

**SUJETO Y ESTRUCTURA
SOCIAL
(DE LA ACCIÓN
COMUNICATIVA EN LO
PRÁCTICO INERTE)
NATURALEZA, SOCIEDAD Y
CULTURA**

**AUTOR: GUILLERMO CARLOS
TREBOUX**

Este trabajo quiere expresar el significado de la acción comunicativa en lo práctico-inerte, y si no lo dice completamente, es porque es un método de análisis que no puede cerrarse y codificarse, sino que, esencialmente viviente describe la ontogénesis del futuro en su propio presente.

1. Del dualismo epistemológico a la sociología

En la Alemania del siglo XIX se había estructurado una diferenciación muy marcada entre las Ciencias Naturales y las Ciencias del Espíritu. Esta separación o dualismo epistemológico, en el que comenzó a debatirse el nuevo campo de las ciencias sociales de los científicos y filósofos alemanes tales como Rickert, Windelband, Dilthey y Weber, no era común en Inglaterra ni en Francia.

Es por eso que en Alemania las dificultades planteadas por ese dualismo son particulares a estos filósofos que, posteriormente al empirismo sajón y al positivismo de Comte, trataron de abrir un nuevo ámbito epistémico que diera lugar a la sociología.

La fuerte división entre Espíritu y Naturaleza presente en las universidades alemanas, e incluso el haber incluido a la Historia y las Ciencias de la cultura entre las Ciencias del Espíritu, ajenas a la moderna conformación de las Ciencias Naturales -entre ellas la Física y la Biología, fueron el suelo sobre el que trabajarían, tardíamente, los fundadores de la Sociología en Alemania.

¿Por qué no era posible mantener ese dualismo epistemológico? Como veremos, el creciente avance de las Ciencias Naturales, que establecían el conocimiento de las leyes del mundo físico y orgánico, no podían permanecer

-en tanto que nuevos conocimientos- ajenas a la vida social, aunque sólo fuera por el industrialismo creciente y las nuevas alternativas teóricas posteriores al hegelianismo.

Las Ciencias de Espíritu incluían también la Psicología (a la que Weber sejería fuera de su interés sociológico. Las Ciencias del Espíritu, aún dentro de una tradición filosófica muy fuerte y compleja, incluyendo ideas metafísicas y teológicas, habían llegado a tropezar con un obstáculo sorprendente: la Naturaleza entendida científicamente.

Dilthey se dio perfectamente cuenta de ello:

Los hechos de la sociedad son comprensibles desde la interioridad y podemos reducirlos hasta cierto punto en nosotros, sobre la base de nuestros propios estados y acompañamos intuitivamente la representación de mundo histórico con el amor y el odio, con todo el juego de nuestros afectos. En cambio, la Naturaleza es muda para nosotros (...) la Naturaleza nos es extranjera. La sociedad es nuestro mundo [1]

Resultan muy expresivos esos calificativos de "mudez" y "extranjera" Tal vez en sentido ontológico o metafísico resulten comprensibles, si consideramos a la sociedad (y al lenguaje) como la raíz del espíritu humano. Diferenciados de la Naturaleza. Pero, más bien cabe interpretar esa frase entendiendo que la Naturaleza y sus leyes, su organización nomotética interna, no son un producto del espíritu humano, aunque sí lo sea el conocimiento científico de esas leyes.

O mejor aún: el trabajo científico había logrado entender el "mundo exterior" por lo menos con Galileo, Newton y Kepler, cosa que las Ciencias del espíritu no habían realizado suficientemente. Por lo tanto, la Sociedad se había visto afectada. Salvo que no había aún una Sociología en la segunda mitad de siglo en Alemania.

Si bien el propio Dilthey afirmaba a la vida como sentido fundante de todo lo demás, qué diferente suenan estas palabras en el Renacimiento expresadas por Alexandre Koyré:

La vida y la Naturaleza he ahí los grandes temas de la filosofía paracelcista, como de toda la filosofía del Renacimiento; la Vida y la Naturaleza, o sobre todo la Vida-Naturaleza, pues la vida es la naturaleza, la esencia más profunda de la Naturaleza. [2]

Es decir entonces que las relaciones teóricas, empíricas y epistemológicas hacia el siglo XIX, en la estructuración de los campos de investigación, había producido un dualismo insostenible, ya que las relaciones entre las ciencias y los hechos sociales, habían cambiado.

2. Naturaleza, sociedad y cultura

El empleo de tres nociones, o regiones epistémicas tales como Naturaleza, Sociedad, y Cultura permite, si no definiciones de tipo esencialista, por lo menos establecer una dinámica de los estudios de las Ciencias Naturales y las Ciencias del Espíritu, que fortalece la comprensión de estos campos teóricos-empíricos.

Un dualismo extremo y simplificado, en que lo natural es lo no-cultural, y lo cultural lo no-natural, sólo permite la apertura a una dinámica que incluye las Ciencias Sociales. Ese dualismo primero tiende a ser estático, mientras que su estructuración ternaria loase dinámico.

