

X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2013.

# La reinención del orden en las teorías sociales contemporáneas.

Paulina Perla Aronson.

Cita:

Paulina Perla Aronson (2013). *La reinención del orden en las teorías sociales contemporáneas*. X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-038/333>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

## La reinención del orden en las teorías sociales contemporáneas

Paulina Perla Aronson  
Instituto de Investigaciones Gino Germani  
Facultad de Ciencias Sociales, UBA

### Introducción

La sociedad que observamos hoy ya no es la de Marx, la de Weber, la de Durkheim. Y con mayor razón tampoco es la de la razón ilustrada o la de la revolución francesa. El pasado ha perdido, más que en cualquier otro período precedente, su fuerza vinculante (...) saber qué futuro se puede esperar se ha vuelto más incierto que en cualquier otro período anterior (Luhmann, 2006)

El título de este escrito procede de la indagación de un conjunto de explicaciones que “reinventan” el concepto de orden social, una noción cuyo linaje se remonta a los desarrollos de la sociología durante el siglo XIX y buena parte del siglo XX. Inventar significa trazar, imaginar, fantasear, fundar o urdir algo que no existe efectivamente pero en cuya existencia se confía, además de creer genuinamente en la posibilidad de contribuir a crearlo. De ello tratan los planteos de Marx, Durkheim, Weber y Parsons, a quienes se les puede atribuir el ser los “inventores” de originales y valiosos conceptos de orden que exteriorizan el complejo entramado de relaciones sociales e institucionales que lo constituyen.

La corriente sociológica francesa iniciada por Alain Touraine, efectúa una lectura *sui generis* de los clásicos que reduce su riqueza conceptual y comprime la significación de sus argumentos. En algún sentido, probablemente extremado e imperfecto, adopta la forma de esas manualísticas que encasillan teorías y autores en compartimentos estancos forzosamente homogéneos, con lo que se pierden numerosos y valiosos pliegues de sus interpretaciones.

En palabras de Whitehead (1974), una ciencia que no olvida a sus clásicos está perdida. Pese a la carga de esa máxima, la sociología se empeña en formularles preguntas, aun sabiendo que la variación de las condiciones histórico-sociales podría invalidar tales interrogantes. Sin embargo, es un hecho que la disciplina «periódicamente retorna a sus orígenes» y busca contestar de nuevo «a la pregunta por el vínculo social, por el *lazo social*» (de Ipola, 2004: 12; destacado del autor). Pero el regreso no implica aferrarse a los clásicos como si sus análisis constituyeran una especie de compendio donde se encuentran todas las respuestas, sino de tomarlos como buenos puntos de partida que contribuyen a desenmarañar la trama de la vida social contemporánea.

La crítica, y hasta el abandono del acervo sociológico atesorado a lo largo de más de un siglo y medio, plantea algunas cuestiones fundamentales: ¿las nuevas nociones acuñadas son auténticamente nuevas?; ¿se compadecen realmente con las transformaciones en curso?; ¿resulta necesario renunciar al reservorio porque sus categorías analíticas exhiben incapacidad para retener los cambios?; ¿o lo que en verdad ha ocurrido es el definitivo hundimiento del mundo que vio nacer el pensamiento de los fundadores, y por lo tanto, más que explicaciones, las propuestas se limitan a puras constataciones?

Hay quienes sostienen que no se trata de repensar las teorías, sino directamente de “impensarlas”, puesto que la mayor parte de sus suposiciones son engañosas, constrictivas y forman una rígida barrera intelectual que imposibilita examinar el mundo social con algún resultado provechoso (Wallerstein 1998). Ante las incertidumbres que abre el futuro, carece de sentido continuar defendiendo las certezas científicas ya construidas, lo que conduciría a la muerte moral y a la anulación de la creatividad humana encauzada al mejoramiento del mundo (Wallerstein, 2001): mientras la socialización científica alecciona para la búsqueda de regularidades, la realidad se aleja cada vez más del equilibrio y convierte esas generalizaciones en enunciados decididamente insostenibles (Wallerstein, 2005). También se señala que la modalidad característica de pensar y narrar la modernidad es el “estilo romántico”, que mediante leyes y estructuras explicativas llega a creer que el mundo social puede conocerse y que pueden descubrirse las presiones que la racionalidad ejerce sobre los individuos (Ianni, 2000). Sin embargo, las ciencias sociales se hallan ante un desafío epistemológico revelador: no es la sociedad histórica la que está en crisis –sus instituciones de socialización y el proceso de normativización general–, sino la forma en que los sociólogos la registran y la explican. Al no percatarse de que la sociedad nacional ha sido arrasada por la sociedad global, tampoco perciben que los conceptos construidos para describir y entender la primera modernidad resultan inaplicables para conocer la especificidad de la segunda<sup>1</sup>. En este caso, el hincapié recae en la ineficacia del paradigma clásico «para esclarecer las configuraciones y los movimientos de una realidad que ya será siempre internacional, multinacional, transnacional, mundial o propiamente global» (Ianni, 1996: 150). El cambio de objeto obliga a las ciencias sociales a efectuar un giro que las habilite para comprender que la integración –en cuanto sustento del orden– ya no sirve para elucidar la naturaleza de las

