

ENSAYO

LA LIBERTAD DE LOS MODERNOS

Una visión desde la sociología

José Joaquín Brunner*

En el presente artículo el autor se propone examinar la libertad de los modernos desde el punto de vista de la sociología. Para ese efecto se emplean combinadamente las dimensiones de *acción* y *control*, que son los dos parámetros básicos de cualquiera comprensión sociológica del individuo. Así, un simple dispositivo conceptual, construido a la manera de un esquema bidimensional de análisis, sirve como base a este estudio.

Luego se busca aplicar dicho esquema al entendimiento de la modernidad, a los fenómenos de la modernización y a las ideologías que los acompañan. Por último, usando las mismas categorías precedentes, se analiza el estatuto del individuo en la sociedad moderna.

Para un sociólogo no resulta cómodo reflexionar sobre la libertad del individuo. Su oficio lo entrena, más bien, para pensar al individuo como un *actor* constreñido por las mil formas de *control* que constituyen el tejido de una sociedad. De hecho, la sociología aborda el estudio de las sociedades

* Sociólogo, Profesor e investigador de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO). Autor, entre otras publicaciones, de los libros *La cultura autoritaria en Chile* (1981); *El caso de la Sociología en Chile: Formación de una disciplina* (1988), *El espejo trizado: Ensayos sobre cultura y políticas culturales* (1989) y *Educación superior en América Latina: Cambios y desafíos* (1990).

como sistemas de acción y control. (Indistintamente agencia y estructura, actor y orden.)

La sociología en general y la sociología de la cultura en particular han tendido a abordar su problemática, sin embargo, de manera unidimensional. Construyen sus formulaciones paradigmáticas exclusiva o preeminentemente en torno a una de las dos dimensiones mencionadas. O son interpretaciones de la acción o son interpretaciones del control.¹ En torno a la dimensión primera se organizan las escuelas hermenéuticas y del *rational choice*; en torno a la segunda, las escuelas estructural-funcionalistas y de sistemas. Aquéllas son sociologías del sujeto o el actor; éstas lo son del orden social como una "cosa" independiente de la voluntad de los agentes.

En particular en el campo de los estudios culturales los intentos por producir una síntesis bidimensional son escasos y frustrantes. O se enfatiza radicalmente la dimensión de control (Bourdieu y Passeron, por ejemplo) o el análisis se centra casi sólo en la acción simbólica (Goffman, por ejemplo). O bien se estudian las condiciones estructurales que constriñen la producción de los discursos (marxismo), o se declara la autonomía radical de los textos y se procede a su deconstrucción.²

Hacia un enfoque bidimensional

Una posibilidad de enfocar combinadamente estas cuestiones que aquí deseamos explorar consiste en distinguir los *modos culturales* que resultan de combinar los ejes de la acción y el control.³

¹ Este tema está desarrollado en Jeffrey Alexander, *Action and Its Environments. Towards a New Synthesis* (Columbia University Press, 1988), Cap. 1 Véase, además, Anthony Giddens, *The Constitution of Society* (Cambridge: Polity Press 1984), Cap. 1.

² Con todo, para desarrollar una línea de reflexión como la que aquí interesa, existen suficientes antecedentes. En el orden teórico más general, la sociología de Max Weber y, dentro del debate contemporáneo, los trabajos antropológicos de Clifford Geertz, la teoría cultural de Thompson, Ellis y Wildawsky, la psicología cultural de Jerome Bruner, la sociología interpretativa de la estructuración social como viene siendo desarrollada por A. Giddens, etc. Para las referencias a autores aquí y en el texto véase, al final, la sección bibliográfica.

³ Al proceder de esta forma no "reducimos" la sociedad a sus expresiones culturales pero partimos, sí, del supuesto que la sociedad (y los individuos) sólo se vuelven significativos a través de la cultura. Como escribe C. Geertz, "creyendo, con Max Weber, que el hombre es un animal suspendido en mallas de significación

En efecto, desde el punto de vista analítico, la producción de sentidos (que en eso consiste la acción, si tomamos producción de sentido en su acepción más amplia, incluyendo su transmisión, negociación, representación, interpretación) puede organizarse desde el *individuo* o encontrarse legitimada por el *grupo*.

Intuitivamente reconocemos culturas cuyas preferencias seleccionan al individuo como centro de la acción comunicativa, y culturas cuyo eje de selección es el grupo. De hecho, esta es una de las dimensiones en torno a las cuales se construye la oposición moderno/tradicional. Pero esa misma oposición se reencuentra en la modernidad, por ejemplo, al revisar la literatura sobre los contrastes entre las culturas cívicas de los Estados Unidos y del Japón.⁴

El control simbólico (orden) está presente en toda cultura y reconoce dos polos preferentes de organización: o se manifiesta a través de *jerarquías* (controles externos, estructurados en torno a formas institucionales de distribución del poder) bajo cuyo dominio operan los actores (individuos y grupos) o, en el otro extremo, reconoce la *autonomía* de los actores (los controles son internalizados y dispuestos para regular las opciones del agente).

Intuitivamente reconocemos situaciones estructuradas jerárquicamente (por tanto, donde hay que conformarse a reglas externas, atender a indicaciones de autoridad y seguir procedimientos mandados) y situaciones, en el otro extremo, que favorecen estructuralmente la autonomía del agente (por tanto, donde hay mayor espacio para la autodeterminación y el ejercicio de criterios de selección tanto en el trato con los demás como en la

que él mismo ha tejido, entiendo que esas mallas son la cultura, y que su análisis no es por tanto una ciencia experimental en búsqueda de leyes sino una ciencia interpretativa en búsqueda de sentido. Es una explicación lo que persigo, entendiendo expresiones sociales enigmáticas en su superficie". Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (Nueva York: Basic Books, 1973) p. 5.

⁴ "Japón es conocido por su orientación predominante de grupo, una fuerza centrípeta global que gobierna las relaciones sociales en el lugar de trabajo, los patrones de movilidad social, la promoción en la empresa y las premisas culturales subyacentes a los procesos de escolarización y socialización. El desarrollo del potencial individual en la sociedad japonesa se encuentra mediado por la imposición de normas grupales, que es un modo culturalmente inducido de satisfacer las necesidades y aspiraciones individuales. El grupo generalmente toma precedencia sobre el individuo". Nobuo K. Shimahara, "Japanese Educational Reforms in the 1980: A Political Commitment", en James J. Shields (ed.), *Japanese Schooling: Patterns of Socialization, Equality, and Political Control* (Pennsylvania State University Press, 1989), p. 276.

interacción con el medio). Esta dimensión es independiente de la anterior. Puede haber jerarquía allí donde el individuo es el centro de la iniciativa y autonomía del agente cuando el grupo comanda la acción.⁵ De hecho, esta es la segunda gran oposición en torno a la cual se construye el discurso sobre la dicotomía tradicional/moderno. Mas esta misma oposición se reencontra en el seno de la modernidad, por ejemplo, al revisar la literatura sobre los contrastes entre la cultura gerencial del industrialismo y del posindustrialismo.⁶

Esquemáticamente podemos decir, entonces, que los *modos culturales* "puros" surgen de la distribución de las formas de acción y control, sin que ellos puedan ser reducidos a una sola dimensión ni, mucho menos, a un solo modo.

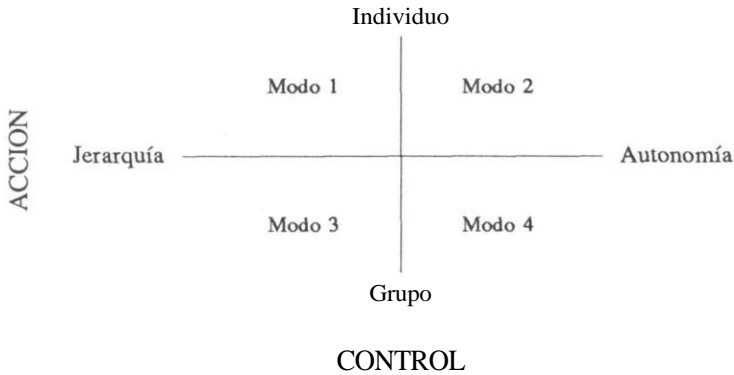
Su representación conceptual necesita construirse, por el contrario, a partir del entrecruzamiento de los dos ejes constitutivos de todo sistema social: la acción y el control, los cuales, por su combinación, dan lugar a esos modos culturales básicos.

⁵ En otras palabras, esta dimensión tiene que ver con las formas del control bajo las cuales opera el agente. En un extremo, el control es posicional y está trazado sobre un campo explícito de clasificaciones y límites que manifiestan visiblemente la distribución del poder; en el otro, el control es implícito a las formas de comunicación y está sustentado por expresiones que parecieran ser generadas por el propio agente. Estoy adaptando aquí, libremente, elementos mucho más complejos elaborados por B. Bernstein en "Modalidades pedagógicas visibles e invisibles", en Bernstein, Basil, *Poder, educación y conciencia. Sociología de la transmisión cultural: CIDE* (Santiago de Chile 1988) capítulo IV.

⁶ "La estructura basada en la información es plana, con un número de niveles administrativos mucho menor del que se necesita en una estructura convencional. (...) [Ella] hace impropio el famoso principio de la *esfera de control*, según el cual el número de subalternos que le informan directamente a un superior se limita, estrictamente, con un tope de cinco o seis. Esto está cambiando por un nuevo principio que yo llamo la *esfera de comunicaciones*: el número de subalternos que pueden informar a un jefe está limitado solamente por la medida en que dichos subalternos están dispuestos a hacerse responsables por sus propias comunicaciones y relaciones tanto ascendentes como descendentes y laterales. El control viene a ser entonces la capacidad de obtener información. (...) La organización que se basa en la información descansa sobre la responsabilidad. (...) Por tanto, el sistema (...) solamente puede funcionar si cada individuo y cada unidad se hace responsable de sus metas y prioridades, de sus relaciones y comunicaciones. (...) Exige un alto grado de disciplina propia. (...) Permite tanto una gran flexibilidad como una diversidad considerable." Peter Drucker, *Una nueva dimensión de la administración* (Bogotá: Editorial Norma, 1988), pp. 217-221. Se aprecia aquí nítidamente cómo se postula el tránsito desde una forma de control posicional (jerárquica) al tipo de control comunicacional basado en la autonomía del individuo y del grupo.

FIGURA N° 1

Diagrama de ejes y polos constitutivos de los modos culturales puros



Los cuatro modos culturales resultantes deben entenderse como una diversidad típico-ideal de formas fundamentales o puras de acción y control. En todas, en común, existen acción interpretativa y estructura; existen iniciativa y poder.

Por tanto, en cada uno de los cuadrantes cabrían, por decirlo así, un análisis hermenéutico y uno estructural; ninguno puede reducirse sólo a formas de acción o de control.

1. La acción comunicativa centrada en los individuos bajo control heterónomo es la base del modo cultural *selectivo*. El actor se comporta como agente reconocido por su individualidad dentro de un entorno estructurado jerárquicamente.

2. La acción comunicativa centrada en los individuos de control autónomo es la base del modo cultural *competitivo* del racionalismo moderno, sea que el individuo calcule beneficios o negocie sentidos como base de sus interacciones.

3. La acción comunicativa centrada en grupos dentro de una estructura de control autónomo es la base del modo cultural *comunitario*. Los actores colectivos crean y refuerzan su identidad mediante negociaciones comunicativas entre sus miembros.

4. La acción comunicativa centrada en grupos dentro de una estructura de control jerárquico es la base del modo cultural *ritual*, donde la

deferencia es el elemento interactivo central dentro de un contexto de acciones que reproducen el sentido colectivamente asumido de las jerarquías.

FIGURA N° 2
Diagrama de los modos culturales puros cartografiados
sobre las dimensiones de acción y control



Hipótesis de trabajo

La hipótesis que desarrollamos a lo largo de este trabajo es *que toda cultura históricamente existente (a nivel nacional, de instituciones o incluso a nivel individual) puede entenderse como una combinación de modos culturales puros o básicos*. Llamaremos a esas combinaciones *modalidades culturales*, para distinguirlas de los modos típicos ideales que subyacen a su conformación.

En otras palabras: los *modos culturales* son *mutuamente* excluyentes entre sí sólo desde el punto de vista analítico. En cambio, su combinación histórica da lugar a *modalidades culturales* que coexisten en una misma sociedad (e incluso pueden estar presentes, internalizadamente, en cada individuo).

Los individuos, los grupos, las organizaciones, etc., se insertan simultáneamente en una diversidad de modalidades culturales, las expresan y contribuyen a moldearlas; o sea, a mantenerlas o transformarlas.

En el mejor de los casos, por tanto, será el predominio de una modalidad cultural, o más probablemente de una específica combinación

entre ellas, lo que caracterizará la cultura de una nación, una clase social, un sector, una profesión, una organización, un período o aun de un individuo.

