los grupos sociales son en todo instante portadores del sujeto histórico» (S. A., p. 134). Las clases sociales portan la conciencia de clase como el cuerpo porta el alma que le da vida, porque Touraine define las clases esencialmente por la conciencia... «La conciencia constituye la relación del dueño y del trabajador y no las formas concretas de organización del trabajo» (S. A., p. 131), escribe el sociólogo francés, para que no nos quepa la menor duda respecto a la lógica de la *Sociología de la Acción*: todo en el sentido sin que nada exista fuera de él.

Pero volvamos al trabajo. Su importancia es decisiva en la construcción teórica que examinamos, porque «el objeto del análisis accionalista es comprender la razón de ser de los modelos sociales, de conductas *construidas por un sujeto histórico a partir de una situación de trabajo*» (S. A., p. 119. Yo subrayo). Touraine añade que el análisis accionalista no busca el explicar los comportamientos individuales y colectivos como respuestas a una «situación social dada», sino que «investiga la constitución de esta situación social a partir de una experiencia creadora» (S. A., p. 119).

La «experiencia creadora» de situaciones sociales es, para Touraine, el trabajo, que es «*no social*» en tanto en cuanto constituye la sociedad «*y también social*», porque no se puede reducir «a la toma de conciencia de las leyes naturales que le serían impuestas por la misma situación de trabajo» (S. A., p. 119).

Con estas afirmaciones, Touraine llega a su tesis fundamental: «El trabajo es una actividad humana cuyo sentido no se refiere a nada más que a él mismo: su simple existencia define un sistema particular de orientaciones normativas de la acción» (S. A., pp. 119-120).

Esta virtud del trabajo, cuyo puro existir genera valores y normas, es la *clave* de la sociología de la acción: sin ella el carácter «creador» de la acción sería inexistente, y los valores sociales, que están ahí, tendrían un origen inexplicable. Con lo que volveríamos a Parsons...

Si admitimos con Touraine que «el trabajo» es esa *acción* humana en el límite de lo social y de lo natural que, por su puro existir, crea sistemas de orientaciones normativas de la *acción*, esa acción, pues, cuyo sentido es autónomo, auto-referente («dont le sens ne renvoie à rien d'autre qu'elle même») (S. A., p. 119), y admitimos también que los sistemas de orientaciones son interdependientes, hemos «explicado» los valores. Toda emergencia de sistemas de valores en el trabajo induciría entonces modificaciones en los demás sistemas de orientaciones normativas.

Sólo nos queda por admitir lo inadmisibile: que el trabajo, siendo acción, no estando determinado por nada *fuera del sentido mismo, pueda tener en él ningún dinamismo*. Touraine nos hace tragar una incoherencia jugando con la ambigüedad de la palabra «trabajo». No cabe duda que el trabajo, en el sentido vulgar del término, que denota esfuerzo, fatiga, cuerpo, sumisión a leyes naturales, obligación social, represión, proceso productivo de entidades objetivas, pueda «generar sentidos». Una cierta dialéctica afirma que el origen de las «ideas justas» se encuentra en la práctica, en la resistencia de lo real al sentido subjetivo previo, a la voluntad del sujeto. Pero Touraine afirma que el trabajo es *acción* definida por su *sentido subjetivo*. Cuando añade que esa acción, el «trabajo», tiene la virtualidad de conferir sentido, no le creemos más que desplazando la palabra trabajo de la esfera etérea, incorpórea, de la «acción humana» al campo denotativo de lo material, de lo energético, de lo corpóreo: al bíblico sudor de la frente asociado con el pan.

La única manera de admitir la tesis central de Touraine, el que el trabajo, acción «autorreferente» (¡sic!), sea el origen del sentido, consiste, pues, en no dar al término «trabajo» la definición que nuestro autor le atribuye. Si no hacemos esto, la «sociología de la acción» es, simplemente, una maraña de contrasentidos. Cabe pensar que el mismo Touraine no emplea su propia definición: así entendemos cómo puede continuar escribiendo...

Conclusión

La sociología de Touraine se reduce, pues, a una tentativa fallida de resolver el problema que, según la crítica de los años sesenta, la sociología de

Parsons no resuelve⁸: las modificaciones de los sistemas de valores, concebidas como la esencia del cambio social.