---

<sup>1</sup> Entre las numerosas distinciones elaboradas para dar cuenta del cambio de época, Beck enfatiza las lógicas diversas de la primera y la segunda modernidad. Mientras una consiste en el aprovechamiento de la naturaleza y el reparto de la riqueza social –procesos articulados con el desarrollo de las fuerzas productivas y con el Estado social en cuanto garante de la seguridad–, la otra reflexiona sobre la expansión del proceso técnico-económico: la modernización «se toma a sí misma como tema y problema», hace foco en los efectos secundarios producidos por la maquinaria del progreso industrial y encara las amenazas que ponen en peligro «la vida en esta Tierra» (1998: 28).

alteraciones: mientras la modernidad sitúa al individuo en el centro del mundo, el predominio de grandes corporaciones, de geoeconomías y de geopolíticas engendra la degradación del discernimiento, de las capacidades de reflexión y decisión y de la autoconciencia individual (Ianni, 2000).

Las soluciones para superar la inviabilidad explicativa del orden social en su acepción clásica, se valen de criterios teóricos y metodológicos, así como de recursos microsociológicos, macrosociológicos o una combinación de ambos. Con todo, en las distintas perspectivas sobresale la pérdida de relevancia del concepto de sociedad y sus nociones asociadas de orden, cohesión e integración, asuntos que, tal cual se enuncia, constituyen una representación de la vida social usualmente vinculada con una matriz evolutiva de la modernidad. Se alega que su origen procede de una particular concepción de la historia sustentada en calificaciones, cuantificaciones e interpretaciones que dan por sentada la diferenciación de procesos y estructuras; un pensamiento unidireccional sobre la crisis institucional, política, cultural y del conocimiento que inevitablemente hace decaer el concepto de sociedad en aras del surgimiento de numerosas narrativas propias de colectivos emergentes con racionalidades específicas (de Sousa Santos, 2007). La alternativa alienta a despojarse de los principios de estática y dinámica, a reparar la incompreensión del irreversible distanciamiento analítico entre sociedad (o sistema social) y cultura y a asumir la necesidad de descargarse de razonamientos que conciben el progreso como un hecho axiológicamente valioso<sup>2</sup>.

Al vaivén de dichas discusiones, irrumpe una “nueva tríada” conformada por Durkheim, Parsons y la presentación de Nisbet acerca de la tradición sociológica (Dubet, 2010). Tal construcción pretende demostrar que la multiplicidad de paradigmas que coexisten en el disperso campo sociológico es consecuencia de «la quiebra de una sociología clásica». Aunque no siempre se las menciona abiertamente, las observaciones de Weber sobre la fragmentación moderna<sup>3</sup> están implícitas, asunto que – pese a la convicción de que tal clasificación no es arbitraria– añade un elemento de parcialidad.

## **Adiós a la sociedad**

---

<sup>2</sup> Nisbet (1981) afirma que la fe en el avance hacia fases superiores y niveles más elevados de conocimiento, cultura y perfección moral fue la tendencia dominante a lo largo de la historia; pero en las postrimerías del siglo XX, la rebeldía contra sus premisas intelectuales y espirituales da la pauta de la falta de confianza, la duda, la desilusión y la desesperación, concomitantes con un asombroso desarrollo del subjetivismo, del predominio del yo individual.

<sup>3</sup> En el “Excurso” (1983) se detalla con toda precisión el proceso que comienza con la pérdida de centralidad de la religión, sigue con el estallido de ese núcleo unitario y culmina con la formación de órdenes de vida orientados por legalidades propias y racionalidades singulares.

El sujeto es ante todo una forma de relación del individuo,  
o del movimiento social, consigo mismo.  
Esa condición no es dada de por sí, sino que,  
por el contrario, implica un incesante trabajo de individuación  
y de vigilancia sobre sí mismo  
(Gutiérrez, 2002).

Según Touraine, vivimos “el final de la representación `social` de nuestra experiencia” (Touraine, 2005: 64). Por tal razón, la autoproducción –la capacidad ilimitada de la sociedad para autotransformarse– cede terreno a un actor que no se define exclusivamente por el lugar que ocupa en la sociedad.