Modos culturales puros

1. *Modo cultural selectivo*

Se caracteriza por agrupar las siguientes preferencias culturales:
Controles heterónomos dispuestos jerárquicamente sobre individuos que deciden por su cuenta.

| | |
|-----------------------------------|--|
| Orientación básica del modo: | Motivación de logro y ascenso. |
| Régimen de valores predominantes: | Meritocrático. |
| Conflicto axial: | Entre incumbentes y pretendientes. Lucha posicional. |
| Tipo de sanción: | Fracaso selectivo Internamente, culpa; hacia el exterior, resentimiento. |
| Expresión del modo: | Cultura escolar. |
| Conductas: | Estratégicas; intensamente organizadas a nivel personal. Disciplina. |

2. *Modo cultural competitivo*

Se caracteriza por agrupar las siguientes preferencias culturales:
Controles autónomos internalizados por individuos que deciden por su cuenta.

| | |
|----------------------------------|--|
| Orientación básica del modo: | Motivación de satisfacción individual (maximización beneficios). |
| Régimen de valores predominante: | Competitivo. |
| Conflicto axial: | Por oportunidades de satisfacción. Lucha por llegar primero. |

| | |
|-----------------------------------|--|
| Tipo de sanción: | Estigma del perdedor. Internamente, vergüenza; hacia el exterior, frustración. |
| Expresión del modo: Conductas: | Cultura del mercado. Autorreferidas, altamente individualizadas. Apropiación. |

3. *Modo cultural comunitario*

Se caracteriza por agrupar las siguientes preferencias culturales:

Controles autónomos internalizados por individuos que forman parte de grupos que comandan la acción

| | |
|----------------------------------|---|
| Orientación básica del modo: | Motivación de obtener (y ofrecer) reconocimiento en el grupo de referencia. |
| Régimen de valores predominante: | Solidario/recíproco. |
| Conflicto axial: | Por inclusión y reconocimiento sin pérdida de autonomía. |
| Tipo de sanción: | Exclusión del grupo ("ley del hielo"). Internamente, angustia; hacia el exterior, "síndrome del leproso". |
| Expresión del modo: | Comunidad de amigos. |
| Conductas: | Identificación entre pares. Lealtad. |

4. *Modo cultural ritual*

Se caracteriza por agrupar las siguientes preferencias culturales:

Controles heterónomos sobre individuos que forman parte de grupos que comandan la acción.

| | |
|------------------------------|--|
| Orientación básica del modo: | Motivación de deferencia frente a las reglas del grupo y las jerarquías externas de orden. |
|------------------------------|--|

| | |
|----------------------------------|--|
| Régimen de valores predominante: | Respeto estamental. |
| Conflicto axial: | En torno a la sumisión y las reglas. |
| Tipo de sanción: | Remoción y aislamiento. Internamente, rebeldía; hacia el exterior, "recuperar cara". |
| Expresión del modo: | Cultura estamental. |
| Conductas: | Altamente estilizadas. Ritualización. |

FIGURA N° 3
 Diagrama de situaciones típicas que "corresponden"
 a los modos culturales puros



Modalidades culturales

En su concreción histórica, los modos culturales pierden su pureza típico-ideal. Dan lugar a combinaciones específicas, que hemos denominado *modalidades culturales*, las cuales interactúan (con más o menos tensión) entre sí en la situaciones dadas, sea a nivel nacional, regional o local, de subsistemas, sectores o incluso dentro de los propios individuos.

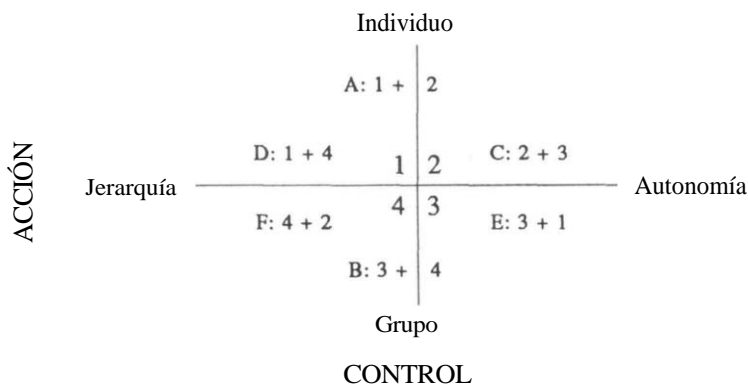
Las modalidades culturales que resultan de la combinación entre los cuatro modos culturales puros son seis, que forman nuestra *matriz de modalidades* (véase Figura N° 4). Pero como estas últimas sólo existen en forma histórico-concreta, las modalidades empíricamente resultantes serán siempre una combinación de infinitos elementos dentro de esa matriz. A la

vez, en cualquier cultura compleja siempre están presentes todas las posibilidades de la matriz.

En suma, una cultura histórico-concreta suficientemente compleja combina siempre el conjunto de las modalidades identificadas por la matriz. En una situación dada de mercado, por ejemplo, no se excluye la existencia simultánea de situaciones de comunidad; y viceversa. O bien, el predominio de estructuras jerárquicas no suprime nunca, completamente, al individuo y la esfera de sus acciones autónomas, por reducida que esta última pudiera ser.

En lo que resta de este trabajo utilizaremos esta matriz para analizar los fenómenos de la modernidad y la modernización, y la posición del individuo moderno en relación con ellos.

FIGURA N° 4
Diagrama de las (seis) modalidades culturales que resultan de la combinatoria de los modos puros



Modernidad *versus* tradicionalismo: el falso dilema

La autocomprensión de la modernidad, desde Hegel en adelante, concibe a esa experiencia como un "concepto de época": el tiempo nuevo es la época moderna. "El inicio que es la nueva época se repite y perpetúa con cada momento de la actualidad que produce de sí algo nuevo."⁷ Como sea que se realice el deslinde entre lo moderno y lo novísimo o lo más reciente, el inicio de la modernidad, en cambio, se marca como una ruptura; la divisoria de dos tiempos.

⁷ Para la cita y lo que sigue véase Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad* (Buenos Aires: Taurus, 1989), p. 17 y ss.

Para el discurso filosófico, el principio de la época moderna es la *subjetividad*, a la cual se asocian indisolublemente la libertad y la reflexividad.

En este contexto, según muestra Habermas, la noción de subjetividad comporta cuatro connotaciones: individualismo, derecho de crítica, autonomía de la acción y la filosofía idealista.

El inicio de la subjetividad estaría posibilitado, en el terreno histórico, por la confluencia de tres acontecimientos: la Reforma, la Ilustración y la Revolución Francesa. A su vez, esos tres acontecimientos de época marcan el arranque de los procesos en torno a los cuales se articulan los núcleos organizativos de la modernidad: la empresa capitalista y el aparato estatal burocrático (Weber).

Desde esa perspectiva -que es la perspectiva "filosófica" dominante de la modernidad respecto de sí misma- intentaremos en lo que sigue leer nuestro diagrama de las modalidades culturales.

La experiencia de la selección y la competencia (A [1 + 2])

Esta modalidad responde a situaciones centradas en torno al individuo que compite por oportunidades de satisfacción en un medio que incluye desde la autonomía máxima (internalización de controles, individuación) hasta la participación en estructuras jerárquicas fuertes que reglan la acción desde el exterior.

Si se mira el sentido común de los modernos, se diría a *primera vista* que esta es la experiencia prototípica de la modernidad.

Además, ella corresponde a las nociones del individualismo y de la autonomía; las jerarquías legítimas son aquellas que han sido internalizadas y, en los demás casos, deben responder a un principio racional de estructuración, y el individuo retiene frente a ellas el derecho de crítica y la capacidad de influir sobre ellas.

Esta es, por tanto, la experiencia del individuo que actúa autónomamente en los mercados (de bienes, servicios y símbolos), construyendo socialmente la realidad, y que a la vez pertenece a -e interactúa con- organizaciones burocratizadas, dentro de un mundo de reglas jerárquicamente dispuestas que limitan de modo racional-legal su autonomía para negociar su vida.

Decimos a *primera vista* porque la modernidad, al igual que cualquiera otra experiencia de época, se articula en torno y da lugar a modalidades culturales diversas, y por eso no puede ser reducida exclusivamente a la esfera del individuo que construye un sentido de sí mismo en los mercados abiertos o dentro de jerarquías racionalizadas.

Más bien podemos decir que las experiencias de la selección/competencia permean la vida de los modernos en la medida que la modernidad se ha construido como experiencia vital -predominantemente y hasta ahora- sobre las bases de la "mayoría de edad" (kantiana) del individuo autónomo, la participación en los mercados que disuelve parcialmente los lazos comunitarios tradicionales o los desplaza (Polanyi y Marx), la socialización selectiva brindada por la escuela (Aries y Basil Bernstein), la secularización de los dioses y las tradiciones (Weber) y, como contrapartida, ha dado lugar y legitimado al individualismo emprendedor, al cálculo racional y estratégico, a la selección meritocrática, al comportamiento malthusiano, etc.

La experiencia comunitaria y ritual (B [3 + 4])

Esta modalidad, que está ubicada en los antípodas de la anterior, responde a situaciones centradas en torno a la vivencia del grupo cuyos miembros buscan identificarse colectivamente en un medio que incluye desde la autonomía máxima (internalización de controles, personalización a nivel grupal) hasta la participación en estructuras jerárquicas fuertes que reglan la acción de los miembros del grupo desde el exterior.

Se diría a *primera vista*, si se considera el sentido común de los modernos, que esta es la experiencia prototípica del estadio llamado tradicional. Representa, para el discurso de los modernos, el mundo que está puesto *antes* de la divisoria de los tiempos; que precede a la nueva época.

Esto es, la experiencia del individuo que actúa en su medio comunitario el cual se hace presente, incluso en su interior, como conciencia colectiva y solidaridad moral. El individuo, por tanto, que se identifica con su contexto colectivo mediante la internalización de los respectivos valores y creencias, compartiendo así una realidad moral, sea a través de la acción autónoma prescrita por el grupo (por lo mismo, carente de individualismo subjetivo) o de la interacción con un mundo de reglas jerárquicamente dispuestas que estructuran la conciencia y fijan los comportamientos hasta en el detalle de su estilo.

Decimos a *primera vista* porque la experiencia de los agentes que construyen sentidos e identidades al interior de comunidades de referencia o dentro de un espacio de jerarquías cerradas no desaparece con el inicio de la modernidad ni se agota por tanto con la experiencia del mundo tradicional.

O sea sólo podemos decir que la experiencia comunitaria/ritual permea la vida tradicional -y exclusivamente a ella- en la medida que la modernidad se comprende a sí misma como negación o radical superación de esa modalidad cultural, volviéndose ciega a las nuevas formas bajo las cuales esa modalidad reaparece en la vida moderna.

FIGURA N° 5

Diagrama de la dicotomía moderno/tradicional cartografiada sobre las dimensiones de acción y control, según la autocomprensión de la modernidad y de los discursos sobre ella



Es la autocomprensión unidimensional de la modernidad por tanto, en torno al individuo y la subjetividad que lo funda liberándolo de las ataduras del pasado histórico, la que ha creado el espejismo de que ella se reduciría a las experiencias de lo históricamente nuevo (experiencias selectivas y competitivas), al mismo tiempo que se relegan las experiencias comunitario/rituales a un pasado con el que se habría roto.

De allí también que lo ritual (tradicional) sea percibido, a través de los ojos de la modernidad, como una experiencia donde la "mayoría de edad" individual no puede ser obtenida, ni siquiera en el polo de la autonomía, pues en este caso ella sería siempre parcial y referida al grupo o a un estado de conciencia colectiva.

De donde se sigue, entonces, que la comunidad desaparecería bajo el peso de la sociedad abstracta y contractual de los individuos; el mundo encantado de la magia y los ritos realizados dentro del círculo sagrado del grupo se desvanecería bajo la racionalización de la vida al igual que las legitimidades tradicionales darían paso a las formas de dominación legal, los estamentos con su complicado juego de deferencia y sutiles lazos morales se esfumarían para abrir paso a las clases sociales erigidas en el terreno de la producción y el mercado.

Como contrapartida desaparecerían los comportamientos culturales que caracterizan al mundo tradicional, con su estilización de la vida colectiva, sus formas rituales, sus contactos cara a cara, sus virtudes engarzadas en torno a la lealtad/reciprocidad, etc.

Lecturas de la modernidad

En breve, son los discursos *de* la modernidad -y los discursos *sobre* ella- los que crean la imagen de un universo dicotómico, donde modernidad/tradicionalismo se oponen y excluyen mutuamente; o donde, de coexistir, lo hacen como principios antagónicos de organización de las modalidades culturales, unas en extinción, las otras en irresistible avance y perpetua renovación.

Lo que ocurre, en cambio, es que los desplazamientos se dan *dentro* de cada modalidad cambiando el peso relativo de sus elementos y, además, *entre* modalidades, volviéndose unas más fuertes que otras; pasando a ocupar una función preponderante y otras una función subalterna en la "economía cultural global" de la sociedad (pero nunca para *cada* individuo o grupo que la compone, o para *todos* sus sectores y subsectores simultáneamente).

La mayoría de los desplazamientos, por el contrario, son menos visibles y espectaculares, pues ocurren *al interior* de las modalidades que están cambiando (entre sí) su peso relativo y sus formas de coexistencia. Si miramos sólo a esta última forma de cambio (de peso relativo entre modalidades), entonces podrá decirse, efectivamente, que la modernidad significa en general un desplazamiento desde "abajo" hacia "arriba" en nuestro diagrama (de la comunidad al individuo) y desde la izquierda hacia la derecha (de las jerarquías a la autonomía).

Pero se trata de una visión parcial solamente, por lo demás "cargada" de buena conciencia, autocelebratoria y expresiva de los pre-juicios "filosóficos" de la modernidad.

Desde el punto de vista del análisis aquí emprendido sabemos por de pronto que la modernidad -como cualquiera otra cultura de época histórica- se construye como una combinación (en movimiento) de todas las modalidades que conforman la matriz de una cultura.

Necesitamos preguntarnos, por lo mismo, cómo es que la modernidad estructura su matriz de modalidades y qué cambios tienen lugar entre ellas y dentro de ellas.

Lo que debiera ser claro es que toda sociedad compleja, donde se ha producido una relativa separación del individuo y del grupo y una internalización relativa de las formas de control (Durkheim) ofrece, estructuralmente, las posibilidades inscritas en la matriz de modalidades culturales.