Así, en el lenguaje empleado por Comte -hacia 1824, mucho antes que en Alemania de los años 1880- ya se plantea una dinámica y una estática sociales, con conceptos explícitamente derivados de la física newtoniana. Comte vio bien la influencia en la vida social de las grandes revoluciones científicas de la modernidad.

En cuanto a Durkheim emplea las nociones de naturaleza de manera amplia, pudiéndose interpretarlas como culturales y sociales, según el caso. Así:

La Sociedad está fuera de nosotros y nos envuelve, pero a la vez está en nosotros y en todo un aspecto de nuestra naturaleza nos confundimos con ella. [3]

Todos los conocimientos asimilados por la historia y la cultura hacen a las sociedades humanas, tanto en lo individual como en cuanto a los grupos y comunidades humanas, tanto en lo individual como en cuanto a los grupos y comunidades como provistos de una naturaleza peculiar o sui géneris. Tanto Hume como Pascal ya lo habían advertido también, pero podemos advertir en cuanto al uso de la idea de naturaleza un uso que transita de lo referido a las ciencias naturales como a la cultura.

Para poder considerar a la sociedad como el fin normal de la conducta humana, según Durkheim, entonces:

...es necesario ver en ella algo más que una suma de individuos; es preciso que constituya un ser sui generis que tiene su especial naturaleza, distinta a la de sus miembros y una personalidad distinta a la de sus miembros individuales. En una palabra, es necesario que exista, en todo el sentido del término, un ser social. [4]

y más adelante:

Pero, se dice, ¿si la sociedad está compuesta por individuos, cómo puede tener una naturaleza distinta a la de los individuos que la componen? [5]

Entonces esa naturaleza diferenciada propia de los seres humanos, sólo puede entenderse como diferenciada de la naturaleza entendida bajo el imperio de las leyes naturales, tanto físicas como biológicas, mecánicas y orgánicas. Se establece entonces tanto una dialéctica como una analítica onto-lógica (de la que Weber prescindirá, por la particular situación del dualismo epistémico en el que desarrolla su sociología).

Un problema ínsito, fundacional, que quizás constituya un objeto permanente de las ciencias sociales, y en el que radica su mayor fuerza, es, en cambio, bien entendido por Comte, Dilthey, Durkheim y Weber: razón individual, y razón grupal o social.

Si en todo individuo hay algo inherente de naturaleza social, y en los grupos se complejiza esta interacción, ¿cuánto hay de razón individual, y cuánto de razón de grupo? En ese problema constante, muy bien visto y planteado por los sociólogos, se suma además la significación de las reificaciones teóricas o lingüísticas, con lo que la sociología pasa de un dualismo epistémico a una estructuración triádica, que llega hasta nuestros días en todos los estudios (que van desde Piaget a Sartre, de la etnología hasta Latour y Wolgar). Esa estructuración comprende Naturaleza, Sociedad y Cultura. Y cada término se entiende gracias a los dos restantes.

3. La sociología y la historia

Durante el siglo XIX la Sociología buscó establecer su propio campo epistemológico de diversas maneras. Indudablemente los problemas de método y de interrelación con otras ciencias fueron tratados de distinta manera. Comte admitía interrelaciones con las ciencias naturales, muy acertadamente (¿Cómo podría abstraerse al hombre y a las sociedades de las explicaciones organicistas o mecanicistas de las ciencias de la naturaleza?) No fue el caso de M. Weber, que además en su metodología trató de distinguirse de la Psicología y la Ontología.

En Inglaterra la noción de "habitus" entendida como tradición o costumbre, desde Hume, problematizaba la comparación de las organizaciones humanas de otros seres vivos de la naturaleza, siendo siempre posible distinguir ontológicamente analogías del tipo de las "abejas Baconianas" [6]. Los límites del pensamiento analógico siempre fueron distinguidos por los filósofos con la caracterización de similitudes y diferencias. Es, quizás, en la interpretación de la historia, en que los sociólogos del siglo XIX, prácticamente sin excepciones, van a abreviar, resultando, evidentemente, muy diferentes los enfoques y tramas teórico-interpretativas.

a) Auguste Comte

El sistema de ciencias establecido por Comte alentaba las ideas de evolución y progreso. La "ley de los tres estadios" (Teológico, Metafísico y Científico) respondía a la revolución epistemológica de la Física desde Arquímedes hasta Copérnico, Galileo, y sobre todo, Newton. Comte hace un extenso estudio de la historia hasta llegar a la Sociología, sobrepasando filosofías mucho más "formalistas" y de fuerte estructuración lógica, tal como la kantiana. Digo "sobrepasando" y no "superando" porque este último término resulta por completo excesivo. Más bien se trata de desarrollos relativamente autónomos y diferenciados en cuyo diálogo dificultoso se ha proseguido. También Kant propuso su "giro copernicano" con alcances de racionalidad "universales". Hubo que aguardar hasta la Etnología para apreciar la profundidad del apriorismo kantiano, hasta volver cercanos los campos de la Antropología, la Etnología y la sociología.