Para explicar que los sistemas de valores cambien, Touraine postula:

- 1.º Que los valores se explican por la acción.
- 2.º Que si bien es verdad que la acción está determinada por sus orientaciones, existe un tipo particular de acción, el trabajo, que *genera orientaciones*.
- 3.º Que si el trabajo genera orientaciones, valores y sentidos es porque es un tipo de acción que no se refiere o se relaciona más que consigo mismo⁹.
- 4.º Que al «principio de unidad de este proceso» de generación de valores, al «sistema de acción histórica» le conviene el nombre de «sujeto histórico», puesto que es el soporte de la génesis de los valores, como el sujeto corriente (a-histórico) es el soporte de los valores institucionalizados mismos.

Esta tentativa falla por las razones lógicas que ya he mencionado, relativas a la articulación de las definiciones de los términos «acción», «sujeto» y «orientaciones normativas» con la noción de «determinación de la acción».

Pero fracasa también, y sobre todo porque intentando la síntesis entre las teorías de la acción y la realidad social del trabajo, no consigue efectuarla más que reduciendo el trabajo a la acción y al sentido, con lo que se suprime el dinamismo que quería introducir.

No he hablado en este artículo más que de los textos *teóricos* de Touraine en el sentido más estricto de la palabra. Por lo tanto, no hago aquí un juicio sobre la globalidad de su obra.

Fuera de los textos teóricos ya mencionados, Touraine ha realizado algún que otro análisis «concreto»: *La conscience ouvrière* (1966) es el más impor-

⁸ Digo "según la crítica de los años sesenta" porque una lectura detallada y atenta de la obra de PARSONS demuestra que éste ha dado al problema del origen del cambio de los sistemas de valores institucionalizados la única solución compatible con los presupuestos básicos de toda teoría de la acción. Esquemáticamente, se puede decir que esta solución consiste en atribuir el cambio a la dinámica interna de los sistemas de valores, generada por las contradicciones entre subsistemas, por los defectos en la integración coherente y complementaria de requisitos funcionales. Es decir, atribuir la dinámica de las orientaciones a las orientaciones mismas y no a los sujetos que son puros continentes definidos por sus contenidos, por la capacidad de contenerlos.

⁹ Decir que el sentido del trabajo no se relaciona o refiere (*ne renvoie qu'à lui-même*) más que a sí mismo es una enormidad *incalificable*. Las relaciones del trabajo con todos los ámbitos de la vida biológica y social son evidentes y no me pararé a numerarlas. Que estas relaciones forman parte del *sentido del trabajo*—sea quien sea el sujeto— parece una evidencia: trabajar para *comer*, hacer trabajar *para* producir beneficios, *para* producir tal y tal producto con tal y tal finalidad... Negar esta evidencia requiere una demostración que TOURAINE no da.

tante de ellos. Se trata de una encuesta sobre las actitudes en el trabajo en Francia en diversos sectores industriales, envuelta en un oscuro y poco convincente análisis «subjectale». Los trabajadores «soportan» un sujeto histórico particular: la «conciencia obrera», de y en donde «emergen» valores y significados. Touraine pretende evidenciar esta emergencia a partir del análisis de la encuesta. Esta ha sido la única tentativa de «aplicación sistemática» de los conceptos y métodos de su «sociología de la acción». Los demás trabajos tienen menos pretensiones teóricas y metodológicas y se acercan más a ese tipo de textos en el que los sociólogos caemos a veces, más cerca del periodismo que de la ciencia, que manifiestan, ante todo, la incapacidad de nuestras teorías para explicar la realidad y la voluntad de acercarse a ella cueste lo que cueste. Y cuesta la especificidad del pensamiento científico, transformando a los sociólogos en esos comentaristas de acontecimientos más o menos brillantes, que fueron antes los ensayistas de formación filosófica.

Pero esos libros se venden bien, y lo que se pierde por un lado se recupera con creces por el otro: la popularidad compensa la dimisión científica. En algunos de ellos, además, encontramos hipótesis sugestivas e interpretaciones interesantes de acontecimientos. Incluso alguna intuición, científicamente fecunda, sobre la realidad social, puede descubrirse cuando se lee con paciencia y simpatía. Touraine es mejor ensayista que teórico, y en sus ensayos, desde la *Sociedad posindustrial* (1969) hasta *La Société Invisible* (1977), pasando por *Vie et Mort du Chili Populaire* (1973), por *Université et Société aux Etats-Unis* (1972) o por *Le Mouvement de Mai ou Le Communisme Utopique* (1968), he encontrado hipótesis que serían utilizables en investigaciones serias. De ellas no hablo aquí. Me he limitado al examen de una teoría sociológica y al análisis de sus fundamentos. Que en hipótesis dispersas e inarticuladas se encuentren materiales para hacer otra teoría, contribuciones útiles en otra perspectiva, es algo muy posible. Pero de lo que hay que hablar cuando se hable de esa otra teoría.