Es ese último principio el que se halla negado por la lectura "filosófica" de la modernidad, lectura que ha dado lugar, incluso, a una progresiva división del trabajo disciplinario entre las ciencias sociales que se abocan

al estudio de los fenómenos de la modernidad. Así, si recapitulamos nuestro diagrama de los modos culturales puros "cartografiados" sobre las dimensiones de acción y control (Figura N° 2), podemos observar que la ciencia política se aboca centralmente al estudio de los fenómenos de selección, la economía al estudio de los mercados, la antropología al estudio de las comunidades (primitivas, sobre todo) y la sociología al estudio de los ritos y las estructuras de la interacción. Sólo la psicología, aislada de las demás ciencias sociales, aún se preocupa del individuo, pero a la manera de un actor abstraído de la cultura.⁸

Modalidades culturales de la modernidad

Damos por sentado que uno de los núcleos organizativos de la modernidad tiene que ver con la modalidad cultural A (1+2); esto es, con las *experiencias de selección y competencia*.

Revisaremos brevemente de dónde surge el acuerdo sobre este punto y veremos en seguida cómo las demás modalidades culturales -partiendo por la comunitaria/ritual- se introducen en la modernidad, ilustrando cada caso con situaciones analizadas por la sociología.

La experiencia selectivo/competitiva revisitada (A [1+2])

Si la modalidad cultural especificada por situaciones de competencia y selección ha podido ser confundida o derechamente tomada como el núcleo organizativo de la modernidad es porque ella efectivamente representa un tipo generalizado de situaciones en la vida de los modernos. Cual es, la acción que Weber llama racional, sea con arreglo a fines o con arreglo a valores. La racionalidad, en este sentido, define la forma de la actividad económica capitalista, la autoridad burocrática, el dominio legal y otra serie de fenómenos que hemos llegado a identificar con la modernidad.

Tal acción racional es la base de los comportamientos competitivos en el mercado y es la base, asimismo, de los comportamientos estratégicos en los ámbitos de la selección funcional jerárquica. En un caso el individuo se determina por fines sobre la base de la posesión u obtención de medios adecuados a las oportunidades de satisfacción disponibles; en el otro se determina por valores que actúan como mandatos o como expectativas.

⁸ Véase sobre esto último Jerome Bruner, *Acts of Meaning* (Cambridge, Massachusetts y Londres: Harvard University Press, 1990).

En ambas situaciones el individuo actúa en función de maximizar oportunidades y méritos; calcula y opta con acuerdo a ese cálculo. La racionalidad de la acción puede estar limitada en la práctica por diversos factores (como falta de información, por ejemplo), pero se encuentra "estructuralmente apoyada" en la situación: por la competencia, en un caso, y por la necesidad de obtener ventajas selectivas en el otro.

Esa forma combinada de acción y control proporciona, sistemáticamente, por tanto, el eje de una de las modalidades culturales de la modernidad. Pero no agota las formas modernas de acción y control ni debiera recibir más privilegio que aquel que le viene de la multiplicidad de situaciones que exigen, en este tipo de sociedades, su constante desempeño.

En sus dos formas, la acción racional (autónoma o regulada racionalmente desde fuera) cuando falla es percibida como un fracaso del individuo; representa un acto de incapacidad, sea por inadecuación (o ausencia) de medios para competir o por inhabilidad para sortear los filtros selectivos.

Tal grado de individuación e internalización del fracaso corresponde a la actitud básica de la modalidad: el agente es libre para optar; o sea, para entrar y salir de los mercados o para postular o renunciar al juego meritocrático. En ambos casos, la carrera es idealmente abierta: a los competidores en función de sus medios y a los contendientes en función de sus talentos y méritos.

Allí donde la modalidad enfatiza las jerarquías, como en el caso de la escuela, la acción racional se arregla en función de valores y el logro se juzga por exámenes administrados por la autoridad; allí donde la modalidad enfatiza la autonomía, como en el caso del mercado, la acción racional se arregla en función de fines y oportunidades de intercambio voluntariamente seleccionados.

La modernidad, como muestra Marshall Berman, es por todo esto la experiencia del individuo que vive libre para la acción desplegada como una incesante transformación de la realidad, espoleado por la competencia y por el ascenso de los que resisten la continua selección. Es la razón de Fausto que no repara ni en Baucis ni Filemón.⁹ De allí, asimismo, la tragedia de la modernidad. Los individuos avanzan sin reparar en los otros; deben competir con ellos y vencerlos. La creatividad típica de la modalidad es destructiva (Schumpeter); avanza por intermedio de innovaciones, dejando atrás o sacando del juego a competidores y contendientes y derribando a los incumbentes.

⁹ Véase Marshall Berman, *All that Is Solid Melts into Air* (Nueva York: Simón and Schuster, 1982).

Tal forma de "progreso" no es ineluctable ni total, sin embargo. Es parte, más bien, del tipo de acción y control que se ejercen a través de la modalidad competitivo/selectiva, y de las demás que puedan hallarse vinculadas a ellas.

La experiencia comunitaria/ritual revisitada (B [3+4])

Tanto en sociedades modernas como en aquellas en pleno proceso de modernización, la religión -como experiencia de lo sagrado comunitariamente organizado en iglesias y sectas- continúa proporcionando un repertorio de situaciones de comunidad y ritos (P. Morandé).

Se trata de situaciones que, aun en plena modernidad, coexisten -de manera más o menos tensa- con la modalidad cultural competitivo/selectiva. Son parte de esa misma modernidad, incluso cuando se expresan en los intersticios de una sociedad secularizada o como principio de resistencia frente al Estado y el mercado.

Más bien lo interesante es el estatuto de la experiencia religiosa en la modernidad, una vez fragmentado su monopolio sobre la conciencia y la cultura (D. Bell).

Aquí es donde aparecen los fenómenos "nuevos": de las religiones reformadas que colocan al individuo y su subjetividad al centro de un círculo hermenéutico desprovisto de jerarquías de interpretación y sanción; de las religiones de mercado, que se introducen competitivamente en el medio simbólico de la televisión; de las religiones fundamentalistas que buscan "resacralizar" la realidad sociopolítica y cultural en curso de secularizarse; de las religiones con sus antiguos y nuevos ritos, y la combinación de ellos en mil formas de hibridación. Incluso ha llegado a discutirse si acaso en América Latina no estaría en formación una "ascética intramundana", a través de la implantación de las religiones evangélicas en los medios populares urbanos.¹⁰

La religión católica proporciona el caso límite de una interpelación ético-cultural frente a la modernidad, cuyas bases no puede ya desconocer, pero cuyo predominio busca recusar en términos de una conciencia colectiva religiosamente orientada. Mediante una inversión del principio de subjetividad individual, base del discurso filosófico de la modernidad, ella busca introducir un principio de subjetividad comunitaria, base de un solidarismo trascendente, de una crítica a la modernidad individualista (y sus ídolos: el

¹⁰ Véase Peter L. Berger, "Observaciones acerca de la cultura económica", *Estudios Públicos*, 40 (Primavera 1990), y la discusión de sus planteamientos en las pp. 31-60.

mercado y la autosatisfacción ilimitada) y de una autonomía conducida dentro del marco de una jerarquía de valores.

Al margen de la experiencia religiosa, la sociedad moderna alberga mil otras formas que participan de la modalidad comunitario/ritual: muchos movimientos sociales encuentran allí su origen y formas de expresión, igual que los grupos de amistad, la mayoría de las experiencias familiares, las comunidades de base popular, las "tribus" de artistas de vanguardia, etc.

Sobre todo la propia vida cotidiana -con su incesante tráfico regulado de comunicaciones a corta distancia, sus ocasiones de encuentro y sus infinitos ritos de comportamiento e interacción (Goffman)- proporciona a la vida moderna un terreno fértil para la reproducción de experiencias comunitario/rituales. Al reducir esta esfera al aparente individualismo de la "vida privada", el discurso de la modernidad ha perdido conexión con una de las fuentes más resistentes a la innovación que es, precisamente, la cotidianidad del individuo situado en su cultura. O sea, la vida cotidiana en vez de estudiarse como privacidad del individuo debiera asumirse como el nivel constitutivo del individuo público, institucionalizado por su participación en las modalidades culturales de su época y lugar.

La experiencia competitivo/comunitaria (C [2+3])

Quizá una de las experiencias más radicalmente modernas -la de las comunidades científicas- ilustre mejor que ninguna otra la modalidad comunitario/competitiva.

Organizados en torno a una actividad que sólo externamente se liga al mercado, esos grupos operan con un fuerte sentido de colectividad en torno a una identificación especializada, a la vez que sus miembros actúan con la autonomía radical del individualismo moderno.

Pero lo que es más importante, su núcleo interno de organización opera sólo en la medida que se expresa como una competencia comunitaria; esto es, competencia por el reconocimiento del grupo de pares (Merton).

El reconocimiento inter pares buscado competitivamente funde, en un solo movimiento, el tradicionalismo y la modernidad de estos grupos. Sus funciones se desarrollan, en efecto, contra el telón de fondo de una tradición intelectual -elemento constitutivo de las disciplinas (Kuhn, Toulmin)-, pero en función de producir "novedades" que deben ser acogidas y validadas por la comunidad.

El egoísmo de la competencia entre científicos, la lucha a muerte por oportunidades escasas de producir un "descubrimiento", las conductas altamente individualizadas y autorreferidas de estos practicantes y su adap-

tación a una lógica de intercambios que se semeja a la que rige en el mercado, todo eso ha sido ilustrado ampliamente por la literatura sociológica y por las crónicas de vida de los propios científicos.

Pero, a la vez, dichas experiencias propias del modo cultural competitivo se ven atemperadas y son acompañadas por la experiencia comunitaria, con sus controles autónomos internalizados por individuos que forman parte de grupos que comandan la acción (la ética de las comunidades de investigadores, Merton), la motivación de obtener (y ofrecer) reconocimientos, los valores de solidaridad y reciprocidad y las conductas de identificación entre pares. Es decir, incluso en medio de un ámbito de pares que compiten por la innovación reconocida públicamente, puede subsistir la lealtad como opción.

Es sabido, en cualquier caso, que la organización de la investigación científica y tecnológica evoluciona en diversas direcciones, asumiendo modalidades culturales también diversas. La "*big science*", gubernamental o académica, la ciencia industrial y los grandes megaproyectos comparten todos elementos significativos de burocratización, acercándose al polo jerárquico (Ziman).

Las ciencias sociales, en cambio, se organizan muchas veces a lo largo del eje comunitario/ritual, dando lugar a la formación de verdaderas tribus departamentales y escuelas de pensamiento en torno a múltiples paradigmas que no compiten entre sí, sino que coexisten con escasa intercomunicación.

La experiencia selectiva/ritual (D [1+4])

Como vimos, corresponde a la modalidad cultural en que operan muchas escuelas, pero es también el tipo de experiencia que caracteriza a la mayoría de las organizaciones burocráticas modernas.

En ellas se combina, como muestra Weber, el principio de las atribuciones oficiales fijas, ordenadas por lo general mediante reglas, leyes o disposiciones reglamentarias, expresión del modo jerárquico de mando, con el principio de la selección de personas con aptitudes bien determinadas para el cumplimiento regular de los deberes así distribuidos y para el ejercicio de los derechos correspondientes.¹¹

¹¹ Véase Max Weber, *Economía y sociedad* (México: Fondo de Cultura Económica 1964), Vol. II, pp. 716-717, y pp. siguientes para lo que continúa en el texto.

Las jerarquías funcionales organizan al grupo y para su desempeño debe seleccionarse a los individuos en mérito de su aprendizaje profesional o técnico. No es extraño que antiguamente el mérito seleccionado haya estado vinculado al origen estamental (los *literati*, Weber). En efecto, la modalidad selectivo/ritual de tipo tradicional da lugar a una fusión de jerarquías (funcionales y sociales) que se mantiene hasta el momento que ambas empiezan a separarse, proceso que nunca se logra de manera completa.

El dispositivo funcional de articulación entre jerarquía y preparación para el cargo es el *examen*, de donde se sigue la estrecha relación entre el sistema educativo y el sistema burocrático. En él no hay competencia por los cargos a la manera de un mercado abierto sino selección de individuos para llenar puestos jerárquicamente distribuidos. Ni hay en él trabajo autónomamente decidido por el individuo o prescrito por el grupo sino el cumplimiento profesional supervisado, idealmente impersonal, de regulaciones y actividades predeterminadas, a la manera como ocurre en cualquier ritual. Y esas actividades, sobre todo cuando revisten carácter oficial, producen un excedente de sentido -son "autoritativas"- tanto para el individuo que las ejerce como para aquellos respecto de los cuales ellas producen efectos.

Los ritos de la acción burocrática, prescritos de acuerdo a un ceñido código de actividad, derechos y deberes y distribución jerárquica de funciones, racionalizan la acción de base comunitaria (por tanto, hay también ritos específicamente modernos de racionalización) y ligan el modo ritual indisolublemente con el modo selectivo para el reclutamiento de los funcionarios, sea en el servicio público o en la economía privada.

Los certificados que acreditan conocimientos examinados son vitales en este punto, pues proporcionan la base para dicho reclutamiento y, como dice el propio Weber, refuerzan además el carácter estamental de las burocracias.

Las modernas tecnocracias, organizadas a la manera burocrática (de allí el término tecnoburocracia), exaltan el valor funcional de los certificados educacionales y los transforman en la base para una selección puramente meritocrática, donde la individuación del agente es mayor y, probablemente, el ritualismo de la acción es menor (F. Parkin).