Sin embargo, el estudio de las leyes naturales era para Comte correlativo a los estudios sociales, las comunidades de lenguajes y de normativas en los diversos grupos sociales, llegando hasta las instituciones y los sistemas políticos.

b) Marx y Engels

Estos filósofos, muy convencidos de la existencia de leyes en la historia, prácticamente equivalentes a las leyes naturales, en una vasta obra de interpretación de la Economía como reguladora de las interacciones sociales, distinguieron las llamadas "clases sociales" como categorías (dicho en sentido

cuasi taxonómico) e hicieron un mapa de las luchas de clase discutido como si fuera un programa de predictibilidad científica, como si -hallada la razón histórica- pudiera anticiparse una suerte de utopía trans-histórica. Particularmente, considero que con relación a las clases, dicho a la manera weberiana, ha habido una reificación teórica de los conceptos, y creo, como Perry Anderson, que el estudio filosófico y científico de Engels ha quedado oscurecido por el irritante concepto de "Ideología". La distinción entre ciencia e ideología ha sido tratada muchas veces por los sociólogos y hasta los historiadores de la ciencia y epistemólogos.

Finalmente, sería Popper en "Miseria del Historicismo" el que argumentaría lúcidamente contra la pretensión del hallazgo y dominio de tales "leyes de la historia", en sentido más bien teleológico.

c) Dilthey

Los estudios de Dilthey (dentro de las Ciencias del Espíritu) resultan -también- una reconstrucción histórica, aunque se trate en él en muchos casos de una Hermenéutica.

Y aquí resulta muy interesante analizar lo que Dilthey propone como **weltanschauung**. Y es, particularmente, por lo que resulta de despejar su significación con relación a la ideología.

Las weltanschauung están a la vez dentro y fuera de las ideologías. Las concepciones de mundo no son, para Dilthey, un obstáculo para el desarrollo, trátese de las ciencias, la filosofía, como de los individuos y grupos sociales.

Las weltanschauung tienen en común con las ideologías que no proveen por sí mismas formas sólidas rigurosas de estructuración de ideas. Pero en Dilthey esas cosmovisiones son parte de la cultura en sentido subjetivo como intersubjetivo, y es posible intentar comprenderlas sin detener procesos de pensamiento que pueden conducir a esta manera, no se hallan en oposición taxonómica y dialéctica, como las ideologías, sino que pertenecen a la vida del espíritu, que es capaz de producir simbolismos como vehículos de interacción. Es posible que Habermas haya escrito "La ciencia como ideología" de una manera a la vez de crítica de la ideología como de una weltanschauung cientifista. Las **imágenes** de las ciencias, dirían Lakatos y Feyerabend, tienen mucha distancia en realidad. La concepción de mundo de Dilthey es también hermenéutica. Y allí, ciencia e ideología no suscitan problemas de demarcación y pueden combinarse e integrarse.

4. Max Weber y el individualismo metodológico

Max Weber presenta su teoría del individualismo metodológico como una trama, o una estructura de ideas y de puntos de partida que se interrelacionan. Es su manera de caracterizar al individuo y de entenderlo en muchos aspectos. El individuo weberiano aparece descrito y explicado desde por lo menos seis formulaciones metodológicas que lo distinguen de las versiones

sociológicas que incluyen aspectos de manera más holística, es decir, más amplias.

Hay ciertas restricciones en la metodología weberiana que resumo en los siguientes aspectos:

- La cuestión del sentido
- Distinción de conceptos de 1er. orden de los conceptos de 2do. orden
- Distinción de la ontología de la sociología
- Distinción de la Psicología de la Sociología
- Teoría de la acción
- Teoría de la decisión

La forma que adquiere e Weber el individuo es una interrelación de esos seis aspectos, por eso es que hay una delimitación teórica de sus características. Esa delimitación es teórica y metodológica con relación al dualismo. (Cs. Naturales - Cs. del Espíritu). De esta manera es diferente a la sociología de Comte y de otros estudiosos importantes como Durkhiem y Pierre Janet. En cambio, con relación a Dilthey hay una aproximación (metodológica) en la caracterización del individuo. Dilthey no excluye la Psicología ni la Ontología -siendo, en este sentido, mucho más situado en las Ciencias del Espíritu. El individuo, aún en su singularidad, admite en su peculiar **unidad viviente** una complejidad de interacciones:

Es menester un ejercicio continuo para representarse como porciones de realidad, no como abstracciones, esos complejos de interacciones que se acumulan unos sobre otros, que se cortan entre sí, que se cruzan en sus sujetos: los individuos. En cada uno de nosotros hay diversas personas: el miembro de la familia, el ciudadano, el profesional: nos encontramos en el contexto de obligaciones morales, en un orden jurídico, en un conjunto de fines vitales que tienden a satisfacerse, sólo en la reflexión sobre nosotros mismos encontramos en nosotros la unidad viviente y su continuidad, que soporta y mantiene todas esas relaciones. [7]

