

ACTORES Y AUTORES

Microsociología de la cultura
y la educación

Niklas Luhmann
Edgar Morin
Manuel Castells
Antonio Gramsci
Emilio Durkheim
Aristóteles
Stuart Hall

José Luis Estrada Rodríguez
Hilario Anguiano Luna
(Coordinadores)

ACTORES Y AUTORES

Microsociología de la cultura y la educación

ACTORES Y AUTORES
Microsociología de la cultura y la educación

COORDINADORES
JOSÉ LUIS ESTRADA RODRÍGUEZ
HILARIO ANGUIANO LUNA

Colección
Insumisos Latinoamericanos

elaleph.com

Luna, Hilario Anguiano

Actores y autores: microsociología de la cultura y la educación/ Hilario Anguiano Luna;
José Luis Estrada Rodríguez. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Elaleph.com,
2019.

176 p.; 21 x 15 cm. - (Insumisos latinoamericanos)

ISBN 978-987-3990-39-7

1. Sociología de la Educación. 2. Sociología de la Cultura. 3. Pensamiento Sociológico. I.
Estrada Rodríguez, José Luis II. Título
CDD 301

Queda rigurosamente prohibida, sin la autorización escrita de los titulares del copyright, bajo las sanciones establecidas por las leyes, la reproducción total o parcial de esta obra por cualquier medio o procedimiento, comprendidos la fotocopia y el tratamiento informático.

© 2019, los autores de los respectivos trabajos.

© 2019, Elaleph.com S.R.L.

contacto@elaleph.com
<http://www.elaleph.com>

Primera edición

Tiraje de 1.000 ejemplares.

Este libro ha sido editado en Buenos Aires, Argentina.

ISBN 978-987-3990-39-7

Hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Impreso en el mes de noviembre de 2019
en Dicodi S.R.L.
Carlos Tejedor 2815 - Munro,
Pcia. de Buenos Aires, Argentina.

Insumisos Latinoamericanos

Cuerpo Académico Internacional
e Interinstitucional

Director

Robinson Salazar Pérez

Comité editorial internacional

Raúl Delgado Wise, Dídimo Castillo Fernández,
Wileidys Artigas, Pedro Luis Sotolongo Codina, Guido Galafassi,
Leticia Salomón, Fabián Nievas, Atilio Borón, Marco Gandásegui,
Jennifer Fuenmayor Carroz, Sonia Winer, Gloria Caudillo,
Yamandú Acosta, Zulay Díaz, Waldemar Urquiza,
Sebastián Goinheinx, Oliver Klein, Rafael Paz Narvárez,
Hernán Fair, Raul Rodríguez Guillén, Gilberto Valdés Gutiérrez,
Gian Carlo Delgado, Paula Lenguita, Ma. Pilar García-Guadilla,
Roberto Follari, Alfredo Falero, Manuel Antonio Garretón,
José Luis Cisneros, Leonardo Rioja Peregrina, John Saxe-Fernández,
Carlos Fazio, Mariby Boscán, Ambrosio Velasco Gómez,
José Alfredo Zavaleta Betancourt, Julián Rebón, Jorge Lora Cam,
Pablo Casillas Herrera, Francisco Ávila-Fuenmayor,
Victor Ego Ducrot, Pablo Bonavena, Jorge Alonso Sánchez,
Juan Antonio Fernández Velázquez, Jaime Preciado Coronado,
Rafael Larés Puche, María Rosario Colina, Rudis Yilmar Flores
Hernández, Robinson Salazar Rua, Bernardo Pérez Salazar,
Martín G. Barrón Cruz, Claudia E. Valderrama Contreras,
Isidro H. Cisneros, Jorge Horbath.

Esta investigación fue evaluada por pares académicos y se privilegia con el aval de las universidades coeditoras.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Eduardo Abel Peñalosa Castro, Rector General

José Antonio de los Reyes Heredia, Secretario General

UNIDAD XOCHIMILCO

Fernando de León González, Rector

Claudia Mónica Salazar Villava, Secretaria

Dolly Espínola Frausto, Directora de la división de CSH

Alfonso León Pérez, Secretario académico

Carolina Terán Castillo, Jefa del Depto. de Relaciones Sociales

Miguel Ángel Hinojosa Carranza, Jefe de la Sección de Publicaciones

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

Dr. Alfredo Barrera Baca, Rector

M. En C. Janet Socorro Valero Vilchis, Secretaria de Rectoría

Dr. Carlos Eduardo Barrera Díaz, Secretario de Investigación y Estudios avanzados

Dr. Marco Aurelio Cienfuegos Terrón, Director de la Facultad de Ciencias de Ciencias Políticas y Sociales

ÍNDICE

Introducción	9
Capítulo I. Niklas Luhmann y la Teoría Sistémica en la sociedad <i>Hilario Anguiano Luna y José Luis Estrada Rodríguez</i>	15
Capítulo II. Ética y política planetarias: la <i>metahumanidad</i> en el pensamiento de Edgar Morin <i>Angélica Mendieta Ramírez y Braulio González Vidaña</i>	45
Capítulo III. Comunicación y poder: construyendo significados a través de la creación de metáforas desde Manuel Castells <i>María Guadalupe Méndez Cárdenas y Sergio Méndez Cárdenas</i>	65
Capítulo IV. Actualidad de Antonio Gramsci: Algunas consideraciones sobre su vida y obra <i>Alberto Padilla Arias</i>	87
Capítulo V. ¿Identidad o identidades en el siglo XXI? Un acercamiento a los postulados de Stuart Hall <i>Dulce A. Martínez Noriega</i>	111
Capítulo VI. El concepto de buen gobierno a través de la historia <i>José Antonio Rosique Cañas</i>	129
Capítulo VII. La reflexión contemporánea sobre los fundamentos del lazo social. Vigencia de la idea de solidaridad social en Durkheim <i>Vanessa Lizbeth Lara Carmona</i>	157
Autores	171

INTRODUCCIÓN

El campo del conocimiento humano es muy amplio porque vincula de manera directa todas las actividades que realizan los individuos en la sociedad. Se busca explicación a los fenómenos naturales en primer orden; pero también hallar respuesta a los problemas sociales. León Olivé (2000) filósofo de la ciencia, sostiene que no existe el conocimiento único y verdadero dentro de las ciencias sociales. El quehacer científico se construye a partir de las innovaciones, cambios y modificaciones en los hallazgos de las investigaciones; pero también en la discusión teórica de los autores que han problematizado antes. La línea del tiempo no puede ser lineal, debemos reconocer los antecedentes y por supuesto plantear una prospectiva del conocimiento en las ciencias sociales.

En ese sentido, este libro denominado: *Actores y autores. Microsociología de la cultura y la educación, tomo II*, plantea que la ciencia social es un empleo sistemático y crítico de investigación, compuesto por el pensamiento teórico y el pensamiento lógico-argumental para desarrollar un cuerpo de conocimiento sobre un objetivo definido (Taberner, 2005:17). Es por ello, que el trabajo que se presenta tiene un aporte sobre la obra de los teóricos clásicos de la sociología y abordan desde la microsociología el análisis de la sociedad y los sujetos; en las discusiones del Seminario Interinstitucional desarrollado durante septiembre de 2018 en la Ciudad de México, con los integrantes de los Cuerpos Académicos de las diversas universidades: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Universidad Autónoma de Tlaxcala, Universidad Autónoma del Estado de México, Universidad Autónoma Metropolitana y el Instituto Nacional de Ciencias Penales.