La experiencia comunitario/selectiva (E [3+1])

Quizá aparezca como la modalidad cultural más difícil de conciliar, aunque expresa una de las experiencias más intensas de la modernidad bajo la forma de las profesiones y la profesionalización de la acción social.

Las profesiones son, en efecto, comunidades selectivas organizadas en torno a la manipulación de conocimientos especializados. De base comunitaria, incluso herederas de la tradición gremial de los oficios tradicionales, las modernas profesiones racionalizan un cuerpo de conocimientos y destrezas en función de su aplicación (Sar fati-Larson).

Por el lado del conocimiento estimado necesario, las profesiones son dependientes del sistema educacional; por el lado de su ejercicio, ellas dependen de una regulación pública.

Situadas entre la autonomía del grupo (corporación profesional) y la selectividad educacional que permite ingresar a ellas, las profesiones se emparentan con las burocracias, sin poseer su sentido ritual, y con el mercado, en el cual operan pero al que desean ingresar como corporación para retener privilegios y regular la posible competencia.

Las profesiones operan como una modalidad cultural que combina los controles heterónomos dispuestos por la autoridad pública en función de grupos autónomos que se espera autorregulen su acción. Las motivaciones de logro y ascenso individuales se entrecruzan con la motivación de obtener (y ofrecer) reconocimiento dentro del grupo de referencia, el cual proporciona el control ético de la corporación.

Así, la profesión se vive como una experiencia que exige conductas organizadas a nivel personal, una vocación disciplinada, al mismo tiempo que la identificación con la comunidad de referencia y la debida lealtad a los valores compartidos.

Tal modalidad cultural, intensamente individualista y a la vez corporativa, meritocrática pero entretejida con valores de solidaridad y reciprocidad (que las ideologías profesionales se encargan siempre de resaltar), se ve amenazada cada vez que, como ocurre contemporáneamente, las profesiones son introducidas como una actividad más entre las actividades selectivo/competitivas o típicas del mercado y la burocracia.

El mercado, en efecto, es indiferente al sentido de comunidad, a la ética corporativa y a los valores asociativos; promueve la competencia, la maximización de las satisfacciones individuales y la contractualización de las relaciones. En el mercado, las profesiones sienten perder su modalidad específicamente comunitaria y son transformadas en una experiencia puramente individual de venta de servicios desprovistos del "aura" colectiva que proporciona no sólo una red de soporte sino, además, una fuerza adicional para operar en el mercado, regular la competencia e influir sobre las agencias de acreditación de conocimientos.

Las llamadas semiprofesiones, por su parte, poseen la base comunitaria, pero carecen del necesario componente selectivo -en términos de los conocimientos de base y del reclutamiento educacional- como para ser reconocidas por la autoridad o legitimadas por las demás corporaciones.

La experiencia ritual/competitiva (F [4+2])

Los ritos de base grupal no se conservan, en la modernidad, exclusivamente en la esfera de las religiones organizadas.

De hecho, múltiples organizaciones competitivas -o sea, que funcionan en el mercado o compiten entre sí en función de votos, atención pública, etc.- adoptan un conjunto de ritos que atemperan las jerarquías, cohesionan al grupo y producen para los miembros un excedente de sentidos.

Tal es el caso de ciertas empresas japonesas, por ejemplo, con sus innumerables ritos de identificación, de convivencia y de fomento a las motivaciones de deferencias, productividad y "calidad total" en el manejo de los procesos y preparación de los productos.

Sin embargo, la experiencia moderna prototípica de una modalidad ritual/competitiva es seguramente el partido político que busca obtener votos en la arena pública.

En este tipo de organizaciones, efectivamente, las jerarquías se hallan envueltas por los ritos que vehiculizan controles heterónomos ejercidos sobre individuos que, como grupo cohesionado por una ideología o un programa, deben competir y rendir en el mercado de votos. La deferencia

FIGURA N° 6

Diagrama que resume las modalidades culturales combinadas y cartografía algunas expresiones modernas típicas para cada modalidad



debida -convenientemente ritualizada- atempera la lucha por satisfacer intereses individuales, y los valores de cada estamento o segmento interno deben ajustarse a la necesidad de competir como colectivo y no sólo en función del deseo o la ambición de los miembros individuales.

El tipo de conflicto latente más habitual es entre la sumisión a las reglas del grupo -incluyendo su ideología y sobre todo sus jerarquías- y la búsqueda por oportunidades de satisfacción individual que provienen de la modalidad competitiva. La repartición de cargos y posibles privilegios asociados al poder da siempre lugar a ese tipo de conflictos intrapartidarios que, en realidad, son "estructurales" en una modalidad que combina la adhesión colectiva bajo un estricto principio de jerarquía con el principio competitivo que premia los comportamientos individualizados y autorreferidos.

El partido es por tanto una estructura que combina elementos de culturas divergentes. Expone a sus miembros a una experiencia de competencia colectiva, de base comunitaria, donde la ritualización y la estilización de los comportamientos corre de la mano con la autonomía individual.

A medida que se enfatiza esta última modalidad, base quizá para hacer más competitivos a los partidos, éstos pierden su encanto grupal o comunitario y pueden transformarse en "máquinas electorales", ajustando correspondientemente su ideología y programas a esa nueva realidad.

En cambio, los partidos que no necesitan competir en un mercado de votos son mucho más semejantes a burocracias intensamente ritualizadas, donde el individuo está sujeto a la presión del grupo y a la estructura de jerarquías y donde desaparece casi por completo todo vestigio de autonomía individual.

Procesos de modernización

La matriz de modalidades culturales que hemos delineado conceptualmente en las secciones precedentes debe servirnos ahora para ilustrar y analizar diversos procesos de modernización.

Visión eurocéntrica

Modernización -o procesos de modernización- son términos que habían caído en desuso en el discurso sociológico. Han vuelto a entrar, esta vez por la puerta más ancha del análisis de la modernidad.

Habermas ha resumido así el estado de esta cuestión:

El vocablo "modernización" se introduce como término técnico en los años cincuenta; caracteriza un enfoque teórico que hace suyo el problema de Max Weber, pero elaborándolo con los medios del funcionalismo sociológico. El concepto de modernización se refiere a una gavilla de procesos acumulativos que se refuerzan mutuamente: a la formación de capital y a la movilización de recursos; al desarrollo de las fuerzas productivas y al incremento de la productividad del trabajo; a la implantación de poderes políticos centralizados y al desarrollo de identidades nacionales; a la difusión de los derechos de participación política, de las formas de vida urbana y de la educación formal; a la secularización de los valores y normas, etc. La teoría de la modernización practica en el concepto de *modernidad* de Max Weber una abstracción preñada de consecuencias. Desgaja a la modernidad de sus orígenes moderno-europeos para esterilizarla y convertirla en un patrón de procesos de evolución social neutralizados en cuanto al espacio y al tiempo. Rompe además la conexión interna entre modernidad y el contexto histórico del racionalismo occidental, de modo que los procesos de modernización ya no pueden entenderse *como* racionalización, como objetivación histórica de estructuras racionales.¹²

De estas palabras es fácil colegir los tres *supuestos fuertes* que alimentan la actual polémica sobre la modernidad y la modernización:

1. La modernidad tiene un contexto histórico natural para su curso, que es la Europa donde ella se origina;
2. La modernidad obtiene su autocomprensión desde el horizonte conceptual del racionalismo occidental;
3. Modernización legítima, por así decir, es sólo aquella que se halla preñada del espacio y tiempo europeos, donde la modernidad seguiría siendo un "proyecto inacabado"¹³ o, según otros, un proyecto agotado.

¹² Jürgen Habermas, *op. cit.* pp. 12-13.

¹³ "La modernidad: un proyecto inacabado" se titula precisamente el discurso que pronunció Habermas en 1980 con ocasión de recibir el premio Adorno.

Desde esta perspectiva "eurocéntrica", la modernización sólo podría llegar como un eco distorsionado a América Latina, donde ni posee raíces (ausencia de la Reforma, la Ilustración y la Revolución Francesa, cfr. O. Paz), ni se desplegaría hacia la modernidad entendida *como* racionalización u objetivación histórica de estructuras racionales. Según decía Hegel, precursor de esta posición, en el Amazonas los pájaros son chillones pues imitan "los sonidos casi inarticulados de hombres degenerados", de modo que cuando éstos finalmente dejaran de oírse, "ese día muchos de los plumíferos cantores producirán también melodías más refinadas".¹⁴

Pero, como vimos más arriba, las modalidades culturales de la modernidad no se agotan exclusivamente en los cuadrantes de la acción racional ni tienen ellas por qué ceñirse al horizonte de la comprensión de sí que tienen los europeos.¹⁵

Visión empírico-histórica

Material, social, económica, política y culturalmente la modernidad es, efectivamente, el resultado de esa gavilla de procesos a los que alude Habermas en su comentario. Ninguno de ellos transforma lo real en racional ni es la objetivación histórica de estructuras racionales.

En cambio, si hay un rasgo común que resulta de todos esos procesos, él es el de la *masificación* de las sociedades modernas, juzgado no a lo Ortega y Gasset sino que entendido aquí como una multiplicación e inusitada difusión de las "experiencias modernas" hecha posible precisamente por los fenómenos urbanos de mercado, escolarización, burocratización, ritualización de la vida, etc.

La masificación así entendida -o sea, como universalización de las bases experienciales de la cultura moderna- *es* el rasgo distintivo de la modernidad. En efecto, es en virtud de esta verdadera "revolución de los números" que los individuos acceden a la experiencia de la modernidad.

¹⁴ Citado en Antonello Gerbi, *La disputa del nuevo mundo* (México: Fondo de Cultura Económica, 1982), pp. 542 y 543, y nota 492.

¹⁵ He desarrollado este tema en José Joaquín Brunner, "Tradicionalismo y modernidad en la cultura latinoamericana", Documento de Trabajo, Serie Educación y Cultura, N° 4 (1990), FLACSO, Santiago de Chile.

Abstraer la modernización de su contexto de origen no es sino un reconocimiento de que ella necesita ser pensada "teoréticamente", como diría Habermas, y que los procesos que la conforman han perdido su centro (origen) para desplegarse por el mundo al ritmo de la formación de los capitales, la internacionalización de los mercados, la difusión de los conocimientos y las tecnologías, la globalización de los medios de comunicación masivos, las constantes migraciones y flujos de personas, el avance de la urbanización, la democratización de las formas políticas, la extensión de la enseñanza escolarizada, la vertiginosa circulación de las modas y la universalización de ciertos patrones de consumo, etc.

¿Es posible, todavía, en este mundo donde todo lo que es sólido parece desvanecerse en el aire y donde los símbolos, las identidades, los marcos conceptuales, etc. se desarman; es posible, decimos, identificar algunos procesos que ordenen nuestra comprensión de la modernidad en curso y de las modalidades culturales que le sirven como vehículo?

1. Individuación

Si se sube a lo largo del eje vertical ($G \rightarrow I$) se observa el desplazamiento desde la acción controlada por el grupo hacia la acción individualizada, trayectoria que la modernización recorre disolviendo las comunidades tradicionales para sustituirlas por una sociedad de individuos.

Sin embargo, esos procesos de individuación de la acción no se agotan con la primera oleada de la modernización (rural/urbano, por ejemplo), sino que continúan produciéndose, por ejemplo, cada vez que nuevos segmentos de la actividad social son introducidos al mercado. Digamos así: el mercado reduce a individuos no sólo a las comunidades tradicionales sino también a organizaciones modernas, como las corporaciones profesionales, por ejemplo.

La individuación traída consigo por la modernidad es uno de los temas más comunes de la sociología. En general ha servido para mostrar los efectos de la disolución de las comunidades tradicionales y para exaltar el carácter revolucionario (y parcialmente destructivo) de ese desplazamiento (Marx).

En el límite, sin embargo, es sólo a partir de una visión de la sociedad como una comunidad moral originante, por tanto fundada en lazos de solidaridad y reciprocidad, que el "recorte" moderno del individuo puede considerarse con prevención. De hecho, el individuo moderno no deja de ser una expresión social, igual como la sociedad moderna no puede ser

comprendida al margen de la acción de los individuos. El problema, como vimos al inicio de este artículo, se produce justamente al separar ambos aspectos de la cuestión -la acción individual y el orden social-, formulando dos preguntas que no pueden responderse independientemente.

Primera pregunta: ¿cómo es que individuos que actúan con capacidad de tomar decisiones constituyen una relación social o un sistema social, o sea, cómo es posible el orden social a partir de individuos que pueden elegir sus acciones? Y, segunda, ¿cómo debe entenderse la relación de un individuo con un orden social ya constituido?

Incluso la teoría contemporánea de sistemas, por ejemplo en su formulación luhmanniana, niega la posibilidad de dar una respuesta singular a ambas preguntas. "Sólo es necesario -afirma Luhmann- que las respuestas posibles estén relacionadas entre sí". De este modo, mediante la creciente diferenciación, la sociedad moderna transformaría a las personas en individuos ofreciendo a éstos, por su lado, mayores opciones de integración a través de restricciones estructurales tales como "la generalización simbólica, el consenso selectivo o local, la reducción de la complejidad social y los códigos comunicativos", conceptos todos que vendrían a reemplazar las nociones de base comunitaria del estilo conciencia colectiva o reciprocidad generalizada.¹⁶

Por este camino, como ha mostrado Habermas, se produce sin embargo un desacoplamiento del sistema social y el sistema psíquico, "de modo que el primero se basaría sólo en la comunicación y el segundo sólo en la conciencia".¹⁷ El individuo-en-situación, o sea, el agente actuando dentro de modalidades culturales específicas con otros agentes que están copresentes en la situación, proceso comunicativo a través del cual se constituye la conciencia individual, desaparece tras esa disyunción de los sistemas.