Ese vuelco manifiesta un rasgo descuidado de la modernidad: aquel que prueba que la concepción de orden apela a raíces no sociales en tanto principios universalistas por fuera del funcionamiento de la sociedad, de las que procede una idea de lo social como conjunto de normas que redundan en su propio interés. Dichos fundamentos no sociales –basados en el predominio de la razón y de la acción racional– desbarata las comunidades religiosas y tradicionales. Junto con el reconocimiento de los derechos individuales, configuran una sociedad que acaba con el modelo comunitario y sanciona el control completo de sí misma. Así, las pasiones y los intereses quedan subsumidos en la sociedad –“no un medio sino un fin”– (Touraine, 2005: 71), al tiempo que la idea clásica de orden se desvanece tras la preeminencia de un individualismo que se impone separándose del entorno social. Al calor de ese desplazamiento, “la sociología de los sistemas debe dejar sitio a una sociología de los actores y los sujetos” (Touraine, 2005: 73) y percatarse de la fractura entre sistema y actor. Con ello, las demandas de los sujetos se constituyen en objetos de estudio, unos requerimientos que no invocan nada exterior pues se dirigen hacia el “sí mismo”, hacia la libertad como resistencia ante todo poder. Tal autorreferencialidad descrea de los conjuntos organizados y organizadores aplicados a la socialización y causa una “des-socialización” que puede ser el comienzo de nuevas formas de cambio, de crisis, quiebres y violencia. A las constricciones institucionales, la imposición de normas y valores a modo de medios para asegurar la integración y administrar las transformaciones, le sucede el desgaste, y hasta el agotamiento, del espacio social, con el concomitante surgimiento de otras instituciones.

Sólo en aquellas sociedades en situación de conquistar mercados y dominar su entorno, fue posible la idea de la sociedad como parámetro de comparación de las conductas personales y colectivas. Al actuar sobre sí misma, al concentrar todos los recursos en manos de una minoría dirigente, al emplear la fuerza y la razón para dominar la naturaleza y para poner el trabajo a su servicio, esas sociedades sobrevaloraron la ciencia «desconfiado de la conciencia» (Touraine, 2005: 67). El

resultado de la oposición entre pasiones e intereses sirvió para dar forma a una fantasía según la cual tanto unas como otros pueden subordinarse al funcionamiento de lo social. Pero lo que se constata, es que “el vínculo entre el sistema y el actor se rompe, cuando el sentido de una norma para el sistema no corresponde al que tiene para el actor” (Touraine, 2005: 86).

Como el mundo experimenta una verdadera mutación motorizada por la mundialización de la producción y de los intercambios y, especialmente, por la tajante separación de la economía de las instituciones políticas y sociales —“una forma extrema de capitalismo” globalizado—, sus consecuencias se traducen en la incontrolabilidad de la economía y en la “disolución de las fronteras” (Touraine, 2006: 257). Esas transformaciones originan el surgimiento de un individualismo que se erige sobre un yo fragmentado y fragilizado, sede de apremios diversos y contradictorios que conspiran contra su unidad y su independencia. Ante esas fuerzas, el sujeto reacciona tratando de salvaguardar su existencia singular. El proceso consiste en un desplazamiento creador que activa al ser de derechos, alguien que lucha y despliega una voluntad dirigida a constituirse como actor de su propia vida. Aun cuando las reivindicaciones son de orden cultural, es decir que se asientan en la defensa de atributos particulares, adquieren carácter universal pues se expresan en instituciones que buscan sostener y ampliar las libertades y la creatividad. Pese a que el individuo puede aislarse y hasta interrumpir las vinculaciones con otros, continúa defendiendo el reconocimiento de las diferencias, un modo de recuperar lo viejo para construir lo nuevo y de superar las polarizaciones de la modernidad que separan a las élites de las clases inferiores y al individuo genérico de los individuos reales.

En ese marco, el orden social instaurado por la modernidad no es más que un desorden que carece de creencias acerca de su legitimidad, puesto que la socialización nunca es completa y, por ello mismo, no puede garantizar la total coincidencia entre la subjetividad del actor y la objetividad del sistema. No obstante, la disgregación de la sociedad libera un espacio estrictamente político cuya especificidad da cuenta de la batida del sujeto contra la sociedad de masas y su resistencia a la impersonalidad, lo que desemboca en la búsqueda de sí. El nuevo orden emergente, entonces, se estructura en torno a la dignidad y el respeto al ser humano y cambia radicalmente la representación del vínculo entre individuo y sociedad: ahora, se basa en la reivindicación de los derechos culturales que ningún Estado ni ninguna sociedad pueden violar. De ese modo, la posibilidad de reordenar el desorden queda en manos de los gobiernos —a condición de que registren que la integración ya no constituye la cara objetiva y subjetiva del mismo proceso— y de los propios sujetos —quienes pujan por la afirmación de sus inalienables derechos personales—.