Entonces, Max Weber efectúa un registro de las relaciones en las que se configura su individualismo metodológico, es decir, propone estudiar, o bien reflexionar a partir de seis perspectivas, que son las pinceladas en las que cobra forma el individuo. Las interrelaciones estructuradas metodológicamente lo hacen aparecer (sin duda por una decisión weberiana de la que da descripciones en sus trabajos) de una manera que tiene sus particularidades, especialmente, por tratar de postularlo "fuera" de las Cs. Naturales, y también, a una distancia de las Ciencias del Espíritu, de las que, por sus originales estudios históricos, no se halla al margen, sino proponiendo una dimensión histórica analítica y hermenéutica propiamente sociológica y filosófica, en la que, después de Marx, hace una distinción de la tradición religiosa protestante y analiza profundamente la diferencia ante las ciencias y la economía que distinguen el credo post-luterano del cristianismo y el catolicismo.

Una vez situado el contexto epistemológico de los estudios sobre el "individualismo metodológico, analizaremos su trama de relaciones.

4.1. La cuestión del sentido

La cuestión del sentido es siempre una cuestión abierta, en una doble cuestión de sentido compartido y sentido disputado. Para M.Weber hay una búsqueda de la claridad del sentido, sin buscar nada en principios que estén por detrás del sentido mismo, y "desplegarlo en su máxima claridad lógica posible" [8]

En este análisis breve sobre la cuestión del sentido, diré que Weber, aún sin quererlo, delimita la imputación de sentido entendido como la "mayor claridad lógica". El problema que surge de esta manera de volver significativo el sentido es que nunca aparece tal claridad sino entremezclada con sentido semiabiertos o semicerrados que permanecen ínsitos en toda explicación lógica. Sin negar la importancia de las articulaciones lógicas, se trata, precisamente, de que toda imputación de sentido acontece bajo intuiciones, síntesis o formas de la experiencia en que el sentido es a la vez surgido de las cosas del mundo como de la posición del individuo en todos los planos de la existencia, es decir, tanto lo social e intersubjetivo, en que también se producen múltiples intersubjetividades, como en relación a los aspectos en que el mundo entendido naturalísticamente actúa sobre él.

Es tan válido decir que el sujeto otorga sentido como decir que se ha "encontrado el sentido". En ningún caso deja de producirse una forma de diálogo intersubjetivo que afecta la subjetividad. Es, en cambio, muy posible que de acuerdo a los cursos de racionalidad que los sujetos emplean, exista siempre una posición de consensos y de disensos. Las formas de comprender varían según se trate de prácticas y discursos que atraviesan los grupos y comunidades. Sin embargo, hay que distinguir un sentido particularmente metodológico, es decir, la posición, no ya del individuo, sino la del sociólogo. Aquí hay una posición diferente en la medida en que se acentúa un rol o espacio profesional.

Si la cuestión del sentido está, por así decirlo, permanentemente poniéndose en juego en la vida diaria de los individuos, hay una modificación al actuar el individuo desde su perspectiva profesional.

Y los debates en torno al sentido están permanentemente presentes en la profesión del sociólogo tanto como en otras profesiones en que la trama de sentido está significada por la cultura y experiencia de cada individuo. La posición del sociólogo en tanto que profesional, de un agente que ocupa y vive ese espacio supone muchas veces la elección de una metodología, y una revisión de las metodologías empleadas.

Hay, sin embargo, tanto en los individuos como en los grupos y comunidades, sentidos que se producen y se mantienen o no, permaneciendo en su actualización o en planos de la consciencia que pertenecen a la dimensión del "corsi e recorsi" de la historia. De ese caudal surgen sentidos diversos, como los de apego o desprendimiento de las tradiciones y de las nuevas y viejas ideas que animan acciones individuales o comunes. Hay una dimensión de la historia que vive o revive cada individuo en las que aparece, renovándose la intersubjetividad de todo su ámbito de relaciones, sus emociones y voliciones, en los que admite semejanzas y diferencias cada vez que emprende nuevas acciones y proyectos.

Allí se hace difícil evitar cierta heterogeneidad metodológica y la claridad no siempre resulta una inteligibilidad inmediata.

4.2. Distinción de conceptos de 1er. y 2do. orden

La tensión epistemológica que transita del individualismo metodológico al holismo aparece en la forma de "deshipostasiar" el lenguaje, en la medida en que éste emplea nociones muy amplias o colectivas en las que aparecen nociones referidas a "grupos y clases sociales, instituciones, ideales colectivos" (...) tales como "estado, nación" o "burguesía", que no son directamente observables [9].

Este problema no pertenece solamente a las ciencias sociales. Muchas veces, en la Historia de las Ciencias y en la Filosofía puede analizarse el uso de conceptos cuya posibilidad de ser directamente observables transita por una especial dificultad. No eran directamente observables ni el movimiento de la tierra, ni los átomos de Demócrito, que, en contextos teóricos adecuados, fueron posibles de determinar en una suerte de configuración del plano teórico-empírico. En contraste, el éter resultaba una hipóstasis.