En suma, a pesar de la significación teórica y práctica que adoptan los procesos de individuación de la sociedad desde el momento en que irrumpe la modernidad, las ciencias sociales no han podido hasta ahora fundar una "sicología cultural", como la llama Jerome Bruner, que pudiese explicar los procesos de "hacer sentido" (*meaning making*), a través de los cuales se constituye la conciencia individual a partir de la acción situada en un orden cultural.¹⁸

¹⁶ Véase Niklas Luhmann, *The Differentiation of Society* (Nueva York: Columbia University Press, 1982), pp. 10-12 y 250-251.

¹⁷ Jürgen Habermas, *op. cit.*, p. 445.

¹⁸ Véase Jerome Bruner, *op. cit.*, Prefacio.

2. Comunitarización

El mismo movimiento anterior de individuación, pero ahora rastreado en sentido contrario ($I \rightarrow G$), se realiza mediante procesos asociativos nuevos, que son típicos de la modernización avanzada. Por ejemplo, la formación de asociaciones de consumidores, que son agrupaciones dentro del mercado, igual como lo es el sindicato moderno.

La expresión más ambigua y novedosa de reagrupación de individuos en la modernidad tiene lugar a través de la formación de "redes", que son comunidades sueltamente definidas de individuos autónomos que operan ya bien dentro del mercado -las empresas virtuales, por ejemplo- o fuera del mismo, en el seno del mundo comunitario, de las organizaciones no-gubernamentales, etc. Las redes son, por su propia naturaleza, instancias asociativas especializadas, incluso profesionalizadas, que dan lugar a una modalidad cultural donde se combinan la individualidad autónoma y una base comunitaria relativamente más "abstracta", cuya manifestación límite son las redes electrónicas que "conversan" a través del *bulletin board*.

La modernidad se "lee" unilateralmente cuando sólo se la mira desde la perspectiva de los procesos de individuación, sin considerar las renovadas formas de comunitarización que tienen lugar en el seno de la sociedad moderna. De hecho, estas últimas formas dan cuenta de múltiples fenómenos que, precisamente por ocurrir a espaldas o incluso "contracorriente" de los fenómenos considerados como dominantes o de comente principal, han sido llamados "contraculturales" o "alternativos", a la manera de los fenómenos de revitalización comunitaria de los años 1960 o de reafirmación de los núcleos familiar, vecinal, local o regional que presenciamos contemporáneamente. Pero como ha mostrado Peter Berger, estos mismos fenómenos pueden ocurrir en el seno de las estructuras centrales de las sociedades avanzadas, allí por ejemplo donde, al decir de este autor, se está produciendo un "verdear" y una "femenización" del mundo de los negocios, así como hay una cooptación de la cultura adversaria por parte del sistema capitalista.¹⁹

3. Autonomización

El desplazamiento ($J \rightarrow A$) desde las jerarquías hacia la autonomía, en el eje horizontal del control, no se agotó, en la historia de la mo-

¹⁹ Peter L. Berger, *op. cit.*, p. 24.

modernización, con el paso desde los regímenes autoritario/tradicionales a las formas democráticas que suponen un pacto o contrato de voluntades individuales y unos procedimientos de participación electoral. Las formas tradicionales de dominación dan paso, en cambio, a nuevas formas jerárquicas de dominación, como las burocráticas, las cuales son impersonales, reglamentadas y a la vez más eficaces (Weber) y en general congruentes con la modalidad selectivo/competitiva.

Uno de los aparatos más característicos de la modernidad, el Estado, se mantiene hasta hoy como un contrapeso frente a las tendencias de expansión del modo de mercado, cualquiera sea la justificación que se emplee para asegurar su intervención. A su vez, el Estado, bajo el impulso de las tendencias hacia la autonomía (y el mercado) ha venido retrayéndose en diversos campos y ha debido, él mismo, descentralizarse, desconcentrarse y, en algunos casos, desburocratizarse.

4. Jerarquización

En sentido contrario ($J \leftarrow A$) existen movimientos de rejerarquización que ocurren continuamente en la sociedad moderna, sea por la extensión de los procedimientos burocráticos a esferas antes intocadas por aquéllos, sea por la introducción de nuevos principios y procedimientos de Jerarquización, asociados a la necesidad de mantener la legitimidad de los procesos de selección.

El más expresivo de esos movimientos en la sociedad moderna -y cuanto más modernizado, más expresivo- es el que procura reclasificar a los individuos en función de sus credenciales educativas. Las jerarquías, una vez liberadas parcialmente de los lazos sanguíneos, de las comunidades tradicionales, del capital social, de las conexiones políticas, de la riqueza y los privilegios asociados al mercado, buscan ahora fundarse en un principio educativo y se expresan mediante la acumulación certificada de conocimiento (Parkin).

A ese proceso de rejerarquización social en función de méritos educacionales probados corresponde la extensión de la escuela, la masificación de las oportunidades de escolarización y la prolongación continua de la formación, que en sus formas más extremas lleva a la noción de la educación permanente. Más que una necesidad funcional del mercado o que una imposición técnica nacida de la diferenciación del trabajo y la especialización de los conocimientos, este "movimiento de época" representa seguramente la solución específicamente moderna para mantener unidos los polos de la

autonomía individual (que la escuela proclama y espera formar) y de las jerarquías sociales, cuyo acceso selectivo queda en adelante regulado por la posesión del capital escolar/académico.

5. *Ciudadanía*

La relación entre jerarquías e individuos, línea imaginaria ($J \leftrightarrow I$), es el eje de los procesos de individuación frente al Estado y de incorporación del Estado al mundo personal de los individuos.

En ese trayecto se conjugan los procesos originantes de formación del ciudadano, con su código de derechos erigidos frente al Estado pero, a la vez, otorgados, reconocidos y protegidos (o violados) por éste.

La ciudadanía moderna no se detiene sin embargo en los derechos del individuo, su igualdad formal ante la ley y su derecho a participar electoralmente en la selección de las autoridades y a estar representado en los procesos de decisiones a ellas encargados. Se proyecta horizontalmente a través del Estado hacia el control de los mercados y, verticalmente, hacia la búsqueda de nuevas bases comunitarias para la ciudadanía (como participación).

Cuando se habla de nuevas formas de la ciudadanía se está pensando ya no sólo en la posición de los individuos dentro y frente al Estado y el mercado sino, más radicalmente, se piensa en una legitimación comunitaria de la ciudadanía. Es decir, en nuevas formas de participación dentro de la vida pública y en nuevas formas de autocontrol de la vida comunitaria radicadas en la localidad, en la región o estructuradas en torno a demandas que algunos llaman "posmaterialistas".

Las nuevas formas de participación comunitaria reconocen un sinnúmero de principios de articulación: de género, de habitación, religiosos, generacionales, de defensa del medio ambiente, de liberación en la esfera privada, etc.

Tales movimientos constitutivos de la nueva ciudadanía se expresan asimismo bajo una variedad de formas: comúnmente como movimientos sociales, pero también bajo la forma de agrupaciones civiles, redes, "subculturas", asociaciones en el mercado, grupos de presión, etc.

6. *Configuración del "cotidiano"*

Las sociedades modernas buscan reducir las grandes jerarquías funcionales que controlan al individuo, sólo para hacer reaparecer las jerarquías a nivel micro de la vida cotidiana.

En la línea imaginaria ($J \leftrightarrow G$) observamos ocurrir este tipo de fenómenos, hacia los cuales ya Weber había llamado la atención. "La masa de todas las acciones cotidianas, habituales, se aproxima a este tipo (v. gr., la acción estrictamente tradicional), el cual se incluye en la sistemática no sólo en cuanto caso límite sino porque la vinculación a lo acostumbrado puede mantenerse consciente en diversos grados y sentidos, en cuyo caso este tipo se aproxima a (la acción social racional) (...)"²⁰

La modernidad acerca las acciones de la vida cotidiana, constitutivas por tanto del pequeño mundo de cada individuo, hacia una suerte de racionalismo-tradicional, donde la "normalidad" se expresa bajo la forma de un sinnúmero de rutinas y acciones ritualizadas. En términos de sicología individual hablamos aquí de una etnopsicología o "*folk psychology*", que es el sistema mediante el cual la gente organiza su experiencia y su conocimiento de las transacciones con el mundo social. En su centro, como ha mostrado J. Bruner, se contiene una noción sorprendentemente compleja de un sí mismo agente (*agentive self*), que da cuenta (organiza cognitivamente) su experiencia a través de los relatos (narraciones) que le permiten "hacer sentido" de sí mismo y su entorno social. Esta sicología *folk* está investida en lo que Bruner llama "canonicalidad": "se focaliza en lo que es esperable y/o usual en la condición humana. Los reviste de legitimidad o autoridad. Con todo, contiene poderosos medios que están prefabricados para convertir lo excepcional o lo inusual a una forma comprensible".²¹ Sociológicamente, por tanto, la etnopsicología de la vida cotidiana sirve para reforzar la normalidad y para restablecerla cuando se halla amenazada. En términos de la antropología, Clifford Geertz habla aquí del "sentido común" como de un sistema cultural, atribuyéndole los atributos de naturalidad (*"of-courseness"*), practicalidad, liviandad (simpleza, literalidad), inmetodicalidad ("ad hoquismo") y accesibilidad, consistente esta última en que cualquiera persona con sus facultades relativamente intactas puede comprender las conclusiones de sentido común y, más aún, tenderá a hacerlas suyas cada vez que se formulan en términos más o menos unívocos.²²

Miradas las cosas desde otro ángulo, nos encontramos aquí en el universo "goffmaniano", donde los individuos y los grupos interactúan sobre la base de complejas pero rutinarias estilizaciones de la comunica-

²⁰ Max Weber, *op. cit.*, Vol. I, p. 20.

²¹ Jerome Bruner, *op. cit.* p. 47.

²² Clifford Geertz, *Local Knowledge* (Nueva York: Basic Books, 1983), Cap. IV.

ción, buscando construir y representar su identidad, asumiendo roles, salvando cara, cumpliendo las prescripciones de la interacción, haciendo movimientos de evitación e invitación, en fin, cumpliendo con los ritos de la tribu.

El individualismo racional que lo permea todo en la sociedad moderna se expresa en este ámbito, el de lo cotidiano, como pérdida de las legitimidades tradicionales de las rutinas prescritas, dando lugar a la expresión de la ironía frente a las costumbres y al surgimiento de nuevos ritos lingüísticos, interactivos y gestuales (como se observa, por ejemplo, en círculos artísticos de vanguardia, pero también entre los jóvenes o en grupos refractarios a aceptar la banalidad de lo cotidiano).

Lo que solemos llamar *cambio de valores* en la sociedad moderna, ligado al surgimiento de nuevos comportamientos sexuales, de género y al cambio en los patrones de deferencia y en las "buenas maneras", todo eso tiene que ver probablemente más con la aparición de nuevas submodalidades culturales que con un real cambio de valores, aunque a veces aquél pueda eventualmente expresarse como un cambio en la acción racional axiológicamente conducida.

En el plano de la organización social macro tienden a desaparecer las estructuras que hasta ayer controlaron las dinámicas en torno a esta línea imaginaria ($J \leftrightarrow G$). Dichas estructuras pueden englobarse bajo la denominación genérica del Estado interventor, que se apoyaba sobre la idea de una administración benefactora de los colectivos ejercida por medio de dispositivos burocráticos.

En efecto, en la medida que el Estado está obligado ahora, crecientemente, a interactuar con los individuos como tales, tenderá a hacerlo, cada vez más, a través de los respectivos mercados, desentendiéndose de las regulaciones orientadas hacia grupos. Más que regular individuos directamente, pretensión que la conciencia moderna rechaza (rechazo al Leviatán), el Estado entra a regular las instancias que coordinan a los individuos (los mercados, por ejemplo; Lindblom).

El Estado administrador total de la sociedad (el Estado totalitario), y el Estado benefactor de grupos determinados, entran en crisis en cuanto modalidad cultural específica, dando paso a un nuevo tipo de estructuras jerárquicas públicas (el Estado en re-formación) que buscan actuar indirectamente sobre los individuos a través de las instancias que los congregan, coordinan sus actividades e institucionalizan sus funciones. Se habla por eso ahora de un Estado evaluativo (Neave), de un Estado garante de las libertades (PSOE), de un Estado que proporciona señales, actúa subsidia-

ñamente, se descentraliza, se articula desde la cooperación (PSOE), favorece las autonomías, etc.

7. *Experiencias neocomunitarias*

La línea imaginaria ($G \leftrightarrow A$) se desarrolla con fuerza en la modernidad, precisamente en el terreno dejado libre por el retraimiento del Estado benefactor y del Estado totalitario, aunque en este último caso el vacío será llenado también en parte, al menos, por el mercado.

En torno a esta línea se construyen, además, por así decir, las trincheras defensivas de la sociabilidad comunitaria frente a los avances y las intrusiones del mercado expansivo.

Si por un lado, de abajo arriba, los grupos se vuelven más autónomos, secularizando el sentido de comunidad, por otra parte, en la dirección contraria, las autonomías seculares se rearticulan bajo la forma de un neocomunitarismo de cepa moderna.