## La sociedad no es UNA

La idea de sociedad privilegió una imagen de conjunción o correspondencia [...], pero sobre todo se instaló en el nivel de producción histórico-estructural, es decir, el análisis de las estructuras, procesos, proyectos y contraproyectos que definen el destino de una colectividad (Garretón 1996: 26-27).

A juicio de Dubet, la sociología clásica “cree” en la existencia de una sociedad, “que es una representación muy singular de lo social” (Dubet, 2010: 44), particularmente porque la distancia entre el actor y el sistema es juzgada como patología o, sencillamente, como drama. Desconoce que la experiencia individual “se inscribe en registros múltiples y no congruentes” que podrían considerarse “como la autonomía del individuo” (Dubet, 2010: 89). Tal autonomía se refiere a una combinación de elementos subjetivos y objetivos, a una construcción social que recupera los diversos programas individuales, pero situándolos en una diversidad de sistemas cuya estructuración responde a lógicas heterogéneas.

A diferencia de la visión clásica –cuya figura de la acción se ciñe a pautas valorativas entendidas como recursos ideológicos, modalidades de integración y de control y apelaciones a una subjetividad “no social” aunque socialmente definida (Dubet, 2010)–, el énfasis en la subjetividad y la experiencia se vale de un concepto de acción que no es puro ni homogéneo, sino que evidencia una dimensión cultural que recobra las representaciones, pero también las emociones y las formas de procesarlas. De ahí que el argumento se presente como un juicio que diverge de los principios de la sociología clásica, precisamente porque no procede mediante la oposición entre autonomía e identidad, por un lado, y mecanismos de socialización, por otro. No obstante, comenzar por la experiencia no equivale a otorgar al sujeto una total clarividencia, aunque tampoco una completa ceguera. En otras palabras, no se trata de una ontología de la condición humana, sino de una necesidad metodológica surgida de la teoría de la acción, cuyo único material es “la conciencia que tienen del mundo y de sí mismos” los actores mismos (Dubet, 2010: 91)<sup>4</sup>. La conducta social, entonces, no es más que lo que los propios actores interpretan, postulado que pretende revivir la olvidada idea de que todo lo objetivo es resultado de actividades subjetivas y que las personas necesitan expresar sentimientos de libertad y construir acciones propias percibidas como desafíos. Sociológicamente, esos rasgos dan la pauta de la pérdida de adhesión al orden del mundo, de la oposición al sistema de producción y dominación, en cuyo interior el individuo “se hace sujeto por medio de la disidencia desde la que construye su autonomía” (Dubet, 2010: 229). En virtud de

---

<sup>4</sup> Se trata de la sedimentación de un sí mismo que contiene un sentido subjetivo de la propia autenticidad y “supone la consolidación de un *fuero interno* de la persona” (Corcuff, 2013: 108).

que la integración se disocia de los roles, y aunque “la subjetivación sigue estando socialmente definida por una cultura” (Dubet, 2010: 227), lo que se verifica es una tensión dialéctica entre cultura y dominación.

Por ello, el concepto de experiencia viene a saldar la falsa equivalencia entre sociedad y sujeto y a dejar en claro que no existe un núcleo central de integración interpersonal. A diferencia del rol –que evoca orden y coherencia–, la experiencia retiene la heterogeneidad y diversidad “de lo vivido” (Dubet, 2010: 164). En virtud de que los actores no pueden adecuarse a los numerosas roles desempeñados, debido a las tensiones que tal disociación genera, la sensación que alimentan es de extrema extrañeza. Por lo tanto, la adhesión a las reglas del sistema, da paso a un sentimiento de distancia entre el sí mismo y lo que fijan los roles y las relaciones sociales. Así definido, el conflicto incumbe al continuo combate entre el yo y el nosotros, lo que abre un horizonte de fortalecimiento de la autonomía individual y de afirmación de la subjetividad.

Contra el fondo de dicha caracterización, el orden se organiza en torno a la centralidad concedida al individuo, retirándose de lo que se considera una antropomorfización de la sociedad; es decir, una imagen de entidad similar a una persona, dotada de capacidad para volver las cosas a su favor.

### **De lo personal a lo global**

No es posible pensar en ningún tipo de estructura social, económica o política, como tampoco cultural, si no es como resultado de la presencia de sujetos en complejas relaciones recíprocas en cuanto a tiempos y espacios; lo que implica tener que enfocar los procesos como construcciones que se van dando al compás de la capacidad de despliegue de los sujetos (Zemelman, 2010).