En sociología, el análisis de términos y su empleo (corriente ligada a la filosofía analítica), puede despejar significados y sentidos que permanecen muchas veces sin poder precisar sus alcances.

Para el individualismo metodológico, será el individuo y su subjetividad donde hay que buscar el pasaje de los conceptos de 2do. orden a los conceptos de 1er. orden.

Max Weber considera que, así analizados los conceptos, no se trata de un reduccionismo. Como parece indicar esta metodología, el análisis del lenguaje resulta, una vez más, una manera de resignificar los términos.

Sin embargo, tampoco Weber escapa a una estructuración conceptual. Dicho de otra manera: el individualismo metodológico se postula como una trama de conceptos que entendemos como "en relación" y no "per se".

El individualismo metodológico supone ciertas pautas, que son: La cuestión del sentido, distinción de conceptos de 1er. y 2do. orden, distinción de la ontología y de la psicología, teoría de la acción y teoría de la decisión. Encontramos en este método (o estructuración metodológica) una totalidad "en relación" en que cada elemento de la metodología se complementa con los demás, delimitando lo que se llama "individualismo metodológico". Esa totalidad es un constructo metodológico, que una vez formulado, aparece como una totalidad "per se". Sin embargo, es posible entenderla como una totalidad "en relación" en la medida en que pueda contrastarse o complementarse con otras metodologías. Puede apreciarse la posibilidad de entender al individuo despejado de una marea conceptual en que los usos de conceptos de 2do. orden pueden reacomodarse de una primera significación, acrítica, a una segunda significación que despejase "deshipostasiando" el lenguaje.

Sin embargo, entre el holismo y el individualismo metodológico es posible una dinámica de significaciones, si no se excluye al individuo de las explicaciones holísticas, ni a las comunidades de lenguaje del individualismo metodológico. Los conceptos que "fragmentarios" (o semi-estructurados) son aquellos que se deshipostasian (p.ej Estado y Nación, Instituciones en el

decurso de los últimos 20 años) y las explicaciones fundadas en "razones de grupo" (Sartre, Crítica de la Razón Dialéctica) o paradigmas desde "fuera" de la Sociología (Bateson, Prigogine)

4.3. Distinción de la sociología de la ontología

Probablemente por el afán de tomar distancia de las Ciencias del Espíritu es que Max Weber diferencia su Sociología de la Ontología. En este aspecto aparece que esta distinción es de orden metodológico, es decir, una modalidad que hace más al método (el individualismo metodológico), que a la Sociología como campo epistemológico.

Max Weber realiza un trabajo tanto de historiador como de intérprete de la cultura, en "La ética protestante y la formación del espíritu del capitalismo", su arqueología conceptual y su erudición no se limitan a restricciones metodológicas, sino más bien a un uso variado de métodos. Así, realiza una estadística (estudios y ocupaciones de protestantes, católicos y judíos), para luego observar la incidencia de los credos o espíritus religiosos de cada comunidad, con relación al trabajo y los usos del tiempo y el dinero.

Max Weber ve especialmente en los protestantes (tanto como en los cristianos) la presencia de ideales ascéticos (en este sentido se aproxima al Nietzsche de la Genealogía). Pero hay importantes diferencias desde un punto de vista más propiamente sociológico.

Esa obra de Weber resulta sumamente interesante porque plantea (casi como ninguna otra de su época) la continuidad de las creencias con relación a las ciencias, la tecnología y la industria (vivas sin contradicción para las formaciones post-luteranas, en especial calvinistas); y la discontinuidad para los cristianos de la antigua dicotomía de fe y razón, colocando esta última dentro del espacio crítico de las ciencias post-galileanas, y experimentales. Tal vez, simplificando en exceso, dos visiones de mundo: el empirismo sajón sumado al industrialismo, y el idealismo alemán, más proclive al debate de conceptos dentro de una weltanschauung que toma la modalidad contemplativa frente al mundo de la naturaleza.

Es por esto que el tiempo dedicado al trabajo, en el primer caso, tiende a la acumulación del capital que se reconvierte en nuevas inversiones empresariales e industriales, mientras que en el segundo caso, el dinero tiende a gastarse hasta que las necesidades de subsistencia exijan nuevos trabajos, que no son, particularmente, inversiones en empresas industriales. También, puede decirse, una filosofía de la observación y experimentación en un caso, y una filosofía de la contemplación y la especulación teórica en otro.

Ninguna duda cabe de la profundidad de este estudio si consideramos la América del Norte (Sajona a Industrialista) con Latinoamérica (Cristiana Sui Generis). Además, las relaciones entre ciencia, creencias y tecnología influirían decisivamente en el capitalismo de este siglo.

La prescindencia de ontología quizás se explica por la imposibilidad, en última instancia, de cotejar valores de fe con el sentido y rumbo del progreso como ideal del siglo XIX, ideal en crisis desde la segunda mitad del siglo XX. ¿Progreso es producir más, o entender mejor?