No quiere implicarse con esto que el neocomunitarismo disuelva los lazos religiosos; más bien los transforma, al ponerlos en un contexto de mayor autonomía, de jerarquías más planas y reducidas, y de mayor pluralismo en sus formas de vivencia y expresión. En eso consiste, en definitiva, el *secularismo* como modalidad cultural específicamente moderna: en la pérdida del sentido único, en la disolución de las estructuras jerárquicas que antes cohesionaban a los grupos, en la transformación de la vida regida por creencias y valores al ponerse en contacto con el racionalismo de la vida cotidiana y de las esferas intelectuales de la sociedad, en la deconstrucción de las interpretaciones heredadas, en el descentramiento de las comunidades cuya vida empieza a manifestar ahora una pluralidad de sentidos y da lugar a una proliferación de los grupos.

El neocomunitarismo de los modernos ha entrado a reorganizar las más diversas estructuras de acción, en casi todos los planos de organización de la sociedad. Las empresas de punta, tipo Silicon Valley, se parecen más a pequeñas comunidades de pares que a las tradicionales estructuras jerárquicas de producción en serie; las grandes empresas de línea de montaje se separan en subunidades relativamente autónomas que interactúan entre sí y buscan generar entre sus miembros un sentido de pertenencia; la organización estatal se comunitariza al descentralizarse y radicarse más cerca de las comunidades locales y regionales; la escuela busca pensarse a sí misma como una comunidad autónoma, dotada de su propio proyecto, con liderazgo y sentido de equipo; y así por delante.

8. Racionalización y posmodernidad

La línea imaginaria (A ↔ I), ya lo vimos, es la línea de fuga de la modernidad; o sea, el racionalismo instrumental y estratégico que impulsa a las sociedades a transformarse ininterrumpidamente, poniendo a sus miembros en medio de un torbellino de experiencias "que nos promete aventura, poder, alegría, crecimiento, transformación de nosotros mismos y del mundo y, al mismo tiempo, nos amenaza con destruir todo lo que tenemos, todo lo que sabemos, todo lo que somos".²³

Las metáforas sobre las que se construye el imaginario social de la modernidad han hecho, probablemente, un sobreuso de ese tipo de experiencias, proceso que finalmente desemboca en el discurso de la *posmodernidad*.

La posmodernidad es, a fin de cuentas, el discurso de esas experiencias, con sus promesas y amenazas, y el discurso de la razón fugada, que a la postre se ha vuelto narcisista y ya no se preocupa sino de sus propios productos simbólicos, en un interminable juego de espejos e interpretaciones. Es la razón, por tanto, que ha llegado a desconfiar de sí misma, que ya no logra sostenerse en ningún punto, que ha perdido su centro, que todo lo fagocita y reproduce dando lugar al pastiche universal, a las cadenas y montajes de citas, al *collage* interminablemente irónico de la propia cultura.

El discurso de la posmodernidad es una mueca de la razón; es la risa del mercado intenso y extenso; es la floración de una libertad individual que, finalmente, se hace cargo de que estamos inextricablemente envueltos en los pliegues de la cultura y que ya no podemos hablar sin antes deconstruir ni respirar fuera del bosque de los símbolos.

Si la modernidad se concibe unidimensionalmente, ya sea como expresión solamente de la competencia y la selección, o como obra de la razón iluminista que todo lo disuelve con su poderoso foco crítico hasta dar con las raíces de sí misma en la profundidad del lenguaje (y allí encontrar al vacío) entonces, efectivamente, la modernidad podría estar acabándose: por el predominio universal del mercado y las elecciones que desemboca en la administración del tedio (Fukuyama) en un caso, o por la disolución de su horizonte racional en el otro, tras lo cual ya no queda más que la risa del *Nombre de la Rosa*.

En cambio, si analizamos la modernidad como se ha hecho aquí con un ángulo más abierto, entonces podemos percibir el tiempo actual como un

²³ Marshall Berman, *op. cit.*, p. 15.

tiempo seminal, en que se están operando grandes transformaciones *dentro* de cada modalidad cultural y entre ellas, en cuanto a su peso específico y formas de combinación de sus elementos.

Se modifican por tanto las formas de acción y de control y con ello cambian también las modalidades de combinar los sentidos de la acción y el control.

El discurso de la posmodernidad pudiera ser quizá, desde su ángulo de percibir estas transformaciones -que es el ángulo de la razón narcisista que se mira en el espejo de agua y ve reflejarse sólo su imagen-, un indicador distorsionado de esos cambios. Quizá anuncie una nueva época, posterior a la modernidad. Pero, igual que ésta, esa nueva época estaría obligada a resolver los conflictos entre la diversidad de modalidades culturales, conjugando las infinitas posibilidades del individuo y el grupo, de las jerarquías y la autonomía.

En definitiva, es ese conflicto el que mantiene abierto el curso de la historia; incluso el curso de las interpretaciones que construimos sobre la historia.

Cada vez, en cambio, que se toma un solo eje de la experiencia social de acción y control como el vector de la historia, surge la *idea del progreso*. Entonces moverse de G \rightarrow I significa el progreso; o alejarse de J hacia A nos parece que hace avanzar la historia.

En tanto, cuando se adopta la lógica interna de una modalidad cultural como la más avanzada o superior expresión de la historia, entonces el progreso será representado como el paso del Estado al mercado, de los ritos a la racionalización, del comunitarismo a la competencia, etc.

Sólo bajo esa óptica puede pensarse un "fin de la historia"; o sea, su congelamiento en uno solo de los modos culturales puros que representaría entonces el triunfo final de su lógica. Así nacen justamente las *utopías sociales*, que representan la proyección idealizada de un modo cultural bajo el supuesto de la supresión de los demás.

Epílogo: ¿cómo avanza la historia?

En el intertanto, la historia no se detiene; la modernización continúa. Como vimos, las modalidades culturales están en incesante cambio, sus elementos se recombinan y ellas mismas se desplazan y transforman produciendo nuevas formas y sentidos de la acción y el control.

La historia se mueve *simultáneamente* en todas las direcciones; progresa y retrocede, avanza zigzagueando, vuelve sobre sí misma en estadios

posteriores de la evolución, se adentra por caminos que mueren o intenta revitalizar senderos ya trajinados.

La idea de que estamos frente a un proceso de megaextensión del mercado y de sus formas sociales de acción y control hacia todas las demás modalidades no deja de ser cierta en algún sentido, como lo fue en su momento la megaextensión de la religión hasta abarcar casi todas las esferas de lo público y lo privado.

Pero al lado o incluso dentro de ese megamovimiento, que podría llegar a caracterizar una época, hay corrientes y contracorrientes más profundas que movilizan la historia y ensanchan su capacidad de crear y admitir variedad.

Quizá la historia se mueva como el universo, hacia fuera y expandiendo sus límites, más que hacia adelante en la dirección de la flecha del progreso.

Así, el mercado se llena de nuevos contenidos que antes no pudieron ser pensados ni imaginados. El mercado cambia los modos de vida, pero es cambiado por esos mismos modos de vida que produce. Penetra en esferas antes regidas por las regulaciones comunitarias o jerárquicas, pero a la vez debe modificarse para permanecer allí.

Por ejemplo, el mercado se transforma en la nueva máquina productora de carisma (en sentido weberiano). En principio, nada parecería más alejado del carisma que el mercado. Sin embargo, nada nos resulta más común hoy día que ver cómo la industria cultural genera ídolos carismáticos y cómo, a la vez, el mercado se "carismatiza" por medio de la publicidad. Como bien señala Weber, "la dominación carismática supone un proceso de *comunización* de carácter emotivo."²⁴ ¿Acaso no podría pensarse que la dominación específica del mercado en el mundo contemporáneo adquiere, precisamente, esta modalidad? El mercado carismatizado no selecciona burocracias ni elige (necesariamente) a sus cuadros de entre las clases o por relaciones patrimoniales o familiares. Elige a los "hombres de confianza", como los llama Weber, los profetas, hombres/mujeres ancla, con "ángel", que "transmiten algo", que producen identificación, que se "proyectan", que "llenan la pantalla", que "elevan el *rating*", que atraen a la gente, en fin, que tienen validez carismática.

El carisma de mercado, a diferencia de aquel de que nos habla Weber, no es extraño a la economía. Todo lo contrario. El carisma televisivo,

²⁴ Max Weber, *op. cit.*, Vol. I, p. 117.

por ejemplo, se paga y con eso pierde su sentido de misión o tarea íntima. Ya no rechaza la estimación económica; más bien la busca y la impone a través del mercado. No desdeña la economía racional; más bien es parte de ella.

Cambiantes constelaciones ideológicas de la modernidad

Racionalizaciones ideológicas

A cada rato nos encontramos expuestos a los discursos que proclaman el fin de las ideologías, la supresión de los viejos *cleavages*, y su sustitución por otros nuevos, así como a los discursos de las renovaciones ideológicas y de los cambios de paradigmas. Estamos inmersos, en realidad, en una de las industrias más dinámicas del período contemporáneo: la industria del reciclamiento ideológico.

De acuerdo al esquema de análisis desarrollado a lo largo de estas páginas, las ideologías -entendidas como discursos específicos que *racionalizan* (en el doble sentido de la palabra) la acción y formas de control que son predominantes en cada modalidad cultural dotando a ésta de una justificación cognitiva y de una base de adhesión emocional- cambian y se "reciclan" ellas mismas de acuerdo a las transformaciones que experimentan las experiencias que les sirven de sustento.

Desde esta perspectiva puede mostrarse que cada modo cultural básico "secreta" él mismo sus formas ideológicas preferentes.

Podemos representar gráficamente esta hipótesis de la siguiente manera.

FIGURA N° 7

Diagrama de las formas ideológicas preferentes cartografiadas sobre los modos culturales básicos



1. Ideologías tecnocráticas

El modo cultural selectivo es el asiento preferente de las formas ideológicas del tecnocratismo, o tecnoburocratismo. Los análisis referidos a este grupo y su celebración como la "nueva clase" eje de la sociedad posindustrial (Gouldner) reflejan el surgimiento de una específica ideología de los intelectuales y técnicos que, en toda su variedad (Schelsky) estiman pertenecer a este cuerpo de agentes.²⁵

En la actualidad, la ideología tecnocrática es la expresión más completa del racionalismo instrumental de los modernos. Su discurso es exactamente opuesto al discurso posmoderno; contra la sospecha de la razón respecto de sí misma, el tecnócrata afirma el despliegue de la razón en la historia y su inacabable capacidad constructiva.

La noción "faustiana" de la razón, en el sentido estricto del "developer", planificador e ingeniero social a través del cual Berman lee la tercera metamorfosis del Fausto de Goethe, es el núcleo organizativo de la ideología tecnocrática.²⁶

La "nueva clase" se percibe a sí misma, efectivamente, como la expresión más avanzada de una sociedad del conocimiento. Sus miembros son especialistas en la manipulación de símbolos y en ello basan su reclamación de jerarquía y control.

El tecnocratismo contemporáneo aspira a una forma de dominación ultrarracional, provista por agentes seleccionados en función de una larga secuencia de exámenes, la acumulación de certificados educacionales/académicos y la previa experiencia de participación en estudios y decisiones.

Su relación con la política y el mercado es tensa, pero necesaria.

Con respecto a la política aspiran a imponer un cierre en relación a los problemas argumentables públicamente y decidibles mediante el voto o bajo la presión de los partidos y los gremios y sindicatos. Los "temas técnicos", en efecto, deben convertirse en asuntos decidibles exclusivamente bajo control de los tecnócratas y dentro de los cánones del saber y la experticia.

Con respecto al mercado, los tecnócratas proclaman un saber especial, consistente en la comprensión de sus mecanismos, los límites de sus

²⁵ Para un tratamiento extensivo de este tema puede consultarse José Joaquín Brunner y Ángel Flisfisch, *Los intelectuales y las instituciones de la cultura* (Santiago de Chile: FLACSO, 1983).

²⁶ Véase Marshall Berman, *op. cit.*, pp 60-86.

capacidades y las maneras de intervenir en él para producir efectos deseados. Dentro del mercado, son ellos los expertos en cuándo y cómo entrar y salir, en tanto los políticos conservan frente y dentro del mercado la facultad de la voz.

La profesión del economista ha sido, hasta ahora, la que más exitosamente ha logrado imponer un cierre en torno a las materias que su saber comanda, hasta transformarse en el núcleo de las tecnocracias estatales (desde los ministerios de hacienda y los bancos centrales), sobre la base de la tecnocracia gerencial privada y en voz autorizada, frente a la opinión pública, acerca de las materias de su competencia.

La tecnocracia es por tanto el nuevo intelectual orgánico del modo cultural selectivo, cuyo peso, como vimos, es fundamental en el manejo de las jerarquías contemporáneas.

2. *Ideologías neoliberales*

La ideología neoliberal es la expresión racionalizada del modo cultural del mercado y su más decantada formulación. Su racionalismo es menos fuerte sin embargo que el racionalismo tecnocrático, pues aquí el constructivismo faustiano ha sido sustituido por la descentralización y coordinación automática provocada por las opciones de los individuos, a cuyo cargo debería quedar el manejo de los sistemas complejos. "Por ende, todo posterior crecimiento de su complejidad, lejos de exigir una dirección centralizada, hace más importante que nunca el uso de una técnica que no dependa de un control explícito (...); es la gran complejidad de la división del trabajo en las condiciones modernas lo que hace de la competencia el único método que permite efectuar adecuadamente aquella coordinación".²⁷

La confianza en la razón como instrumento de ingeniería social ha sido reemplazada aquí por la confianza en el mecanismo-mercado, cuya operación combina el racionalismo de los individuos proveyéndolos, además, de una capacidad coordinativa que no limita externamente su autonomía.