Dado que los actores sociales son sujetos, y como la subjetividad se define en términos sociales, lo que prevalece es una tendencia hacia demandas de reconocimiento de su ser moral<sup>5</sup>. Su participación en la vida moderna presupone la elección entre opciones, la toma de decisiones y la responsabilización de los propios actos. Los sujetos tienen la cualidad de contestar directamente a las orientaciones culturales de la sociedad y de cuestionar todo tipo de autoridad, incluida la del Estado-nación, cuya relevancia disminuye al compás de la separación entre las categorías de la vida social, política y cultural. Como dichas dimensiones se hallan cada vez menos integradas, los sujetos ya no se dirigen al Estado, sino que entablan combates limitados, pero transnacionalmente

---

<sup>5</sup> El obrero, por ejemplo, ya no tolera que se lo defina exclusivamente como trabajador, y a los sindicatos les cuesta comprender y hacerse cargo de que “las heridas que afectan a un sujeto” son asuntos que atacan “lo más profundo de su integridad personal y moral” (Wieviorka, 2011: 97).

conectados, contra “un adversario difuso, impersonal, muy mal identificado” que difiere sustancialmente de los enemigos del pasado (Wieviorka, 2011: 107). Esas luchas no convocan al sujeto en cuanto ciudadano político, integrante de un colectivo de rasgos precisos o miembro de un movimiento social. Actualmente, esas categorías se tornan nebulosas, aunque inauguran un dilatado espacio para la subjetividad individual y para el reconocimiento de la persona singular. Pero ese tipo de implicación revela que en el marco de la elección de su cruzada personal, su identidad colectiva y su voluntad de movilización, los compromisos se vuelvan variables y hasta efímeros: cada cual elige si implicarse o no, y en caso de involucrarse, la participación sucede a su modo y a su ritmo, y nada obstaculiza la posibilidad de interrumpirla.

Luego, el concepto de sujeto permite entender que los nexos entre individualismo e identidades colectivas no son de oposición, sino de complementariedad, y pone de manifiesto la fragmentación de lo social. A su vez, confirma que “el universo ha dejado de ser “westfaliano”, y que las ciencias sociales deben producir conocimiento en una dirección que va de lo personal, íntimo y subjetivo, a lo más general, planetario y global (Wieviorka, 2011: 193). El traslado desde el actor hacia el sujeto no sólo constituye un cambio de objeto, sino la configuración de una sociología de corte humanista que no sitúa al sistema, al funcionamiento social y a la integración en el núcleo de la reflexión. El viraje hacia un sujeto que se resiste a lo social, que se autotransforma y contesta a las orientaciones de la sociedad, remite a “actores más directamente culturales que sociales” (Wieviorka, 2011: 101), sobre todo porque las categorías de la vida social se separan de la política y la cultura.

Si la construcción del orden de arriba abajo ha fracasado, si ese fracaso puede cargarse al predominio de lo social en detrimento de lo cultural, entonces la consideración del nuevo orden tiene que invertir el recorrido, pues ya no reposa en conjuntos grandes y estables estructurados en torno a un conflicto central. Hoy en día, la socialización debe variar hacia el control de la experiencia, un proceso a través del cual el individuo “aprende a ser sujeto de su existencia” (Wieviorka, 2011: 238). De ahí que los movimientos contestatarios de la etapa globalizadora no se dirijan al Estado-nación, sino que su carácter –frecuentemente transnacional, diaspórico y nómada– se asiente en la creación de condiciones favorables para formas más respetuosas de vida cultural.

El orden social, entonces, no puede seguir pensándose como el triunfo de la razón y del derecho, sino como la tensión irresoluble entre esos elementos y la tradición. El movimiento incluye la religión, puesto que comporta el “regreso a Dios”, la restitución de una fe nunca del todo desaparecida.

## **Conclusiones**

Si como se alega la sociedad ha llegado a su fin –o al menos el concepto que sobre ella fue forjándose a lo largo de dos siglos–, la pregunta acerca del orden social cobra relevancia a luz del anuncio del derrumbe de lo social de la sociedad (Touraine, 2006), de la ruina de las instituciones de socialización (Dubet, 2004) y de la caída de una imagen cimentada en valores comunes (Wieviorka, 2011).

Cuando se examinan los proyectos teóricos de los clásicos, pueden advertirse numerosas y penetrantes indicaciones sobre la tensión moderna entre conciencia colectiva e individualidad. Tampoco faltan reflexiones sobre el frágil equilibrio entre diferenciación, integración y autoridad. Touraine y Dubet y Wieviorka razonan como si esas observaciones fueran una rotunda invención, como si entre las premisas clásicas escasearan las dimensiones analíticas referidas a las diferencias y oposiciones entre percepciones, intenciones e intereses. La importancia otorgada a la individualidad procede de una constatación que no tematiza los conflictos producidos por su preeminencia, ni sus consecuencias sobre lo social de la sociedad. El énfasis en las nuevas formas de tramitar la vida –en desmedro de las modalidades anteriores– no explica suficientemente las condiciones culturales de posibilidad de la vida colectiva, y cómo podría ejercerse un control calificado para influir en las estructuras de poder.