En cuanto a las fuentes sociológicas weberianas, no dejó de considerar una idea de Thomas Mann, novelista y literato, en la que decía:

inventé de mis propias manos, sin lecturas, mediante discernimiento directo, la noción de que el hombre industrial del capitalismo moderno, el burgués con su idea ascética de los deberes profesionales, es más una criatura de la ética protestante, del puritanismo y del calvinismo y sólo hace poco observé que esa idea fue pensada y expresada hace poco por pensadores eruditos como Max Weber y Troelstch [10]

Es decir que la prescindencia de ontología pertenece más a la metodología sociológica que a la sociología, y, con relación a los primeros, resulta difícil separar al erudito historiador de la cultura del riguroso metodólogo.

4.4. Distinción de la sociología de la psicología

Max Weber sitúa en el individuo el átomo de la comprensión, a diferencia de Durkheim, que considera el hecho social como componente molecular a considerar. El individuo de Weber, además, no tiene características naturalistas, y lo concibe con intenciones propias para la acción, fundadas, en la libertad.

Weber, además, se ubica en su época fuera de la fenomenología y del psicologismo que en algunas interpretaciones se atribuye a Husserl. En relación con Dilthey también se observan diferencias, no sólo en el aspecto ya comentado de las Ciencias del Espíritu, sino, especialmente por su teoría de la acción racional.

El individuo weberiano decide entre distintos tipos de acciones, y ninguna de ellas admite más de una descripción respecto de la misma acción. Y es en esta consideración del sentido de la acción en que el individuo weberiano halla un espacio entendido fuera del individuo naturalista. Esa distinción nos permite ver por qué Weber, en su teoría de las acciones se refiere a un individuo no entendido psicológicamente.

En cierta manera, para una interpretación psicológica puede considerarse tanto aspectos sociales como naturalistas. Es por esto que, más contemporáneamente, Gregory Bateson (Biólogo y Psicólogo) diga:

una relación es siempre un producto de una doble descripción. Es correcto (y constituye un gran avance comenzar a pensar en los dos bandos que participan en la interacción como dos ojos, cada uno de los cuales da una visión monocular de lo que acontece, y juntos dan una visión binocular en profundidad, esta doble visión es la relación [11]

Sin embargo, Weber explica las acciones tomando los motivos como causas intencionales según las cuales, siempre el individuo, es considerado como orientado por acciones con sentido que se distinguen de simples conductas. La distinción respecto a interpretaciones naturalistas parece ser completa. El mundo de las ciencias naturales no le ofrece a Weber (como parcialmente a Comte) motivos de explicación y de comprensión en relación al mundo social:

Respecto a las formas sociales (...) nos hallamos en condiciones de cumplir, más allá de los simples conexiones de las leyes funcionales lo que está permanentemente negado en las ciencias naturales, a saber, comprender el comportamiento de los individuos participantes [12]

Vale decir que las dimensiones psicológicas están acotadas en Weber, y, en todo caso, tampoco piensa en un individuo en sentido naturalista. La imputación de sentido en la teoría de las acciones realizadas por los agentes considera en cada caso una teleología, y las acciones comprendidas -aún fundadas en creencias y deseos- siguen una continuidad en los campos sociales y culturales tanto religiosos como económicos y políticos. También la afectividad juega un papel explicativo, y complementa con una teoría de los valores lo que, según Weber, motiva y explica las acciones de los individuos.

A pesar de su alejamiento de las ciencias naturales, y de su parcial diferenciación de la Psicología, Weber prosigue más ligado a las Ciencias del Espíritu, especialmente por la dimensión histórica, o de estudios históricos que realiza. El individuo y sus acciones pueden ser también explicados por su mundo social y cultural tradicional, por lo que rastrear motivaciones profundamente arraigadas en tradiciones más o menos explícitas, permite comprender mejor sus acciones. Por lo demás, el siglo XIX y los inicios del XX han estado fuertemente marcados por filosofías historicistas. El empleo de formas lógicas con relación a las acciones individuales no contradice en absoluto los estudios históricos.

4.5. Teoría de la acción

La acción racional respecto a fines y con arreglo a valores, y la acción irracional motivada en los afectos o en la tradición son el cuadro de tipificación lógico-formal en que Weber distribuye las acciones. La combinación medios-fines-consecuencias-valores resulta en su clasificación el uso más desarrollado de la racionalidad.

Sin embargo, una consecuencia epocal, que va más allá de los escritos weberianos y llega hasta nuestros días es la configuración de una racionalidad tecnológica, en que la economía y la eficiencia son dos vectores, no sólo orientadores, sino reguladores y hasta evaluativos de las acciones. Para una tipificación cercana al individuo, a la vez trabajador y burgués, provisto de cierta cultura profesional, diremos, con J. Habermas, que la época en sentido amplio está marcada por una racionalidad llamada tecnológica.