De esta manera, el documento final de las exposiciones tiene como objetivo introducir a los lectores en la obra de los clásicos de la sociología, definiéndolos de la siguiente forma: “Los clásicos son producto

de la investigación a los que se les concede ese rango privilegiado frente a las investigaciones contemporáneas del mismo campo. El concepto de rango privilegiado significa que los científicos contemporáneos dedicados a esta disciplina creen que, entendiendo dichas obras, pueden aprender de su campo de investigación, tanto como pueden aprender de sus propios actores actuales” (Alexander, 1190:23). Reunir a estos autores clásicos y contemporáneos permite establecer una comparación en torno a la construcción del conocimiento, la interpretación y apropiación de las ideas.

Es útil, participar en este tipo de diálogos para la construcción del conocimiento en las universidades públicas, por ello este grupo de investigación tiene como propuesta fomentar la discusión abierta de los autores clásicos y contemporáneos; así como gestionar el conocimiento. Esto último significa buscar, analizar, evaluar, distribuir, crear e innovar con respecto a las teorías existentes. Las explicaciones pueden ser muchas y los aportes también, porque hay diversas vías para conocer el mundo.

Además, el conocimiento dentro de las ciencias sociales está en constante cambio y adaptación. Recientemente, surgió un nuevo concepto: *Aporofobia*, que fue construido por la filósofa Adela Cortina (2017), que constituye un reto por comprender qué es lo que está sucediendo a nivel mundial, porque crece el número de pobres y existen marcadas diferencias. Con el concepto de *Aporofobia*, se logra acceder al estado de la discusión y análisis, para poder explicar qué es lo que está sucediendo. Así, miedo, rechazo o aversión a los pobres describe este concepto.

Este concepto va de la mano con los múltiples indicadores que se han dado a conocer, como el *Informe Mundial sobre las Ciencias Sociales* (UNESCO), publicado en 2016 que alerta sobre el incremento de las desigualdades sociales, que pone en entredicho el desarrollo económico y político de los países. Hay asimetrías que se siguen reproduciendo y por tanto, es preciso explicarla y analizarla desde diversos autores. Las asimetrías que se generan en la vida cotidiana tienen una explicación dentro de los modelos económicos y en la conceptualización de la realidad.

El diálogo entre los autores contribuye a una visión multidisciplinaria, es interesante porque reconstruye las amplias posibilidades de comprender un fenómeno social, una problemática o los conceptos que se vierten en la reflexión. Proponer una agenda transversal fue uno de los objetivos que plantea esta compilación de autores. En el primer capítulo: *Niklas*

Luhmann y la teoría sistémica en la sociedad, describe la importancia de los estudios sistémicos. Luhmann tiene un amplio reconocimiento sobre los estudios que hace de la complejidad, que se unen al apartado de Edgar Morin, quien también realiza la intervención social a partir de este análisis.

En el segundo capítulo, el tema de la complejidad de la ciencia está presente en la discusión que nos remite al análisis de las variables cuantitativas y cualitativas como elementos de comprensión. Con el título: *Ética y política planetarias: la metahumanidad en el pensamiento de Edgar Morin*, se retoma la abstracción retórica para emprender la dimensionalidad del sujeto ante los problemas sociales. Los autores: Angélica Mendieta Ramírez y Braulio González Vidaña, describen la conciencia y la comunicación como dos elementos que se unen y bajo los cuales subyace la información y construcción de la realidad.

Posteriormente en el capítulo tercero, María Guadalupe Méndez Cárdenas y Sergio Méndez Cárdenas, describen la importancia de la comunicación en torno a la influencia que ejerce hacia la sociedad. Con el título: “Comunicación y poder: construyendo significados a través de la creación de metáforas desde Manuel Castells”, explica cuales son las variables de análisis para la comprensión de su obra. Desde un esquema teórico, resignifica los estudios en comunicación para promover su influencia en la sociedad, desde los múltiples canales de información.

Asimismo, en el capítulo cuarto, Alberto Padilla Arias en su texto: “Actualidad de Antonio Gramsci. Algunas consideraciones sobre su vida y obra”, relata la manera en la cual pueden utilizarse las categorías de análisis en la descripción de la sociedad civil, el papel del Estado y el terreno de la política en torno al poder. Gramsci tiene un amplio lenguaje descriptivo y analítico para explicar las grandes revoluciones, así como las organizaciones sociales que prevalecen ahora en las redes sociales. En tanto, en el capítulo quinto, Dulce Martínez Noriega en su trabajo: “¿Identidad o identidades en el Siglo XXI?, un acercamiento a los postulados de Stuart Hall”, uno de los autores más reconocidos de los estudios culturales.

En este capítulo, Dulce Martínez reconoce la importancia de Stuart Hall en la construcción del objeto de estudio, dentro de la sociología y la organización de los estereotipos. Su explicación es teórica, pero con evidencias empíricas. En el capítulo sexto, José Antonio Rosique Cañas en su trabajo: “El concepto de buen gobierno a través de la historia”, aborda

al científico y filósofo de la antigua Grecia: Aristóteles. Este autor es considerado el padre del razonamiento lógico, incluyendo sus estudios sobre la moralidad y ética; donde explica ampliamente la necesidad de que los gobernantes sean virtuosos y consideren la comunicación asertiva hacia los gobernados. Además, planteó al método científico como la consideración más importante para el desarrollo del conocimiento de las cosas y su comprensión.

Por último, en el capítulo VII, Vanessa Lara Carmona, expone: “La reflexión contemporánea sobre los fundamentos del lazo social. Vigencia de la idea de solidaridad social en Durkheim”. En este trabajo, describe cómo la organización social es fundamental para garantizar la cohesión, comprensión e integración entre los individuos. La conciencia colectiva y social, produce un estado eficiente de organización política y también mueve a la convivencia armónica. Desde la ciencia política y la sociología, los aportes de Durkheim son fundamentales para obtener una sociedad mas justa.

En ese sentido, la recopilación del pensamiento y las ideas de los autores anteriormente expuestos, tienen un hilo conductor: conocer el avance del conocimiento de las ciencias sociales y encontrar un esquema explicativo a los múltiples fenómenos que tenemos ante nuestros ojos. Es un hecho que la sociedad, los sistemas políticos y la democracia como conceptos se están transformando, existe un performance de la realidad cotidiana que es preciso discutir, analizar y proveer. Pero también existen otras preocupaciones, como establecer una línea transversal y multidisciplinaria en los estudios, donde no se realice una fragmentación del conocimiento o división entre las ciencias sociales y las ciencias exactas.

Es muy ilustrativa la investigación que realizó Loaeza y Mayer (2015), sobre la forma en al cual se están perfilando las investigaciones. Estas académicas encontraron que las investigaciones en el plano cualitativo han sido relegadas, por la búsqueda de números y fuentes cuantitativas. Sin embargo, la formación cualitativa es imprescindible para forjar una conciencia crítica del mundo en que se vive. “Lamentablemente, parecería que las humanidades y las ciencias sociales tienen que ser defendidas para que se reconozca su valor, para evitar que desaparezcan o que sean vistas como conocimiento de segunda categoría” (Loaeza y Mayer, 2015:14).

Por tanto, este producto de investigación donde confluyen distintos académicos de las ciencias sociales y humanidades construye el escenario idóneo para la discusión teórica y permite a los interesados en la discusión teórica, conocer las aportaciones de los autores más importantes. En este diálogo de autores, consideramos que enriquecerá a los posibles lectores, conocer los aportes a la ciencia dentro de este importante campo del conocimiento.