En definitiva, el rechazo del evolucionismo, la aceptación del dinamismo social, la preponderancia de los derechos culturales, el reconocimiento de la des-institucionalización y de la heterogeneidad de las pautas que organizan las conductas, se presentan como un conjunto radicalmente diferente en comparación con los enunciados clásicos de la sociología. Ciertamente, la moral social, la solidaridad orgánica y el consenso en torno a valores comunes sufren la embestida de la fragmentación de la acción, necesariamente orientada por lógicas diversas propias de las distintas dimensiones sociales activadas por la modernidad. También resulta innegable que ese movimiento libera del control de la homogeneidad moral instaurada por la comunidad, mientras la relación del individuo consigo mismo adquiere una autonomía que hasta cierto punto se independiza de definiciones externas.

Ahora bien, si el desencanto y la incertidumbre conducen a la des-socialización, también producen la pérdida de identidad, pues como toda relación social su construcción requiere del reconocimiento del otro, lo que implica la moderación de la visión autocentrada. Además, la autonomía y la expresión de la subjetividad no pueden desarrollarse en un contexto donde impera el azar; necesitan de un cierto grado de determinación, pues de lo contrario, no podrían obtener los resultados buscados. Para oponerse, hace falta algo a lo que dirigirse; y ese algo no parece ser otra cosa que el conjunto de normas constitutivas del orden. Por tanto, afirmar que los vínculos con uno mismo cobran la misma importancia que en el pasado

ostentaba «la conquista del mundo» (Touraine, 2005: 15), es como mínimo un exceso que sobrecarga en demasía la capacidad de las personas para afirmarse y ser protagonistas de un ejercicio caleidoscópico en cuyo curso los fragmentos dispersos se reúnen y adquieren significado. Si la medida de evaluación de las conductas propias no es externa, si el fuero interno es sede de una personalidad instituida en contraste con la impersonalidad y el cálculo, entonces la compatibilidad entre la individuación y las necesidades de cohesión envía a un ámbito en el que la racionalidad pierde su carácter de adhesión inteligente al orden social.

La versión que otorgaba importancia a las instituciones dentro de las cuales los individuos se formaban para el desempeño de roles tendientes a la unidad, vira hacia una concepción de la socialización entendida como engaño, pues no acostumbra a las personas a arreglárselas con la autonomía de las diversas esferas de la sociedad. Se trata de una falla a la que los sujetos responden, porque no tienen más remedio que adaptarse a la multiplicidad de lógicas sistémicas, un conjunto que carece de centro.

En ese sentido, la explicación del orden procede mediante una reinterpretación de la causalidad que lleva de la heterogeneidad de la sociedad a la heterogeneidad de la experiencia personal, y de allí a la constitución de un nuevo orden asentado en la autoconstrucción, en las relaciones del individuo consigo mismo tras la definitiva extinción de los depósitos de memoria colectiva (normas, valores, creencias, objetos y organizaciones del pasado). Dado que las instituciones son «máquinas para reducir las contradicciones entre los valores y la sociedad» (Dubet, 2004: 5), no pueden si no sufrir la presión del nuevo modo de producción de la vida personal: una subjetivación plenamente subjetiva que exige ser uno mismo, y una identidad afirmada en el reconocimiento de la singularidad sin que necesariamente deba conectársela con la identidad colectiva.

En resumen, la precariedad de la socialidad enlaza con la pérdida de consistencia de la moral colectiva, con la disminución de su cualidad de “cielo” en el que los dioses se reconcilian, con la finalización de un monoteísmo armonizador de los contrarios que se desvanece al ritmo del debilitamiento de la unidad normativa. A medida que las actividades de los individuos se distancian de las necesidades de la sociedad –una sociedad que se vuelve “descontenta”–, los actores acumulan “contentos” vinculados a sus propios proyectos y expectativas. La ampliación de las posibilidades de elegir entre estilos de vida promueve un novedoso campo de disputa donde se dirimen concepciones del mundo, un espacio en el que prevalecen las decisiones y decrecen las presiones de la naturaleza, las costumbres y las instituciones pasadas.

En consecuencia, el regreso al sujeto constituye una respuesta microsociedad que opone resistencia a la fortaleza macrosociedad. Ante la creciente tecnificación de la producción, del consumo y la comunicación, las estrategias de resguardo individual se erigen en asiento de una creatividad que revela la irrupción de actores libres que luchan por sus derechos, albergan ideas de carácter universal y desbordan las categorías sociales particulares. Con ello, se convierten en sujetos de modernizaciones singulares que no sólo penetran la subjetividad, sino que transforman la percepción y la definición de las instituciones modernas; unas instituciones que ya no son sistemas de valores y reservas de sentido, pues tampoco “existen valores comunes que determinan la acción en las distintas esferas de la vida», y menos aún, «una realidad única idéntica para todos” (Berger y Luckmann, 1997: 61). A falta de valores supra-ordenadores en condiciones de detener las crisis subjetivas e intersubjetivas, e incapaces de reducir la brecha entre las acciones reales de los individuos y el carácter incuestionable del orden, proliferan múltiples y diversas moralidades concernientes a comunidades de vida y de fe; o lo que es lo mismo, “catecismos parciales” basados en ideologías particulares (Berger y Luckmann, 1997: 121) y en valores cuya validez se ciñe a esferas funcionales específicas. La declinación de la influencia institucional sobre la vida individual hace decaer las convenciones, las actitudes y los valores colectivos que dominan sobre los intereses individuales; el lugar vacante, es capturado por los sujetos y sus prácticas liberadoras estrictamente autónomas.