En tanto el tecnocratismo tiende a un reclutamiento de tipo estamental (en torno a la selección por certificados educacionales), el neoliberalismo es una ideología más abierta, con capacidad de reclutar tecnócratas, empre-

²⁷ Friedrich Hayek, *Camino de servidumbre* (Madrid: Alianza Editorial, 1976), pp. 78 y 80.

sarios, intelectuales, políticos y demás agentes que participan de la experiencia competitiva, característica de esta modalidad.

El neoliberal valora sobre todo la autonomía individual "para-el-mercado", lo cual lo distingue del liberal clásico que surge más bien en rebeldía frente a la modalidad ritual del antiguo régimen y como portavoz de un individualismo que busca la igualdad frente a la ley.

De allí, por lo demás, que el neoliberalismo contemporáneo pueda convivir con formas extremas de jerarquismo político (el autoritarismo burocrático, por ejemplo), o con experiencias de funcionalismo selectivo de tipo tecnocrático.

Su base social de sustentación no es una clase, ni siquiera el sector empresarial, sino la propia estructura expansiva del mercado, a caballo de la cual el neoliberalismo va "abriendo el mundo" para sujetarlo a la racionalidad implícita en la competencia.

Allí donde el tecnocratismo promete un manejo racional de los sistemas, y por esta vía crea la expectativa de un beneficio para la colectividad, la ideología neoliberal se limita a descansar en los efectos persuasivos de la integración al mercado con su promesa de consumos cada vez más diversificados y satisfactorios.

3. *Ideologías neocomunitarias*

La modalidad cultural del solidarismo vivido en comunidad es el origen de las ideologías que aquí llamamos neocomunitarias, para distinguirlas de aquellas que en el pasado reflejaron la estructura de las comunidades tradicionales. Estas últimas fueron, frecuentemente, comunidades jerarquizadas, con formas tradicionales de dominación, cuya legitimidad descansaba en la santidad de los poderes heredados de tiempos lejanos (Weber).

Las ideologías neocomunitarias, en cambio, responden a la experiencia de las comunidades integradas por individuos autónomos (o cuya liberación se postula) surgidas con la modernidad.

La racionalidad imperante en (o postulada para) este tipo de comunidades es comunicativa más que instrumental; busca construir identidades e integrar al individuo a una asociación que moviliza sus propios recursos para realizar un valor. Como vimos, se incluyen aquí diversas formas de acción colectiva: movimientos sociales variados, comunidades de base, redes informales de contacto a distancia, grupos de proximidad y reciprocidad asistencial, etcétera.

En general, las ideologías neocomunitarias, de las cuales hay una variada gama, afirman un sustrato de identidad emocionalmente compartido, rechazan la formación de jerarquías rígidas, elaboran proyectos de contestación frente al mercado y al Estado y rechazan el tecnocratismo y al neoliberalismo.

Más que racionalizar un tipo de acción, estas ideologías racionalizan valores sostenidos en común y buscan darles una formulación expresiva. Aspiran a crear modos de vida más que a establecer una coordinación de la sociedad; tienden, por eso, al "alternativismo" y no rechazan la marginalidad.

Florecen allí donde el mercado y las burocracias no ofrecen una experiencia suficientemente rica de participación, o donde su atingencia -como en el caso de las comunidades científicas, por ejemplo- es sólo relativa y subordinada al reconocimiento entre pares.

Frecuentemente estas ideologías se hallan ligadas a los grupos sociales "desheredados" por la modernización, cuyos derechos ellas proclaman y cuya condición buscan transformar o liberar. Buena parte de los discursos sobre las "culturas populares" pertenece al ámbito de esta ideología. La teología de la liberación proporciona su base trascendente.

Pero, al mismo momento, estas ideologías alcanzan expresiones que apelan a diversos grupos que se hallan en el centro de la modernidad: comunidades de vida, grupos generacionales y de género, movimientos de desprofesionalización, ciertos movimientos religiosos, comunidades terapéuticas, "contraculturas" de diversa naturaleza en los ámbitos de la salud, de la alimentación, del uso de tecnologías adecuadas, de "comunización" del conocimiento, etc.

Incluso, con la revolución tecnológica en curso que hace posible pensar en nuevas formas de organización del trabajo y la producción, y en nuevos modos de comunicación y distribución de la información y los conocimientos, la ideología neocomunitaria ingresa en los bastiones organizativos de las demás modalidades culturales y "contamina" sus ideologías. Así, por ejemplo, la empresa que compite en el mercado y que hasta ayer se había estructurado sobre principios de selección, jerarquías fuertes y una ideología tecnocrática, se abre hoy hacia un nuevo sentido de comunidad, donde las jerarquías se aplanan, donde se fomentan la pertenencia y la identidad, los círculos de calidad e innovación, las experiencias de autonomía e, incluso, la noción de ser organizaciones de aprendizaje. La administración deviene innovación (Drucker), el trabajo intelectual se reorganiza en torno a redes, las comunidades del saber se transnacionalizan, las

altas tecnocracias del Estado tienden cada vez más a estructurarse en torno a arenas de decisión donde participan miembros de una cofradía (externa al aparato) de consultores, asesores temporales, expertos diversos, agentes de sensibilización y "portadores racionales" de los intereses sobre los que se trata de decidir.

4. Ideologías neoconservadoras

Alguna vez el modo ritual fue el reino de las revoluciones, férreamente organizadas desde arriba, aplicadas con el concurso de minorías jacobinas, fundadas en un código de valores y apoyadas por una masa que, durante semanas o meses, lograban romper con las rutinas cotidianas y se lanzaban a las calles para tomarse los Palacios de Invierno.

Grandes ritos de movilización, junto con destruir las antiguas jerarquías y sepultar los viejos valores, las revoluciones creaban un orden igualmente jerárquico, ritual y preñado de una nueva ideología.

También el fascismo, en su momento, creó escenas y ritos para las masas, arrastrándolas a las fiestas del poder.

Hoy día, en cambio, la experiencia ritual -cotidiana o extraordinaria- y la creación de jerarquías -de valores, sociales y culturales- se expresa a través de ideologías neoconservadoras.

Su base más consistente, y a la vez resistente al cambio, reside en las estructuras de lo cotidiano. O sea, en ese orden de lo normal que traza las rutinas del tráfico social, regula las condiciones de seguridad individual, da estabilidad al tiempo y otorga refugio frente a todo lo que rápidamente parece desvanecerse en el aire. Ya vimos antes la importancia crucial que para el individuo moderno poseen las estructuras de la etnopsicología y del sentido común como sistema cultural.

La afirmación del sentido común, de la experiencia cotidiana, del orden aparente de las cosas y la sociedad, de las maneras heredadas y la continuidad en las formas, de la literalidad de los textos, de las distinciones y la deferencia que les es debida, todo eso forma parte del núcleo de esta ideología que no defiende ya a los poderes tradicionales sino la simple estructura de la experiencia cotidiana amenazada por la modernidad.

En sus segmentos más racionalizados, la ideología neoconservadora procura sostener o crear nuevas jerarquías, delimitar el mundo de los valores relativizados, atrapar las experiencias fugaces en una malla reflexiva más permanente, defender los límites y las clasificaciones que separan a las categorías, impedir que lo puro se polucione y las cosas se confundan

en un caos de permeabilidades, ambigüedades, transiciones, flujos, renovaciones, cambios y obsolescencias.

Son ideologías que apelan al sentido común y están por eso ampliamente difundidas en todos los niveles y sectores de la sociedad, pero más allá donde las jerarquías han jugado tradicionalmente un rol importante para las identidades grupales, como las comunidades éticamente orientadas por valores absolutos, los estamentos de cultura tradicional, los sectores sujetos a una sobrecarga de inseguridad por su posición vulnerable en el mercado, las colectividades alimentadas por una ortodoxia política bien estructurada, etc.

Las ideologías neoconservadoras pueden por eso florecer contemporáneamente en cualquier medio político, desde un partido comunista hasta en sectores de la Iglesia Católica, desde una comunidad rural amenazada por la modernización agrícola hasta un grupo de alta cultura que reacciona "apocalípticamente" (Eco) frente a la masificación del consumo simbólico y la consecuente "vulgarización" del reino del espíritu, desde la familia pobladora envuelta en un medio hostil e inseguro hasta una institución burocratizada que ve expuestas su identidad y cultura al riesgo del mercado.

Epílogo: ideologías y partidos políticos

En suma, las ideologías cambian porque se modifican sus bases de sustentación; esto es, las experiencias de acción y control que están llamadas a racionalizar.

Con ello cambian también los portadores de esas ideologías: entonces los revolucionarios se vuelven neoconservadores, los socialistas aparecen como neocomunitarios o tecnocratas, algunos católicos se convierten al neoliberalismo y otros se transforman en neocomunitarios, la revolución abandona los ritos jerárquicos y se torna individualista y autonomista, etc.

El molde convencional de la política, que se mueve en una sola dimensión de derecha/izquierda, ve alterarse asimismo sus bases culturales y no sirve ya sino como un rito de identificación, incluso si ha desaparecido el sentido que le dio origen.

Los partidos se "desideologizan", como suele decirse ahora, no por opción sino por necesidad. No pueden hacer otra cosa en una estructura de modalidades culturales que está cambiando tan profundamente. Es como si de pronto perdieran el piso y se quedaron ahí, suspendidos por un rato en el vacío, gesticulando para no parecer que han perdido la composición.

En verdad, se han vaciado por dentro y ahora van llenándose, cada uno, con las ideologías que acarrear consigo los individuos que los componen. A éstos, ¿qué los une? Quizá un débil cemento neocomunitario, o unas rutinas heredadas de identificación, y el intento por hacer convivir, en el seno de cada partido, los fragmentos ideológicos que provienen de las diversas modalidades culturales en que viven sus dirigentes y adeptos.

Los discursos partidistas, en tanto, se van debilitando y mientras no logran todavía asumir lo nuevo, tampoco proclaman ya con seguridad sus tradiciones remecidas por la vivencia del cambio cultural.

Son las mezclas, por eso, las que contienen los gérmenes de los discursos políticos del futuro. Aquí, como en otros sectores de la sociedad moderna, la innovación nace de la hibridación, del contacto extraño, de las paradojas y la deconstrucción de los sentidos heredados.

Así, vemos en Chile surgir un partido católico neoliberal frente a otro católico y neocomunitario. Y un partido comunista neoconservador frente a un socialismo neocomunitario, tecnocrático y, quizá, neoliberal (o neoconservador). Cada uno queriendo construir un discurso "que haga sentido", que les permita competir en el mercado de votos y a la vez mantener las lealtades tradicionales, que los inserte en corrientes ideológicas internacionales y los haga atractivos frente a públicos segmentados, comunidades en pleno proceso de constitución, tecnócratas que se han vuelto imprescindibles, o en medio de unos jóvenes que practican los ritos de la posmodernidad y unas masas que viven la normalidad de su cotidiano más interesadas por el carisma del mercado que por las nuevas ideologías emergentes.

El problema de la libertad del agente

i) Cada individuo -como persona, no como agencia- es extremadamente peculiar, idiosincrático, personal, interior, insondable. Pero, a la vez, funciona -como agencia, no como persona- con precisa regularidad en un contexto de situaciones y sistemas. Es para sí una conciencia "sicoanalizable", tiene profundidad, es radicalmente un sí mismo. Pero, a la vez, tiene conciencia de sí como agencia; es un *individuo institucionalizado* que actúa conforme a exigencias situacionales.

ii) En el nivel macrosocial el individuo aparece antes que todo como una agencia (de la sociedad); o sea, como *individuo institucionalizado*. Nace macrosocialmente a una época, en un país, dentro de una clase y

grupo; por tanto, dotado de determinadas capacidades y oportunidades para desarrollarse como tal agente. Microsocialmente es socializado y formado como agencia, trayectoria inicial de su institucionalización.²⁸

Adquiere roles, desempeña situaciones, vive la experiencia de ser agencia y por esa vía se hace parte de las modalidades culturales que forman su cultura. Por esa misma vía adquiere conciencia de sí como agente de la sociedad que lo institucionaliza como individuo. Sus discursos como agente representan las ideologías típicas de esas modalidades en que participa. Ellas racionalizan su actividad que él racionaliza a través de ellas.

iii) En el nivel microsocial el individuo aparece antes que todo en su concreción, como un individuo personal y sustantivo, incluso misterioso. Como la cifra de una conciencia para sí que interactúa a la vez con otras conciencias para sí. En el hecho, sin embargo, el individuo interactúa con los demás, también en este nivel, como agente de la sociedad. Por tanto, con conciencia de sí como tal. En efecto, la vida cotidiana a nivel micro es una expresión relativamente rutinaria de la vida social a nivel macro. Las relaciones intersubjetivas de las conciencias para sí son en cambio un hecho extraordinario. No existe un abismo micro/macro sino, solamente, una tensión entre la conciencia de sí del agente y su conciencia para sí como interioridad personalizada. El sujeto en-sí-mismado está dentro del individuo institucionalizado; no necesariamente se le opone, pero tampoco se agota en él.

iv) Las relaciones que llamamos "interpersonales" -las más cercanas e intensas en profundidad- son complejas precisamente porque ponen en contacto a individuos en un contexto o situación que supone aumentar el grado de transparencia de las conciencias para sí, para lo cual es necesario

²⁸ La sicología contemporánea analiza estos fenómenos centralmente en torno a la adquisición del lenguaje. Pero ya no a la Chomsky, donde ese proceso parecía fluir de un "aprestamiento sintáctico innato", sino como una manera de aprender a hacer cosas con palabras. "El niño no está aprendiendo simplemente qué decir sino cómo, dónde, a quién y bajo qué circunstancias". En este contexto, Jerome Bruner intenta mostrar que debe existir algo así como una "*readiness for meaning*", incluso previa al lenguaje, que consistiría en el conjunto de predisposiciones que llevan al infante a construir el mundo social de un modo particular y a actuar sobre esa construcción. "Esto es equivalente a decir -concluye Bruner- que venimos al mundo desde ya equipados con una forma primitiva de *folk psychology*". El manejo del lenguaje, incluso de la gramática, nacerían de esa disposición a "hacer sentido" en los procesos de interacción y a darle forma narrativa, según vimos más arriba. Jerome Bruner, *op. cit.*, pp. 68-80.