José Luis Estrada Rodríguez
Hilario Anguiano Luna

Referencias bibliográficas

- Alexander, Jeffrey C (1990). *La centralidad de los clásicos*. En Giddens, Anthony, Jonathan Turner, *La teoría social hoy*, Alianza Editorial,
- Cortina, Adela (2017), *Aporofobia. El rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*, editorial Paidós, Madrid, España.
- Loeza, Soledad y Alicia Mayer (2015), *Hacia dónde va la ciencia en México. Humanidades y Ciencias Sociales*, Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, Académica Mexicana de Ciencias, México.
- Olivé León (2000), *El bien, el mal y la razón: facetas de las ciencias y la tecnología*, editorial Paidós, Universidad Nacional Autónoma de México.
- Taberner, J. (2005). *Sociología y Educación. El sistema educativo en sociedades modernas. Funciones, cambios y conflictos*. España: Editorial Tecnos.
- UNESCO (Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura) (2016), *Informe mundial sobre las ciencias sociales*, UNESCO, Nueva York, EUA.

CAPÍTULO I

NIKLAS LUHMANN

Y LA TEORÍA SISTÉMICA EN LA SOCIEDAD

Hilario Anguiano Luna
José Luis Estrada Rodríguez

Introducción

Dentro de la sociología, el estudio de la sociedad promueve el desarrollo de metodologías que permitan comprender los fenómenos sociales. En ese sentido, Niklas Luhmann presenta una ambiciosa propuesta. Para Luhmann, los sistemas –como una construcción teórico-conceptual para comprender la realidad– “son el resultado de un proceso selectivo de la multiplicidad de posibilidades, hechos y circunstancias que se presentan en la realidad” (Luhmann, 1991: 28).

En el desarrollo de sus planteamientos, Luhmann sostiene que existe una amplia complejidad social en los procesos de interacción que surgen entre las personas. Por ello, plantea realizar el análisis desde la teoría social y desde la teoría sistémica. De igual forma, este autor establece en torno a las organizaciones que son una unidad compleja y social, con elementos que la componen y que le dan identidad, constituida para, por y con el entorno, comprendida y estudiada como fenómeno económico emergente y como sistema abierto con clausura. De allí se desprende su identidad, dinámica y posibilidad de cambio (Velázquez, 2007: 113).

Asimismo, las organizaciones cumplen con la función de establecer comunicación entre los subsistemas, entre las partes que componen el macrosistema y sobre el que se requiere reformular el concepto de la organi-

zación burocrática no sólo por la jerarquía y orden que guarda dentro de la administración pública municipal, sino, además, y en importante medida, por ser el mecanismo de interacción entre los distintos componentes. Las decisiones de cada organización impelen a otras organizaciones y otros sistemas.

Luhmann distingue a las organizaciones como formales e informales. La organización informal puede apoyar los fines de la organización formal o contraponerse a ello se debe que cuando escribe sobre Sociología y cuestiones jurídicas resultan muy buenos sus textos. Aunque Luhmann no era en principio especialista en Sociología, el equipo que le auxilió y las referencias que utilizó son garantía de un enorme trabajo.

Una de sus obras iniciales fue publicada en 1984, misma que pudiese calificarse como su obra central, *Sistemas sociales, lineamientos para una teoría general* (1991), libro que a muchos lectores se les antoja muy confuso, pero no hay que olvidar que la edición para México se trata de una traducción, y que además de la forma en que fue escrito, requiere de mucho análisis. Los libros publicados posteriormente a éste son un intento por aplicar la *teoría general de la sociedad* a los distintos sistemas sociales: el sistema de la economía, el sistema de la ciencia, el sistema del derecho, del arte, de la religión, de la educación. Así él propone utilizar su propuesta teórica haciendo observaciones y enfocando a los objetos como si fuesen sistemas.

Luhmann distingue a las organizaciones como formales e informales. “La organización informal puede apoyar los fines de la organización formal o contraponerse a ellos; puede motivar a los miembros al rendimiento o empujarlos a abstenerse, según lo que el grupo considere correcto e imponga a los individuos. La organización informal puede adaptar las transformaciones de la organización a las condiciones locales u oponerse a ellas y hacerlas fracasar”.

En el presente artículo, se revisan algunos elementos de la teoría propuesta por Niklas Luhmann. Es importante saber quién es él, así como las razones por las que este autor, de poco más de unos treinta libros, ha propuesto una teoría de la sociedad con base en la teoría de sistemas. Es en una de sus obras donde propone sus lineamientos con la finalidad de generar una teoría (Luhmann, 1984); en ella se desglosan los antecedentes y los supuestos que Luhmann utilizó. También se hace una síntesis de aquellos supuestos que fueron revelados en los cursos y charlas de Raffaele De Giorgi en 1998, en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, en

un posgrado de la UNAM, de tal manera que se han considerado además como fuentes de primera mano. Finalmente, se seleccionan y discuten algunas de las principales categorías que él propuso, para concluir con las reflexiones en torno a varios de sus trabajos sobre el tema de la educación y la pedagogía.

Niklas Luhmann es uno de los autores más prolíficos e importantes del siglo XXI. Describir su extensa obra es un reto para sus seguidores porque su visión sociológica abarcó casi todos los temas desde la perspectiva holística y crítica. Es un autor relevante por las aportaciones teóricas que ha realizado en el campo de las Ciencias Sociales, no sólo en la Sociología. Muchos investigadores han publicado una buena cantidad de artículos sobre el tema, varios de ellos a favor, pero otros en contra. Gran parte de estos autores sólo han leído algunos de sus libros y han tratado de utilizarlos como referente teórico; sin embargo, en sus escritos no abordan el tema de que Luhmann no es el único un autor y se refieren solo a él. Más bien, y así lo hemos comprendido, la teoría propuesta por Luhmann debe reflexionarse como el trabajo de un equipo de investigación. Bastaría con revisar *La sociología del riesgo*, cuya escuela fue fundada en Italia, teniendo como director a Raffaele De Giorgi.

Si algo se pudiese decir del origen de Niklas Luhmann es que nació en Lüneburg en 1927. Estudió derecho en la Universidad de Freiburg (1946-1953) y durante los años 1956 a 1962 trabajó como funcionario de la administración pública (Luhmann, 1996). Sus aportaciones a la sociología iniciaron a partir de un curso que tomó durante el periodo 1960-1961, resultado de una beca para ir a Estados Unidos a la Universidad de Harvard. Ahí conoció y estudió con Talcott Parsons. Posteriormente regresó a Alemania y fue contratado en la Universidad de Münster. Finalmente, en 1968, ocupó la cátedra de Sociología de la Universidad de Bielefeld.

Luhmann fue el primer profesor contratado por dicha universidad en Alemania. También es sabido que estudió como primera carrera Derecho; fue variando y se inclinó por la Sociología por cuestiones ideológicas. En Alemania trabajó en una especie de corte de justicia; preparaba casos jurídicos que posteriormente los ministros discutían y resolvían, por lo que se desarrolló en principio en el ámbito jurídico.

Los antecedentes

La principal preocupación en la obra de Luhmann, sin duda, es *La teoría de la sociedad como sistema*. La resuelve elaborando un trabajo detallado de investigación durante décadas, y como resultado obtiene una propuesta de teoría, un andamiaje que se planteó construir en un lapso de treinta años. Esta construcción se sustenta a su vez en otras teorías; no obstante, para comprender su teoría habrá que revisar esos antecedentes. Para al menos entender sus ideas, hay que relacionar sus propuestas teóricas con base en las teorías propuestas por otros científicos sociales, observando que no todos son de formación social, sino que provienen de otros campos u otras disciplinas. Es necesario para ello remitirnos a los principales autores que él revisó.

Norbert Wiener (1894-1964). Matemático que realizó su obra principal en el área de la teoría de la comunicación, proyectándola hacia el desarrollo cibernético, a los estudios del control y de la comunicación en seres vivos, animales y máquinas. En sus trabajos también se fijan los principios y las bases de lo que actualmente se denomina la inteligencia artificial, de la investigación basada en los procesos del pensamiento humano.