Los autores tratados se oponen a la idea de un individuo externo o cuantitativo, que es individuo por el solo hecho de pertenecer a la especie humana. La noción de sujeto, en cambio, se ciñe a una definición de carácter interno o cualitativo que se corresponde con la modernidad: alguien que es origen de certezas, decisiones, vivencias y acciones. Más allá del proceso universal y transhistórico mediante el cual el ser humano genérico se convierte en sujeto a través de la socialización, el sujeto de la corriente analizada procede de una subjetivación estrictamente moderna. Mientras Durkheim y Parsons se centran en la estructuración de la subjetividad como producto de la eficacia de las normas o del sistema cultural, Touraine, Dubet y Wieviorka enfocan a la capacidad de los sujetos para oponer resistencia a esos mecanismos homogeneizadores<sup>6</sup>. La visión supone el pasaje desde una identidad modelada por la escrupulosa observancia de los contenidos normativos, a un sujeto que se hace a sí mismo, asunto que evoca “la armonía sustancial entre las orientaciones presentes en los grupos primarios y las orientaciones presentes en la Gran Sociedad” (Cambiasso y Grieco y Bavio, 2000: 235).

---

<sup>6</sup> Refiriéndose al pragmatismo norteamericano, Bernstein (2006) hace hincapié en el agente, un concepto propio de esa corriente de pensamiento, que considera que los seres humanos son pasivos, sino que en las transacciones con su mundo, viven y conforman su experiencia.

Con una preeminencia manifiesta o implícita, en el fondo de esas perspectivas subyace la vieja pregunta sobre la conciliación y las formas de mediación entre diversos modos de vida y desiguales sistemas de creencias. La vía explicativa del mundo social reposa en análisis descriptivos cimentados en las prácticas de los seres humanos, en sus emociones, representaciones mentales y proyectos. Según Castells, si la sociología pretende constituirse en “palanca cognitiva de cambio social”, no debe desconocer tales asuntos, ya que constituyen la materia prima de toda acción humana (Castells, 2011: 9); de lo contrario, dilapida la posibilidad de retener la fluidez de las relaciones sociales, punto de partida insoslayable para contribuir a la transformación del mundo desde el campo sociológico. Al vaivén de la pérdida de encanto de la socialidad y la integración, la disciplina está obligada a reconocer la crucial importancia que reviste el pasaje del individuo desde el margen hacia el centro, además de asumir la existencia de “un sujeto dotado de conciencia, razón, pasiones e intereses, dotado, esto es, de una naturaleza humana reconocible como tal” (Giner, 1991: 243).

Por último, si el saber que produce la sociología está caduco, si “sus categorías corren el riesgo de envejecer mal” (Wieviorka, 2011: 237) y de convertirse en verdaderos obstáculos para comprender la contemporaneidad, si las temáticas sociales han cedido su lugar a los tópicos culturales, ya no tiene sentido abordar el campo analítico provisto de conceptos vetustos. Son las constataciones las que deben inspirar la creación de nuevas herramientas acordes a la variabilidad, la fragmentación y la inestabilidad de los grupos y el orden social.

Lo que cabe, en fin, es abandonar la idea de una modernidad sustentada en la racionalización, la secularización, el triunfo del derecho y el control de las consecuencias de las acciones. Como Dios ha regresado, como la existencia de Sujeto (con mayúsculas) es irrefutable debido al tránsito desde la subyugación a la autonomía y desde la socialización ciega a la capacidad de escoger entre opciones y responsabilizarse por los propios actos, esos datos deben ocupar un puesto medular si lo que se pretende es que la sociología recupere sus objetos y deje de ser un entretenimiento y un ejercicio propio de una minoría de eruditos. Con ello, el regreso del sujeto y de sus experiencias es también un regreso al humanismo, sin el cual se pierde el genuino sentido de la sociología, un saber que capta irónicamente “la condición trágica de la vida humana, la maleabilidad social del hombre, pero también la permanencia de sus pasiones y sus intereses por querer ser libres en un mundo forjado por la determinación” (Giner, 1991: 245).