La reducción subjetivista de los intereses decisivos para la orientación a la acción a "sentimientos" ya no susceptibles de racionalización constituye una expresión exacta del hecho de que la libertad axiológica del concepto tecnológico de racionalidad actúa dentro del sistema del trabajo social y mediatiza los restantes intereses de la praxis vital en función del interés exclusivo de la efectividad de los resultados y en la economía del empleo de los medios. Las distintas situaciones de intereses en competencia, hipostasiadas como valores, son excluidas de la discusión [13]

La racionalidad tecnológica parece descansar en una transformación en los aspectos macrosociales. Las ciencias han producido -a través de la tecnología- un aumento considerable en cantidad y cualidad de la capacidad operatoria-instrumental de los individuos. Y la razón instrumental que liga medio a fines se ha modificado profundamente. A diferencia del individuo Renacentista (como centro de las acciones y voliciones), el individuo de la era tecnológica, sólo reserva para sí un espacio de decisión en el plexo de

útiles ya montado y preestablecidos en el sistema mediatizado de trabajo. Además, mediante el consumo de artefactos, su propia base bio-psíquica se modifica operatoriamente, con el resultado de disponer de los resultados y desconocer la mayor parte de los procesos. A esto A. Ghelen lo describe como un sistema de descarga de energía, de prolongación de la base orgánica y aún, de sustitución de órganos. [14] El resultado es que el hombre "mediatizado" por estos sistemas aparece como despojado de historicidad, de la facultad de comprender modalidades anteriores (sean tradicionales o reconstrucciones de las formas históricas), y de esta manera resulta un empobrecimiento de las fuerzas del espíritu, aún a pesar de la eficiencia y economía de recursos de los que se vale en sus trabajos.

Sin duda, la desacralización que Weber veía, el debilitamiento de las fuentes religiosas, estéticas y filosóficas, va ensamblada a esta imagen operativa de la racionalidad tecnológica. Las mitologías y la literatura (que tanto Dilthey como Schelling consideraban provistas de significación), devienen una suerte de folletín.

Pero no es todo desencanto, aún con la racionalidad tecnocientífica. En efecto, las acciones tienen la posibilidad de explicarse mediante una reconstrucción de los mandatos a máximas que orientan la acción, y allí el individuo puede, hipotéticamente, valerse de su libertad para modificar su manera de entender lo que hace, su intento, de esta manera de las acciones orientadas por la afectividad o cierta manera no pensada de la acción tradicional, aún considerando las valoraciones en la tensión del "sentido compartido y sentido disputado".

4.6. Teoría de la decisión

El estudio de las formas según las cuales interviene la decisión en los distintos contextos de la acción es un tema muy amplio para desarrollarlo en este trabajo, pero, sin embargo, describiré algunas de las matrices de sentido sobre las que puede entenderse la decisión.

1. La decisión aparece vinculada al uso del lenguaje.
2. La decisión es una forma de producir sentido [15]
3. La decisión implica modos de racionalidad en que intervienen factores probabilísticos

a) De acuerdo a dos afirmaciones de J. Searle podemos distinguir analíticamente que:

- 1) El acto ilocucionario es la mínima y completa unidad de la comunicación lingüística humana (...) y es esencialmente intencional [16]
- 2) El problema, en breve, es que no podemos explicar la intencionalidad de la mente apelando a la intencionalidad del lenguaje, porque la intencionalidad del lenguaje siempre depende de la intencionalidad de la mente. [17]

Respecto de la primera afirmación surge que al determinarse esa mínima unidad comunicacional, nos situamos en lo que el lenguaje tiene de intersubjetivo, vale

decir, en lo que es una estructura de sentido abierta a la intencionalidad del eventual interlocutor, El lenguaje así entendido es a la vez individual y social, por dos aspectos: uno intrínseco en el que al uso del lenguaje corresponde un interlocutor (incluso hasta un "interlocutor in fábula", similar al lector "in fábula" de la narrativa), y un segundo aspecto, los interlocutores reales, con cierta capacidad de comprensión o decodificación. La mínima unidad de sentido comunicacional aparece quizás como "mediata y potencial", como observa J. Derrida [18]

En cuanto a la segunda afirmación, a pesar de que aparece circular y tautológica, considero que allí está precisamente la importancia de la significación positiva de la tautología. Precisamente, la intencionalidad apoyada en la mente, y ésta en el lenguaje en vez de constituir un problema de fundamentación, es la circularidad de esa intencionalidad lo que hace que las decisiones sean deliberativas aunque de distintas intensidades y valores, hasta que el agente realiza su propio proceso comprensivo. Es decir que, a diferencia de Searle. Si podemos explicar la intencionalidad de la mente apelando a la intencionalidad del lenguaje y viceversa.

b) La decisión es una forma de producir sentido, toda vez que, ya sea fundada en la indeterminación o determinación de la libertad, o bien en el análisis del cálculo de decisiones, en las que en todo caso la decisión es calibrada en relación a fines, consecuencias y valores, mediante el empleo del factor deliberativo. El sentido (mentado y disputado) aparece de modo cualitativo por grados o intensidades, y eventualmente, de modo apofántico, actuando sobre las disyunciones.

c) Los factores probabilísticos están en relación con la intencionalidad, y ésta puede tomar formas de distinta intensidad, es decir, que las decisiones pueden ser condicionales a cierta escala de cualidades, por ejemplo, tomando como factor de calibración la "prudencia", la "conveniencia" o factores de situación y contextualidad.