Gregory Bateson (1904-1980). Es considerado como uno de los más elocuentes científicos de su tiempo, con un lenguaje poético en sus construcciones y aportaciones en este terreno, y como un filósofo de la Biología. Nació en Inglaterra y fue educado en Cambridge. Tempranamente se encaminó a los trabajos sobre Antropología en torno a las formas y patrones de comunicación en Nueva Guinea y Bali. Asimismo, hizo investigaciones en psiquiatría y esquizofrenia, y trabajó también con delfines, pero su principal contribución es en la formulación de los principios y formulación de la cibernética y sus contribuciones a la teoría de los sistemas y a la teoría de la comunicación en el terreno social y de las Ciencias Naturales.

George Spencer Brown. *Las leyes de la forma* (*Laws of Form*, 1969) propone una completa y consistente lógica basada en la “distinción” o la diferenciación, la Lógica de la diferencia, en la cual Varela y Maturana identificarán como el elemento básico del acto cognitivo.

Humberto Maturana. Nació en Chile en 1928. Es biólogo Ph.D. Harvard (1958). Estudió Medicina (U. de Chile) y luego Biología en Inglaterra y EU. Reconoce como sus maestros a Gustavo Hoecker en Chile y a J. Z. Young en Inglaterra, e indiscutiblemente se encuentra dentro del área de

pensadores que ha influenciado G. Bateson. Sus trabajos iniciales los desarrolla estrechamente ligados con Francisco Varela G., con quien publicó en conjunto el notable ensayo *De máquinas y seres vivos* (Editorial Universitaria, 1972, Santiago de Chile) y luego su obra considerada como la de más importancia, *El árbol del conocimiento* (Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1984).

Francisco Varela. Inicialmente, este científico adquirió renombre y reconocimiento internacional en los años setenta, como un colega y participante del equipo del científico chileno Humberto Maturana. Junto con él, es cocreador del concepto de *autopoiesis*, aunque se sabe que ese concepto ya se había utilizado en la filosofía griega.

Jürgen Habermas. Es considerado como el pensador más influyente de toda Alemania para la década 1970-1980. Como filósofo y sociólogo, ha articulado y elaborado, así como creado, una extraordinaria cantidad de trabajos especializados en ciencias sociales, teoría social y también en la historia de las ideas. Su propuesta es provocativa, lo podemos ver en sus teorías del conocimiento y del interés del hombre. Sus marcos son los tradicionales del pensamiento alemán, desde Kant a Marx, lo cual lo ha relacionado estrechamente con la escuela de Frankfurt de las teorías críticas, mismas que fueron pioneras en el estudio de las relaciones de las ideas desde Marx a Freud.

Talcott Parsons. Es creador de la Teoría de la acción social y guía de Niklas Luhmann, quien tomó elementos de dicha teoría y de la Teoría de sistemas; esto fue en la Universidad de Harvard. Parsons, a su vez, las había tomado de otros autores como Ludwig von Bertalanffy, por ejemplo. Luhmann basa en él gran parte de su construcción y su compleja teoría, la que aprendió durante una estancia en Estados Unidos, donde Parsons fue su profesor.

El resultado de sus estudios es una obra titulada *Sistemas sociales*, que en principio es una publicación en la que intenta divulgar su planteamiento teórico. Este libro da sustento y es origen de la teoría, además de la base para comprender el resto de sus obras en las que trata de aplicar una super-teoría. Posterior a esta obra, sus publicaciones se incrementaron a un ritmo vertiginoso. Su forma de trabajo merece ser comentada porque ayuda a entender sus publicaciones. En principio, Luhmann era un lector incansable, lo que leía era para construir su propia teoría desde su particular punto de vista. No le interesaba lo que decía un autor por sí mismo, más

bien su enfoque era cómo poder utilizar lo que otros decían o investigaban para su propuesta teórica. Para ello utilizó un sistema de trabajo con base en un fichero en el que iba anotando ideas que se le ocurrían al leer a otros autores, o citas de éstos. A cada ficha le otorgaba un número de clasificación que le permitía relacionarlas entre ellas. Después, de acuerdo con su fichero, escribir un libro le resultaba más fácil.

Algunas categorías y supuestos teóricos de la teoría de la sociedad

La complejidad es uno de los supuestos del análisis descrito por Luhmann en el que afirma que ésta puede ser aislada siempre que sea visible una operación simple, para después observar cómo se multiplica a sí misma de manera funcional, creando sistemas cada vez más complejos. Generalmente, los sistemas buscan su sobrevivencia respecto a otros, realizando operaciones fundamentales que se pueden observar desde adentro. Por ejemplo, una operación simple sería aquel acto de comunicar hecho por dos sujetos: uno de ellos recibe información, es el receptor, y el otro genera información, es el emisor; después, el que recibe información genera un acto de comunicar a otro sujeto, y así la operación simple se reproduce muchas veces, generando de esta manera una operación compleja (un efecto multiplicativo), lo que estaría ejemplificado por aquel proceso de comunicación en un conglomerado, donde la operación simple de comunicación se realiza muchas veces.

Lo anterior, sin duda, es un principio de lo que pudiera ser uno de los elementos que generan sociedad. La operación básica que genera esa sociedad es precisamente la que tiene la característica de la generación de complejidad. Y no es que exista una clasificación de la complejidad en alta media o baja, pues el término complejidad ya describe en sí mismo un elemento que requiere de la construcción de teoría, lo que aquí intentamos decir por alta complejidad es el resultado de una interacción entre sistemas que generan otros sistemas.

Por lo que hemos visto, cuando analizamos la complejidad nos referimos en principio al conjunto de operaciones simples que pueden ser observadas sin problema alguno. Puede ser una operación que se hace extensiva a un conjunto de operaciones (posteriormente pasan a formar sistemas de operaciones fundamentales), donde lo primero que tenemos

que puntualizar es que esta propuesta tiene dos perspectivas. Un problema simple lo observamos de la manera en que lo explica Luhmann, por la diferencia que implica, lo cual divide al problema en dos partes: un objeto por un lado y el resto del mundo por el otro. Ambas partes se influyen mutuamente a través de una frontera real o imaginaria que los diferencia; esa diferencia es lo que Luhmann denomina sistema y entorno.

En este andamiaje teórico encontramos que existe un punto de partida que consiste en una operación sencilla entre dos partes, y la operación básica es la distinción. Si esto se replica muchas veces, se genera una totalidad que en muchas ocasiones resulta inconmensurable; el resultado es que se forma un sistema con lo que denominamos complejidad. Ello implica que observar las observaciones presupone la construcción y formación de nuevos conceptos; es un proceso circular. En otras palabras, una interpretación de esta magnitud requiere que cada observador debe emplear una operación fundamental, es la distinción y, por tanto, la diferenciación. El observador no puede describir y presuponer otros juicios que estén fuera de su entorno, o bien, otros juicios que él no quiera o desee observar. “El nombre de Luhmann ha quedado asociado a la idea de que las sociedades modernas se caracterizan por un aumento creciente de complejidad” (Varela, 1992).

La diferencia es otro supuesto. Es un concepto retomado por Luhmann, pero no a la manera simple, pues se basó en la teoría de George Spencer Brown, en su obra fundamental *Las leyes de la forma*, lo que implica un proceso de producción de sentido que exige operaciones marcadas por un tiempo que es siempre en presente, porque el futuro llega a ser presente y el presente inmediatamente se transforma en pasado. Las operaciones serían ya sea para reivindicar una de las partes esenciales que distinguen a una acción de otra, o bien para asignar sentido. En otras palabras, la operación de diferenciación que nace de observar puede comprenderse como un proceso de distinción entre A y B; ello presupone que la diferencia A/B está dada en un sentido de doble linealidad: A sólo existe si existe B y viceversa.