"interrumpir" la comunicación habitual propia de los individuos institucionalizados que se conectan cotidianamente como tales.

v) El individuo institucionalizado es esencialmente clasificable. Tiene exterioridad y conciencia de sí. Tiene, identidad por tanto, de grupo, función, clase, región, nacionalidad, religión, de ingresos, de gustos, etc. La vida moderna, al diversificar las oportunidades de inserción individual, ofrece una institucionalización individual más variada, pero también típica en sus formas de modalidad. Los estamentos modernos -que se multiplican con la diversificación y especialización de las identidades de los agentes- responden a categorías institucionales de individuos. El *marketing* lleva al extremo la identificación de esas identidades de estamento y opera sobre ellas para orientar el consumo. Pero se trata sólo de una clasificación para el mercado. Más allá del mercado, cada modalidad cultural genera sus propias formas de clasificación de identidades.

vi) La persona, en cuanto conciencia para sí, no es fácilmente clasificable en cambio. Es idiosincrática. Sociológicamente hablando, sin embargo, su identidad para sí, personal, profunda, interior, sólo se revela como un tono, o estilo, o sensibilidad, o marca personal del individuo institucionalizado. De allí los rasgos de personalidad, el carácter individual, el carisma de cada cual, su riqueza interior. No se trata sólo de apariencias. Son la expresión "personalísima" del individuo institucionalizado; su expresión para sí del agente. Su identidad se expresa como un sí mismo (*Self*) que, al decir de la psicología contemporánea, no está aislado en un núcleo de conciencia, encerrada por así decir en la cabeza, sino que está "distribuido" interpersonalmente. Según señala David Parkin, tal vez "la propia persona sea más adecuadamente conceptualizada (...) no como un núcleo permanente sino como la suma y la multitud de [sus] participaciones". Lo que lleva a Jerome Bruner a preguntarse si acaso, entonces, no convendría pensar del sí mismo (*Self*) como un "*distributed Self*". Es decir, un sí mismo que está distribuido en las situaciones en las cuales el agente participa, del mismo modo como el conocimiento adquirido por él no está solamente en "su cabeza", sino en "las notas que ha puesto en cuadernos accesibles, en los libros con pasajes subrayados que están en las estanterías de la casa, en los manuales que ha aprendido a consultar, en las fuentes de información guardadas en el ordenador, en los amigos que puede llamar para consultar o recibir una referencia, y así por delante, casi sin límite".²⁹

²⁹ Jerome Bruner, *op. cit.*, pp. 106 a 114, incluyendo la cita de D. Perkins, p. 107, nota 14.

vii) La expresión peculiar del individuo en cuanto agencia no escapa por tanto, ella tampoco, al condicionamiento por las modalidades culturales en que aquél participa. El camino de la "personalización" está marcado, en cada caso, por procesos típicos de modalidad; si se quiere, por estrategias modales de personalización.

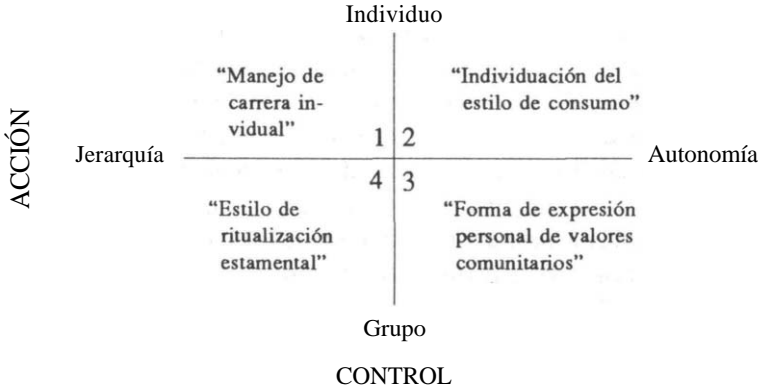
viii) Las estrategias correspondientes a los cuadrantes superiores son estrategias de diferenciación "personal" del individuo institucionalizado; las correspondientes a los cuadrantes de abajo son estrategias que personalizan al agente por la vía de su integración al grupo.

En cada caso el éxito personal es algo condicionado por la modalidad: éxito es selección positiva y "hacia arriba" en el cuadrante 1, de donde se sigue que la estrategia de personalización pasa por el manejo de la carrera, por la representación de sí mismo como persona que progresa en escalera y asciende por méritos evaluados.

Éxito es adopción de un estilo de consumo congruente con la participación en situaciones de mercado en el cuadrante 2, de donde se sigue que la estrategia de personalización pasa por el manejo de los objetos y los símbolos de adquisición (austero/ostentoso, nuevo rico, etc.), y por la representación de sí mismo como persona que triunfa adquisitivamente y ha alcanzado un saber vivir en medio de sus acumulaciones.

FIGURA N° 8

Diagrama de procesos y estrategias típicas de personalización del agente cartografiados sobre las dimensiones de acción y control



Éxito estriba en la capacidad reconocida de saber expresar personalmente los valores comunitarios en el cuadrante 3, de donde se sigue que la estrategia de personalización pasa por saber usar el "lenguaje de la tribu" connotándolo con la autorrepresentación del individuo como miembro que se destaca por sí mismo en la comunidad de referencia, honrando a la vez los lazos comunitarios.

Éxito en el cuadrante 4, por fin, significa alcanzar un uso complejo de los estilos de ritualización estamental, de donde se sigue que la estrategia de personalización pasa por el manejo de un código del que parece depender todo el edificio de la sociedad y hacerlo con la debida ceremonia que hace del individuo un miembro estamentalmente apto.

ix) Todo individuo adquiere durante su proceso de socialización, de manera variable, las competencias requeridas para desplegar las diversas estrategias de personalización descritas, según las necesidades nacidas de su inserción autobiográfica en la cultura de su época y lugar. La "narrativa" de esas estrategias se hará, en cada caso, en función de las ideologías de modalidad y de sus representaciones elaboradas por el individuo para "hacer sentido" de su vida ante sí mismo y los demás. Su identidad como un sí mismo (*Self*) particular estará, consecuentemente, "distribuida" entre las varias modalidades, permitiéndole actuar competentemente en las mismas *bajo el aspecto de sí mismo* que la situación demanda. Típicamente, ciertos quiebres en la situación interactiva se presentan cuando el agente actúa de un modo inapropiado; o sea, cuando se muestra bajo un aspecto de sí mismo que no es congruente con la modalidad cultural que regula la situación. (Castigamos al hijo competitivo en la familia, al burócrata que se vuelve familístico, al individuo que quisiera introducir consideraciones comunitarias en la selección por méritos, etc.)

x) La idea de que la modernidad amplía el ámbito de posibilidades para la institucionalización del individuo al mismo tiempo que lo hace más libre no es una ilusión de los modernos. En efecto, la organización cada vez más diferenciada y compleja de la sociedad, el incremento de las presiones selectivas y la ampliación de las esferas donde se compite, la diversificación de las jeraquías y la continua creación de nuevos ritos y de transformación de los ritos tradicionales, todo eso multiplica los mecanismos posibles de institucionalización del individuo, haciéndolo expresión de una sociedad cada vez más variada, fenómeno que se refleja en su conciencia de sí mismo como un individuo "sobresocializado", pero a la vez inmerso en un mundo de oportunidades y de experiencias cambiantes.

xi) La libertad personal, comoquiera que sea racionalizada ideológicamente, aparece así continuamente vinculada a esos *estados de variedad*; a las situaciones, por tanto, que se suceden en aparente caos y en que el individuo se ve envuelto tratando de "hacer sentido" de su vida para sí mismo que de hacer sentido de su acción entre los demás quisiera encargarse la sociología.

Bibliografía

- Alexander, Jeffrey. *Action and its Environments. Towards a New Synthesis*. Columbia University Press, 1988.
- Aries, Philip. *Centuries of Childhood*. Harmondsworth: Penguin, 1973.
- Bell, Daniel. *Las contradicciones culturales del capitalismo*. Alianza Editorial, 1984.
- Berger, Perter L. "Observaciones acerca de la cultura económica". *Estudios Públicos*, 40 (Primavera 1990).
- Berman, Marshall. *All that Is Solid Melts into Air*. Nueva York: Simon and Schuster, 1982.
- Bernstein, Basil. *Poder, educación y conciencia. Sociología de la transmisión cultural*. Santiago de Chile: CIDE 1988.
- Bourdieu, Pierre y Passeron, Jean-Claude. *La reproducción*. Barcelona: Editorial Laia, 1977.
- Bruner, Jerome. *Acts of Meaning*. Cambridge, Massachusetts y Londres: Harvard University Press, 1990.
- Brunner, José Joaquín. "Tradicionalismo y modernidad en la cultura latinoamericana". Documento de Trabajo, Serie Educación y Cultura, N° 4, 1990. Santiago de Chile: FLACSO.
- Brunner, José Joaquín y Flisfisch, Angel. *Los intelectuales y las instituciones de la cultura*. Santiago de Chile: FLACSO 1983.
- Drucker, Peter. *Una nueva dimensión de la administración*. Bogotá: Editorial Norma, 1988.
- Eco, Umberto. *Apocalípticos e integrados ante la cultura de masas*. Barcelona: Editorial Lumen, 1968.
- Fukuyama, Francis. "Debate sobre '¿El fin de la historia?' ". *Facetas*, N° 3, 1990.
- Geertz, Clifford. *Local Knowledge*. Nueva York: Basic Books, 1983.

- Geertz, Clifford. *The Interpretation of Cultures*. Nueva York: Basic Books, 1973.
- Gerbi, Antonello. *La disputa del nuevo mundo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1982.
- Giddens, Anthony. *The Constitution of Society*. Cambridge: Polity Press, 1984.
- Goffman, Erwing. *Interaction Ritual*. Harmondsworth: Penguin, 1973.
- Goffman, Erwing. *Encounters*. Harmondsworth: Penguin, 1972.
- Goffman, Erwing. *Relations in Public*. Nueva York: Harper Colophon Books, 1971.
- Goffman, Erwing. *The Presentation of Self in Everyday Life*. Nueva York: Doubleday Anchor Books, 1959.
- Gouldner, Alving. *El futuro de los intelectuales y el ascenso de la nueva clase*. Madrid: Alianza Editorial, 1980.
- Habermas, Jurgen. *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires: Taurus, 1989.
- Hayek, Friedrich. *Camino de servidumbre*. Madrid: Alianza Editorial, 1976.
- Kuhn, Thomas. *The Structure of Scientific Revolutions*. The University of Chicago Press, 1980.
- Lindblom, Ch., E. *Politics and Markets*. Nueva York: Basic Books, 1977.
- Luhmann, Niklas. *The Differentiation of Society*. Nueva York: Columbia University Press, 1982.
- Marx, Karl. *Manifiesto del Partido Comunista*.
- Merton, Robert. *La sociología de las ciencias*. Madrid: Alianza Editorial, 1977. Volúmenes 1 y 2.
- Morandé, Pedro. *Cultura y modernización en América Latina*. Santiago de Chile: Pontificia Universidad Católica de Chile, 1984.
- Neave, Guy. "On the Cultivation of Quality, Efficiency and Enterprise: An Overview of Recent Trends in Higher Education in Western Europe, 1986-1988". *European Journal of Education*. Vol. 23, números 1/2, 1988.
- Ortega y Gasset, José. "La rebelión de las masas". *Revista de Occidente*, 1930.
- Parkin, F. *Marxism and Class Theory*. Londres: Tavistock Publications, 1979.
- Partido Socialista Obrero Español. *Resoluciones. 31^{er} Congreso*. Madrid: 1988.
- Paz, Octavio. *El ogro filantrópico*. México: Joaquín Mortiz, 1979.
- Polanyi, K. *La gran transformación*. México: Juan Pablos Editor, 1975.

- Sarfati-Larson, María. *The Rise of Professionalism*. University of California Press, 1977.
- Schelsky, Helmut. *Die Arbeit tun die Anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 1975.
- Schumpeter. *Capitalismo, socialismo y democracia*. Madrid, México, Buenos Aires: Aguilar, 1963.
- Shimahara, Nobuo K. "Japanese Educational Reforms in the 1980s: A Political Commitment". En Shields, James J. (ed.), *Japanese Schooling. Patterns of Socialization, Equality, and Political Control*. Pennsylvania State University Press, 1989.
- Toulmin, Stephen. *La comprensión humana*. Madrid: Alianza Editorial, 1977. Volumen 1.
- Weber, Max. *Economía y sociedad*. México: Fondo de Cultura Económica, 1964. Vols. I y II.
- Weber, Max. "The Chinese Literati". En H. Gerth y C. Wright Mills (eds.), *From Max Weber: Essays in Sociology*. Oxford University Press, 1965. Capítulo XVII.
- Thompson, Michael; Ellis, Richard; Wildawsky, Aaron. *Cultural Theory*. Boulder, San Francisco y Oxford: Westview Press, 1990.
- Ziman, John. *Introducción al estudio de las ciencias*. Barcelona: Ariel, 1986. □