Según se indica, la sociología se halla atravesada por dos concepciones del orden: la que lo hace depender de estructuras coercitivas y la que deposita en la libertad humana el peso de la explicación. Como afirma Martucelli, “en el fondo, y

muchas veces sin saberlo, la sociología se reencuentra con una de las antinomias kantianas –oponiendo la necesidad del mundo y la libertad del sujeto” (2009: 7).

Luego, si los pilares organizativos de la sociedad son agentes libres que descreen de toda coerción, se dificulta la posibilidad de comprender cómo podría cristalizar un ámbito donde los intereses puramente personales se conjuguen con el interés hacia los demás; y si el interior del actor puede ser fuente de recursos para fundar la vida social.

## **Bibliografía**

- Beck, U. (1998). *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona: Paidós Ibérica.
- Berger, P. y T. Luckmann (1997). «Modernidad y crisis de sentido», *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Barcelona: Paidós Ibérica.
- Bernstein, R. (2006). *El abuso del mal. La corrupción de la política y la religión desde el 11/9*, Buenos Aires: Katz.
- Cambiasso, N. y A. Grieco y Bavio (2000). *Días felices. Los usos del orden: de la Escuela de Chicago al funcionalismo*, Buenos Aires: EUDEBA.
- Castells, M. (2011). “Prólogo. Cambiar el mundo, transformar la sociología”, en M. Wieviorka, *Una sociología para el siglo XXI*, Barcelona: UOC.
- Corcuff, P. (2013). *Las nuevas sociologías. Principales corrientes y debates, 1980-2010*, Buenos Aires: Siglo XXI.
- de Ipola, E. (2004). «Introducción», en *El eterno retorno. Acción y sistema en la teoría social contemporánea*, E. de Ipola (coordinador), Buenos Aires: Biblos.
- de Sousa Santos, B. (2007). «De lo posmoderno a lo poscolonial y más allá del uno y del otro», en *De la teoría crítica a una crítica pluralista de la modernidad*, Oliver Koslarek (coord.), Buenos Aires: Biblos.
- Dubet, F. (2004). «Conflictos de normas y ocaso de la institución», en *Estudios Sociológicos* N° 1, vol. XXII, México: El Colegio de México.
- Dubet, F. (2010). *Sociología de la experiencia*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS).
- Garretón, M. (1996). “¿Crisis de la idea de sociedad? Las implicancias para la teoría sociológica en América Latina”, en *Revista de Sociología* N° 10, Santiago de Chile: Universidad de Chile.
- Giner, S. (1991). «Una incierta victoria: la inteligencia sociológica», en *Sociología: unidad y diversidad*, T. González de la Fe (coord. e introducción), Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas-Instituto de Estudios Sociales Avanzados.

- Gutiérrez, D. (2002). "Figuras del sujeto" (Dossier), en *Íconos*, Revista de ciencias sociales Nº 13, Quito: FLACSO sede Ecuador.
- Ianni, O. (1996). «Modernidad-mundo», en *Teorías de la globalización*, México: Siglo XXI y Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Ianni, O. (2000). «Estilos de pensamiento», en *Enigmas de la modernidad-mundo*, México: Siglo XXI.
- Luhmann, N. (2006). «Prefacio», en Corsi, G., E. Esposito y C. Baraldi, (2006). *GLU. Glosario sobre la teoría social de Niklas Luhmann*, México: Universidad Iberoamericana.
- Martucelli, D. (2009). "La teoría social y la renovación de las preguntas sociológicas", en *Papeles del CEIC* Nº 51; disponible en <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/51.pdf>
- Nisbet, R. (1981). *Historia de la idea de progreso*, Barcelona: Gedisa Editorial.
- Touraine, A. (2006). «El fin de las sociedades», en *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*, Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Wallerstein, I. (1998). «Introducción: ¿Por qué impensar?», en *Impensar las ciencias sociales. Límites de los paradigmas decimonónicos*, México: Siglo XXI y Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Wallerstein, I. (2001). «Incertidumbre y creatividad», en *Conocer el mundo, saber el mundo: el fin de lo aprendido. Una ciencia social para el siglo XXI*, México: Siglo XXI y Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).
- Wallerstein, I. (2005). «El fin de las incertidumbres en las ciencias sociales», en *Las incertidumbres del saber*, Barcelona: Gedisa Editorial.
- Weber, M. (1983). «Excurso. Teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo», en *Ensayos sobre sociología de la religión*, Madrid: Taurus.
- Whitehead, A. N. (1974). *The Organization of Thought*, Westport, Greenwood Press.
- Wieviorka, M. (2011). *Una Sociología para el siglo XXI*, Barcelona: UOC.
- Zemelman Merino, H. (2010). «Sujeto y subjetividad: la problemática de las alternativas como construcción posible », *Polis* 27, disponible en <http://polis.revues.org/943>