Lo anterior explica que una parte es simultáneamente parte de la otra, y por tal razón es imposible que un observador pueda ver la unidad de la diferencia, puesto que está haciendo uso de ella misma. Dicho de manera sintética, el observador no se puede observar a sí mismo. La operación de diferenciar es esa separación inicial que realiza todo sistema; ésta se constituye en otro de los principios fundamentales de la teoría propuesta

por N. Luhmann, catalogada por el propio autor como operación básica para la teoría de la sociedad. Dado que ésta es el referente obligado para ofrecer la posibilidad de una selección, o simplemente de una operación fundamental que es la que auxilia en realizar las distinciones, es necesario expresarla y es un problema básico al hacerse una pregunta inicial de la que surgirá una primera aproximación.

Estos principios cobran importancia porque el sistema siempre opera observando, indicando y diferenciando, lo cual presupone un problema que se trata de forma individual. Esto se refiere en principio a una operación que realiza la conciencia. Si esto es así, entonces, ¿cómo saber exactamente lo que nosotros somos, representamos o indicamos frente al otro? Si esta pregunta la llevamos a nivel personal, diríamos que es imposible saberlo, nunca podemos saber o conocer con certeza lo que el otro piensa (realmente) de nosotros en ese mismo instante. En teoría de sistemas, nunca podemos saber lo que otros están pensando de nosotros; quizá no estén pensando nada, pero es casi imposible que no sea así, porque es posible que alguno esté pensando en salir del lugar y otros posiblemente estarían pensando en tomar un alimento. No es posible saberlo porque es un principio que afirma que un sistema oculta su realidad para poder sobrevivir y además se diferencia constantemente.

Emitir juicios implica emitir palabras. Como en la política, se puede afirmar que un país busca la paz del mundo; sin embargo, cuando hacemos observaciones, encontramos que está declarando la guerra continuamente a otros países, luego entonces, ese país que hace la guerra busca la paz o simplemente oculta sus verdaderas intenciones, lo que realmente quiere es apropiarse de los recursos de otros países. Aparentemente es algo sencillo, parece un juego de palabras, pero de pronto se hace complejo cuando lo pensamos para definir qué es la sociedad y qué nos hace sociedad, sobre todo cuando estamos en este momento en un espacio determinado o, más aún, cuando muchos de nosotros estamos en la Ciudad de México o en un ente imaginario denominado Estados Unidos Mexicanos, o simplemente sentados unos frente a otros. Pero lo que en realidad observamos es sólo una parte externa, nuestra materia aquí, frente a frente, pero no podemos decir que exista una simultaneidad de nuestras conciencias, de lo que percibimos, simplemente porque cada uno de nosotros construye sus propios elementos de referencia en función de su propio entorno.

Pongamos otro ejemplo. Cuando yo digo la palabra amor, para unos esto puede significar una relación para toda la vida, pero para otros podrá significar algo que dura sólo unas horas, de forma tal que si yo hago en este momento un obsequio a una dama y le expreso la palabra amor, no necesariamente tiene que significar lo mismo para mí que para ella; e incluso para ella puede ser interpretada como la peor de las ofensas, dependiendo de la construcción que cada uno de nosotros hayamos hecho de nuestro propio sistema de valores; es decir, siempre partiendo de las distinciones basadas en nuestro propio sistema de valores morales.

Es importante notar que, previo a diferenciar, está la observación (distinguir/indicar), que es precisamente la primera diferenciación y que únicamente puede ser distinguida si se hace otra observación. Pero si se requiere cada vez de hacer una observación, se llega a un punto en el cual esa observación la tiene que hacer alguien externo que observe (distinga/indique) las observaciones mediante una observación suprema. Estaríamos hablando de una figura omnipotente capaz de hacer una distinción de ese nivel. Por ello, N. Luhmann habla de un ser como lo sería Dios, no haciendo referencia a religión alguna sino a la capacidad de distinción de una observación de este nivel, que no habría la capacidad del hombre para poder hacerla, hacer una distinción de otra distinción mediante una distinción misma. En toda observación encontramos “un observador de segundo orden, que es un tipo de observador externo, orientado a la observación de observadores y a sus respectivas observaciones. Desde su posición, no sólo puede observar lo que sus observados indican y describen –el qué observan–, sino también captar los esquemas de diferencias con que marcan tales observaciones y trazan sus distinciones –el cómo observan–.

Como podemos observar, este ejemplo nos ilustra lo que sucede en la ciencia, la cual, al igual que nuestras acciones de interpretación, siempre se mueve en un círculo cerrado. La ciencia no busca siempre hacer la distinción entre dos valores codificados, por ello es por lo que siempre escuchamos frases tan falsas cuando las analizamos, como “la verdad nos hará libres”, “el amor es la única respuesta para la salvación”, “la educación es el único camino para alcanzar la libertad”, “la ciencia siempre busca la verdad”, etc. Todas las expresiones anteriores no son otra cosa que juicios. En sistemas resultan ser una falsedad, sobre todo cuando ya hemos explicado que la ciencia como sistema es siempre cerrado hacia adentro y que

opera siempre a través de una simple distinción V/F (verdadero/falso). ¿Acaso en el nombre de Dios, en el nombre del progreso y en el nombre de la democracia no se ha matado a muchos hombres porque se pensó que estaban equivocados, aun cuando sus observaciones eran diferentes al del resto de los demás?

La comunicación es otro de los principios propuestos y utilizados por Luhmann en donde se busca la operación fundamental que pueda expresar la base de toda la sociedad. La operación fundamental se encuentra, según nuestro autor, en *la comunicación*. Posteriormente refinaría su propuesta y la haría extensiva a sistemas que se comunican; es en esa comunicación que se crea sociedad, así como en la simultaneidad, pues la afirmación, a diferencia de otros autores en los que se incluye al hombre como elemento central de sus propuestas teóricas. A este respecto, Luhmann se preguntaba si eso era posible, si efectivamente los hombres son sociedad, porque finalmente no se buscan sólo aspectos humanos; y si los hombres son sociedad, entonces qué parte de ellos es efectivamente la sociedad, ¿acaso son sociedad cuando se juntan? Luhmann sostiene que no podemos analizar a la sociedad, pero sí lo podemos hacer sólo con su comunicación. Finalmente, establece que es el aspecto comunicación y la simultaneidad que se da a través de la conciencia lo que aporta como elemento de la construcción social.

La circularidad es una propiedad de los sistemas cuando se homorreferencian. Si esto lo pensamos y reflexionamos sobre nosotros mismos, nos estaríamos refiriendo a formas estructurales de la manera en que pensamos. Ejemplo de ello es la reflexión que tiene una trayectoria circular. La situación en este punto es que el proceso de reflexión forma parte del sistema que reflexiona, de tal manera que cuando se intenta aislar al sistema, tiene que buscarse a sí mismo. Se transforma en un proceso iterativo porque como sistema se debe reflexionar sobre la manera en que se reflexiona, lo que a su vez llevará a una siguiente etapa que sería la reflexión acerca de la reflexión, y este proceso entonces no tendría fin. Luhmann trata de explicar esta construcción desde la homorreferencialidad, en donde él afirma dos sistemas, como si fuesen dos personas que dialogan y se afirman mutuamente: “yo acepto lo que tú propones si tú aceptas lo que yo propongo”, entonces forma una unidad que es la manera más simple suponiéndose mutuamente.