La intensidad del sentido de las decisiones puede considerarse como un factor de graduación (aunque resulte absurdo establecer una escala de intensidades), pero sí aparece muchas veces como ese factor intuitivo o irracional, que sin duda forma parte de las formas más racionales y secuenciables lógicamente de establecer mediante tablas lógicas de implicación.

No habría entonces, en las decisiones, ni pura arbitrariedad, ni determinación de una secuencia completa de probabilidades (salvo en los métodos complejos cuyas finalidades puedan ser colectivas, como en política o funcionalidad de la economía), sino una combinación de factores probabilísticos con escalas de intensidades.

La "Tautología de Searle" tiene, en relación con la intencionalidad un valor positivo, y sólo crea problemas de fundamentación si se cree que todo empleo de tautologías es lógicamente descalificable.

Conclusiones

En la totalidad de las seis correlaciones conceptuales queda configurado el individuo entendido metodológicamente. La cuestión del sentido, la distinción de conceptos colectivos de los objetos concretos singularizados y situados. La distinción de los postulados ontológicos y de la Sociología de la Psicología, la teoría de la acción y de la decisión, son la estructuración de una totalidad "en relación", construida, que es empleada metodológicamente como una totalidad "per se". Este individuo es producto de un trabajo metodológico, es decir, una manera de entender la *verstehen* (comprensión) de los individuos reales socialmente insertos en los diversos ámbitos de la vida. Es el sujeto del método sociológico. El marco mas amplio en que se configura su aparición, su fenomenología, es el de la interrelación de Naturaleza, Sociedad y Cultura, por lo que el recurso metodológico va mas allá de las formas socioculturales específicas (la burguesía, el protestantismo, los grupos sociales, el capitalismo, el industrialismo, y las series de los "ismos") en que el sujeto del método los vive y experimenta. Y se trata, precisamente, de saber què sujeto(s) hay viviente(s) hay en los actores asi formados por la acción comunicativa y lo práctico inerte. Ese lugar del sujeto es móvil: sólo hay que escuchar su presencia para saber que està ahì, sabiéndolo o no el/la persona que lo hace vivir en su ser.

...la dualidad etnográfica de la naturaleza y de la cultura está en vías de ser sustituida por una concepción ternaria: naturaleza, sociedad y cultura, de la condición humana, muy último término es posible que se redujese al lenguaje, o sea lo que distingue esencialmente la sociedad humana de las sociedades naturales. [19]

Notas

- [1] Nora Rabotnikof, M Weber: *Desencanto, Política y Democracia*. Univ. Aut. De México, 1989, p.58
- [2] Alexandre Koyré, *Mystiques, spirituels du XVIIe siècle allemand*, Gallimard, France, 1971, p. 82
- [3] Emilio Durkheim, *La Educación Moral*, Schapire, Bs. As. 1973, p. 83
- [4] Emilio Durkheim, id. p 72
- [5] Emilio Durkheim, id.p. 72
- [6] Paolo Rossi, *Las abejas y las hormigas*.
- [7] Wilhem Dilthey, *Introducción a las Ciencias del Espíritu*, Ed. Alianza, Madrid, 1980, p. 149
- [8] F. Naishtat, id. P.103
- [9] F.Naishtat id. P67
- [10] Félix Schuster, "La Inexplicable Sociedad", G. Klimovsky/C. Hidalgo, en *Revista Patagónica de Filosofía*, Bariloche, Argentina, 1999, p.151-2 Félix Schuster ha estudiado admirablemente la cuestión de método en Ciencias Sociales en forma compleja y accesible. *Los Métodos en Ciencias Sociales* - Centro Editor Latinoamericano, Bs. As. 2004
- [11] Gregory Bateson, *Espíritu y Naturaleza*, Amorrortu, Bs. As. 1990, p.119
- [12] Francisco Naishtat, op.cit.p.92
- [13] Jürgen Habermas, *Teoría y Praxis*, Altaya, Barcelona, 1999,p.304

- [14] Arnold Ghelen, *Antropología Filosófica*, Paidós, Barcelona 1993, cap.7 La Técnica vista por la Antropología
- [15] F.Naishtat, "El lugar de la decisión en la acción racional", en *La racionalidad, su poder y sus límites*. O. Nudler (comp.) Paidós, Bs. As. P.347
- [16] John Searle, *Mind, Language and Society*, Basic Books, Mastermind, New York, p.136
- [17] John Searle, op.cit.p.90
- [18] Jacques Derrida, *La Voz y el Fenómeno*, Pre-Textos, Valencia, 1995, p. 85
- [19] Jacques Lacan, *Escritos I*, S XXI, Bs. As. 1980, p. 181