De Giorgi lo hace de una manera más clara cuando nos habla de las ciencias. Sin duda, una manera de interpretar lo que el primer autor afirma, queda claro si proponemos que “la ciencia produce ciencia”. Es claro que la ciencia no podría producir, como principio fundamental, otra cosa si así lo pensamos, entonces una forma de entender la violencia en un país como México sería preguntando sobre este tema a los que la generan. Parece simple, pero muchos de los acontecimientos suceden y se pueden explicar de esta manera. Nadie podría enseñar a otro como debiera si antes no se ha transformado en maestro. Nos podemos explicar, entonces, que para resolver problemas de la investigación científica sería necesario primero ser investigador. En la práctica, vemos cómo muchos de los sistemas tienen su reflejo en la sociedad, en formatos diversos; pero no en lo que verdaderamente debería tener su aplicación para solucionar un problema, en los actores y en la construcción social a la que pertenecemos. Así, nos preguntamos: ¿un político puede ser un secretario de educación?, La teoría de sistemas pudiera decir que no, porque un político podrá tomar decisiones políticas, más no resolver los problemas de la educación. ¿O acaso puede haber educación sin maestros, o sin padres de familia? Los problemas de violencia se resuelven con decisiones que autoimpliquen a la misma violencia.

La teoría de sistemas en Luhmann no ha sido labor individual

Cuando se habla de Luhmann es necesario abordar las investigaciones que ha realizado en coautoría con otros investigadores. Uno de los principales ha sido el italiano Raffaele De Giorgi, a quien podemos recurrir para tratar de comprender *la teoría social* propuesta y firmada por Luhmann, porque él trabajó en la teoría junto a Luhmann durante poco más de 20 años. Fue durante un seminario de dos años en 1998 cuando De Giorgi estuvo en México, en la Facultad de Ciencias Políticas Sociales de la UNAM. A partir de entonces, De Giorgi se ha dedicado a hacer un trabajo de divulgación a nivel mundial; particularmente, ha estado varias ocasiones en México y también en Brasil.

Hemos sido afortunados porque logramos ingresar al seminario impartido en el Posgrado. El tema fue “Teoría Social de Niklas Luhmann”. La asistencia fue en principio con un grupo de aproximadamente 25 in-

tegrantes. El idioma en el que se impartió fue el italiano. Con el paso del tiempo, la participación se redujo a unos 12 integrantes; algunos llegaban del Estado de México, otros de Querétaro y Puebla, y éramos dos integrantes de la UAM Xochimilco, el doctor José Luis Cisneros e Hilario Anguiano. Asistimos con la idea de comprender y después utilizar la propuesta teórica en estudios del fenómeno de la violencia en México, la discapacidad como una minoría étnica excluida y también en los estudios de evaluación educativa.

Encontramos que muchos de los constructos que nos refería De Giorgi –trabajados con “el maestro” Luhmann– fácilmente se aplicaban a los estudios que realizábamos aquellos años. Un claro ejemplo es el de “la circularidad de la evaluación”, o simplemente el uso del “sistema social”; otros constructos más que nos resta por trabajar son, entre otros, la homorreferencialidad vs. heterorreferencialidad, autopoiesis, diferenciación funcional, clausura operacional, etc. Hay que decir que muchas de estas construcciones teóricas provienen del campo de la Filosofía y ya han sido tratadas en ese campo, mas no en la Sociología, como lo han hecho Luhmann y De Giorgi.

Comprender la *teoría de los sistemas sociales* con sólo los libros publicados y traducidos al español resulta incompleto, complicado y en diversas ocasiones erróneo, en particular por las formas de trabajo de Luhmann. De Giorgi comentaba que la teoría puede no resultar sencilla de entender, pero que ésta sí se puede utilizar incluso en la investigación empírica; no obstante, antes de ello hay que analizarla, comprender su andamiaje y entender que está integrada y anclada en varias disciplinas más, así como en propuestas teóricas, lo que dio como resultado un andamiaje o *propuesta teórica* aplicable al estudio de lo social y en general de la sociedad.

Para muchos autores se trata de una *superteoría*; para otros, es una *meta-teoría*, mientras que para algunos más son conceptos. Pero lamentablemente quienes no lo han estudiado o comprendido afirman que esa propuesta *no sirve para nada*. Efectivamente, encontramos lo que podríamos llamar detractores, pero como en todo, a pesar de las críticas negativas, la propuesta teórica de Luhmann ha seguido avanzando; será un camino complejo como él mismo lo reconoce. Raffaele De Giorgi afirmaba al respecto: “bueno, pero primero habría que hacer investigación y probar la propuesta del maestro Luhmann. No se puede descalificar lo que aún no se conoce y mucho menos se ha puesto a prueba”. Vale la pena discutir

el hecho de que Luhmann no propone una teoría sólo aplicable Derecho, más bien, su perspectiva es la forma en que se ve desde una perspectiva sociológica el Derecho, y lo mismo hace con el arte y con la educación. Es una perspectiva desde la Sociología y hay que tener en cuenta cuando se hace una lectura de este autor. Su perspectiva es desde la Sociología.

Lo primordial en la teoría de Luhmann es hacer una *teoría de la sociedad*, eso es lo fundamental, de donde se derivarán sus posteriores obras, aunque Luhmann no es el único creador de teoría, pues a su vez estaban Habermas, Parsons o Bourdieu. Para ese tiempo, había una necesidad de *teoría de la sociedad moderna*. El tema fundamental es que para los noventa no se había considerado una teoría de la sociedad moderna, sobre todo a partir de Adorno, un problema que surgiría después de la Segunda Guerra Mundial. No podemos tener una teoría o un modelo teórico que dé cuenta de la forma en que se mueve la sociedad moderna, lo que hacían también Giddens o Habermas, quienes para ese tiempo no llegaban a los cuarenta años. También eran considerables para entonces los trabajos de Parsons, el teórico más fuerte de la Sociología y quien ya era un investigador asentado en la Universidad de Harvard. Luhmann y Habermas pasaron un tiempo, alrededor de un año de estancia con él, es por ello por lo que en sus estructuras consideraron sólo algunas de sus propuestas.

Posteriormente, Habermas y Luhmann seguirían cada uno su propia trayectoria, pero hubo algunas interacciones entre ellos, y de ahí surgió la inquietud de una teoría de la sociedad moderna. Una de las reuniones entre ambos es el llamado *debate de Bielefeld*.

Implicaciones de la teoría de sistemas sociales en el riesgo y otras

La sociología del riesgo es una de las primeras aplicaciones discutidas por Luhmann. En sus primeras aproximaciones, encontramos la sociología para el análisis del riesgo (Luhmann, 1996), un concepto que se debe tomar en cuenta en sus artículos; es, sobre todo, discutido desde hace tiempo en campos como la Economía, y generalmente aplica modelos y estadísticas; tiene la finalidad de conocer la forma en la que un sistema pudiese ser afectado al tomar decisiones arriesgadas, y de esa manera se realizan cálculos. Pero en Ciencias Sociales tales cálculos difícilmente podrían generar consensos en una sociedad determinada.

Las Ciencias Sociales tienen su propio abordaje para la problemática del riesgo. Particularmente, son antropólogos o politólogos los que afirman que no se trata de un problema individual sino fundamentalmente social. La conducta individual es la que se adecua o que debe considerar las expectativas socialmente aceptadas y mantenidas por el grupo de referencia. Al ser operaciones sociales, aun sabiendo que existe un riesgo, que sí es subestimado socialmente, lo que ocurre es que, o se subestima o se sobrevalora el control que se pudiese tener en relación con el futuro. Se va de una valoración de lo individual a lo social, pasando por un cúmulo de comunicaciones.

Acerca de la circularidad en el método. Cuando se habla de sistemas circulares, la gran ventaja de éstos es que al ser circulares podemos iniciar en cualquier punto y siempre llegaremos a las mismas conclusiones; precisamente por ser circulares, ocurre que desde donde partamos llegaremos al mismo punto. Con ello, podemos afirmar que cualquier conclusión es siempre otro comienzo. Así encontramos que hay siempre otras expectativas de encuentro de los mismos seres en otros lugares y en otras condiciones. Al estar en un lugar, queda siempre la posibilidad de encontrarnos nuevamente en distintas condiciones y distintos lugares, es circular; las conclusiones son en general nuevos comienzos que se pueden considerar como el principio de nuevas variaciones.

En sistemas siempre el primer encuentro se puede considerar como la iniciación de un sistema. Se llega a una conclusión que también es una apertura o un inicio. Podemos preguntarnos qué entender por sociedad. Es un término que se puede utilizar y encontrarle diferentes sentidos. Se ha aplicado de formas muy diversas.

Conocimiento de la sociedad. Podemos preguntarnos por ciencia, por conocimiento, por conocimiento de la sociedad, y podemos analizar los diferentes sentidos que nos encontremos de estos temas. Al considerar la ciencia, seguramente nos encontraremos que son diferentes formas de conocer. En la ciencia (como posibilidades de conocer) nos encontramos que existen diferentes teorías de conocimiento cuando las examinamos. Encontramos también que en esas formas de conocer subyace una estructura bipolar que obedece a una distinción entre sujeto y objeto. Sobre ellos, hay diferentes construcciones en particular, diferentes teorías en torno a los objetos. Se hace una operación de distinción entre sujetos y objetos. Lo que estudiamos son una variedad de teorías sobre el objeto, lo que genera una gran confusión porque después es que existen distintos conceptos ya

estabilizados duros que son continuamente utilizados y que se reproducen, lo que da cuenta de la confusión que pueden producir.

Con la reproducción de los conocimientos, lo que encontramos es una conciencia de la necesidad de nuevos inicios, un nuevo inicio de la teoría, de la observación, de la representación, lo que podemos considerar como sociedad. Los intentos por generar nuevas teorías nos dejan insatisfechos porque las observaciones hechas por la teoría de los diferentes objetos los observan como objetos, mas no construyen a los objetos, no ayudan, porque están diferentes categorías y diferentes conceptos.

Cuando transitamos entre las sociedades, llegamos a las sociedades modernas o posmodernas, pero continúa la confusión sobre lo que podemos entender como sociedad, continúa la enorme incapacidad de las teorías sobre la descripción de sociedad. Continúan las resistencias y los obstáculos y están en el interior de muchas de esas teorías. Mucho de ello está en el sentido en el que comprendemos lo que es la sociedad, en la semántica a través de lo que tratamos de comprender.

Las teorías no son algo diferente, no son sólo construcciones o aspectos sobre los que se pueden publicar libros o divulgar algunas ideas. Son además aquello sobre lo que intentamos construir sentido, sobre lo que tratamos de explicar como realidad; no tenemos otras posibilidades de construir lo que analizamos como objetos reales. El problema es diferente, no se trata de criticar la teoría sino de pensar en nuevos inicios. Generalmente nunca tenemos teorías que nos expliquen lo que está sucediendo en tiempo presente, en el instante, sólo observamos datos, estadísticas, aun siendo protagonistas de lo que está aconteciendo, en política, en economía, en todo aquello que está provocando sentido; esto sucede cuando observamos a millones de personas, millones de acontecimientos simultáneos que están ocurriendo en el presente. Usamos conceptos que son del siglo pasado, bellas teorías, bellos conceptos, bellas construcciones, bellas ideas, que no corresponden a la época, que fueron hechas en otra época.

Tenemos acceso a la economía, a sistemas jurídicos, a sistemas políticos, pero no podemos observar a la sociedad como debería ser porque la única temporalidad es el presente. No tenemos capacidad de observar la realidad o lo que consideramos como realidad; no obstante, ese ha sido un pensamiento europeo y actualmente es uno de los residuos de aquel pensamiento. No tiene sentido buscar explicaciones a lo que es *pos*, por ejemplo, *poshumano*, posmoderno. ¿Qué quiere decir *sociedad poshumana*?, ¿que

se acabaron los dinosaurios? Quizá lo que requerimos necesariamente es otro inicio en el que los que estamos, estemos implicados en esa construcción, una construcción que considere lo social; para ello, seguramente se requerirá de una teoría que no utilice más las bellas definiciones, las bellas distinciones, que no utilice más las bellas construcciones. No son sólo los hombres, sino tratar también su realidad, sociedad en tiempos modernos, en donde estemos implicados y que la teoría se considere a sí misma, tanto hombres no sólo como cuerpos, y se considere que la sociedad se renueva, que hay una universalidad de esta. Ya en los años noventa en Europa se escribía sobre las grandes transformaciones sociales en presente, no pensado como un objeto analizado por un observador.

La teoría de sistemas es la propuesta concebida con tales características. Tiene la pretensión de tener esas características y ser universal porque es la única que se considera a sí misma; es una construcción sobre ella misma que tiene el potencial de autotransformación, construcción que se transforma según el objeto; construcción que no tiene sólo un fundamento, sino que se transforma a través de la observación porque es una construcción *ex post*; construcción de sentido que se expone a otras observaciones y ésta a su vez a otra observación; observaciones que permiten hacer construcciones; construcción de sentido que puede ser observada, que es democrática y se basa en las observaciones, por ejemplo: *bien/mal, mejor/peor*; esa es la única teoría que tiene esa construcción, esa constitución se basa en las observaciones y todo aquello que produce sentido puede participar. Por ejemplo: *democracia* no quiere decir participación ni bondad de la mayoría, ni quiere decir reconocimiento de las mayorías y las minorías; esas son bellas construcciones de un pensamiento tradicional. Democracia tiene que ver con poder ser diferente de cómo se es, con potencialidades de transformación en donde indiferentemente todo sentido que se produce puede participar; que nada existe en la sociedad que no sea social; imposibilidad de la exclusión; aun aquellos que podemos considerar como locos, producen sentido, y producción de sentido es producción de sociedad, es como es, sea como sea.

La teoría de sistemas tiene esta pretensión de poder describir a la sociedad como sistema. Durante los años sesenta, surgió un proyecto que duró 30 años, el cual consistió en describir a la sociedad como sistema. A la fecha, este proyecto ya está realizado, lo que quiere decir que no está acabado, sino que están listos los instrumentos técnicos; hay una posibili-

dad infinita de observar a la sociedad como sistema. No son sólo palabras, las palabras circulan y en muchos casos sin sentido alguno, como sociedad que es utilizada de diversas formas.

La teoría elaborada por el equipo de trabajo de Luhmann deja abierta la posibilidad de observar a la sociedad como sistema, no sólo con palabras; hay que aprender a utilizar los conceptos produciendo sentidos; se construye, utilizarlos es conocimiento claro, de manera constructiva, coherente y argumentativa, no es sólo el aspecto lingüístico, son palabras con un claro sentido.

La teoría de sistemas vista así nos muestra que la sociedad puede ser observada como sistema que se produce a partir de sí misma. Esto quiere decir que la sociedad no son sólo los hombres, que el humanismo que se puede utilizar en esta teoría no tiene nada que ver con el estudio de lo bello ni con el humanismo del iluminismo ni con el humanismo del siglo XIX, porque “los hombres no son parte integrante de ese sistema que llamamos sociedad” (De Giorggi, 2014).

El sistema. En esta construcción, Luhmann no se refiere a conceptos como los de los griegos, no se refiere a conjuntos ordenados; sistemas es una construcción. Observar la sociedad como sistema es hacer observaciones para ver cómo ésta se transforma. Si se transforma es a través de la continua producción de sentido, utilizando construcciones teóricas, y es que el hombre tiene una responsabilidad, no en sentido moral, sino que en esa construcción estamos implicados todos y, por tanto, tenemos también esa responsabilidad, porque al construir el que construye se está también construyendo a sí mismo. La idea de moral es distinta; implica que al construir me construyo a mí mismo, soy parte del mundo que estoy construyendo, por lo cual eso implica una bella moral.

Teoría de sistemas nos permite ver cómo operan los sistemas. Un ejemplo sería el de la política, porque ésta es resultado de las observaciones que ella produce de sí misma, por lo que podríamos ver que tiene grandes problemas –como política– y que al realizar un análisis como sistema podríamos encontrar que nada tiene que ver con política, que sólo son bellas teorías sobre ésta, atribuyendo a la política actividades como la de poner orden en la sociedad; no obstante, cuando la estudiamos con esta teoría de sistemas se encuentran cosas y lo que sucede es que, como la política, su verdadera actividad es intentar sobrevivir y no autodestruirse, la estabilización de su sistema.

Así la teoría de sistemas nos permite ver que la política seguramente está determinada por bellas construcciones. Pero si la política pudiese ver lo que está sucediendo en otros sistemas como la economía, la que a su vez tiene problemas con las finanzas, entonces el ver lo que pasa en otro sistema permitiría destruir e incluso desaparecer, al ver que un sistema puede observar lo que está pasando en otro sistema. Entonces cada sistema tiene por principio ocultar a los demás sus contradicciones internas para diferenciarse de los demás. La teoría de sistemas nos permite ver certezas, ver cómo cualquier universo precisa transformarse a la complejidad de los demás sistemas. Los sistemas que tienen esa capacidad, que tienen un potencial evolutivo superior a otros sistemas, son capaces de autotransformarse.

Nos permiten ver qué acontece con el arte, con la religión; nos permiten ver las interacciones, las transformaciones, las funciones como la del dinero, la del amor. Nos permiten ver que la sociedad no es ni posmoderna ni poshumana, que se transforma continuamente, utiliza como actividad es racional amplificar distinciones y diferencias. Si las funciones se transforman, entonces las funciones en el interior también se transforman y, mediante esta teoría, tenemos la posibilidad de ver cómo ellas se transforman a sí mismas.

Si vemos las expectativas, podemos bajarlas, por lo que podemos bajar las desilusiones. Cuando las sociedades temen a las catástrofes, lo que sucede es que se modifica la construcción de sentido; esas sociedades son sociedades de riesgo. Mucho de ello parte del interior, se teme al interior porque en él hay una destrucción de construcción de sentido. Parte de la operación es la diferenciación. Tenemos diferencias en las sociedades presos/libres, incluidos/excluidos, lo que ocurre en todos los sistemas, siempre hay diferencias que en muchos casos son naturales y en otras construidas.

Hay sistemas que utilizan organizaciones que son las que tienen límites y que tienen que ver con las capacidades de la organización de autoinmunizarse, porque hay otros sistemas más universales, como el sistema de la economía, el sistema financiero, que son causa de problemas que afectan a las sociedades.

La teoría de sistemas, mediante los instrumentos que posee, y a diferencia de todas las otras, no puede decir muchas veces qué hacer, porque las teorías son construcciones de conocimiento. No puede decir qué está bien o mal, qué hacer, ni inventar principios para dar indicaciones universales. Puede observar lo que acontece, describirlo, indicar cómo cada sistema

que constituye la sociedad reduce la complejidad que ellos mismos producen; puede indicar la complejidad de éste, produciendo siempre sentido.

Esta teoría no tiene las propiedades de las bellas teorías filosóficas que produjeron tantas consecuencias, como las de Aristóteles o Kant, ni esas representaciones de la sociedad. Más bien, indica cómo operan y toman distancia de esos pensamientos; la función de la teoría no tiene funciones prácticas, Marx afirmaba que esas teorías eran instrumentos, que eran utilizados por diferentes vértices de las sociedades; por muchos años, éstas disciplinaron los conocimientos, disciplinaron las armas, disciplinaron los conceptos de bien y mal. La teoría de sistemas no hace eso, no tiene pretensión moral, no participa de peligrosas construcciones que en este siglo circularon por Europa, ni aun busca disciplinarse a sí misma. Busca ser teoría que explique la complejidad, tiene la pretensión de indicar las alternativas, proyectar mundos alternativos, posibilidades que no se ven en los sistemas sociales de manera seria; no tiene un papel humorístico, se considera de manera seria, los sistemas psíquicos son ineludibles, considera las alternativas que son divergentes, lo considera de manera seria.

Eso es parte de lo que puede hacerse con la teoría de sistemas, es una propuesta a futuro; observar diferencias entre amor/dinero, dinero/verdad; observar cómo los sistemas pueden construir; observar modalidades, cómo los sistemas construyen autorrepresentaciones, cómo son tomadas las decisiones, las relaciones entre sistemas; observar también un nuevo inicio, e incluso modalidades que pudiesen tener las nuevas generaciones.

Son posibilidades de pensar diferente, de construir sentido, de reflexionar cómo se está construyendo sentido en las sociedades. Se presentan grandes posibilidades, aun las posibilidades psíquicas. No son categorías sino técnicas de construcción de sentido.

Luhmann, en uno de los principios de la teoría que propone y que actualmente podríamos considerar un andamiaje teórico que constituye una propuesta para el estudio de la sociedad, parte de un análisis de las situaciones, pero con una operación que en esta propuesta se considera operación fundamental, una postura básica que denomina semántica de la emancipación (1996), basada en una narrativa inicial donde la unidad se considera desde la diferencia, pero a su vez la diferencia mantiene la unidad. Se sustituye la unidad original por la diferencia. La operación de cualquier sistema es cerrada y es autorreferencial y su condición es codificar de forma propia e indiferente al entorno; es decir, orientarse por

estados propios garantizados de forma recurrente, sólo pueden empezar y terminar por sí mismos, buscar siempre ser independiente a principios y fines de sus observadores.

En la existencia de los sistemas sociales, éstos existen porque logran distinguirse de su medio (entorno); esa distinción, ya sabemos, se hace a través de una operación muy sencilla que es la diferenciación entre sistema y lo que no es sistema o entorno; si no hay diferencia, entonces no existe el sistema. Por tanto, para que un sistema de educación exista o permanezca, siempre tiene que diferenciarse respecto a su entorno. Al menos en la educación encontraremos ese discurso, lo que ocultará el sistema de la educación es cerrado, quedará dentro de sí y lo ocultará porque justamente esas son las paradojas.

Este nivel de complejidad de la educación se puede conocer porque lo complejo de ese sistema educativo se encierra en sí mismo, como todo sistema, y el de educación, aun siendo complejo, es visible, aunque pueda ser complicado el ser entendido, debido a que no se define fácilmente en la medida en que éste, por lógica propia, tiene que ocultar sus propias contradicciones en su actuar; de lo contrario, si éstas fueran visibles, constituirían una amenaza contra el propio sistema que lo harían desaparecer por diluirse en el medio.

Imaginémonos, si todos pudiéramos observar las diferencias respecto al real operar en el sistema de la educación, las técnicas y la socialización del proceso educativo saldrían a la luz. Las conocemos como la prestación de un servicio, de una organización educativa, de una institución, de un sujeto y, en última instancia, del profesor, pero realmente lo que ocurre es que hagan otra cosa, hay fines de lucro, hay simulación, hay empleo bien y mal pagado, entonces eso genera muchas contradicciones con la realidad de lo educativo, eso se oculta por el sistema mismo, no lo puede mostrar porque seguramente recibiría muchas demandas y como sistema no puede desaparecer. El análisis lo iniciamos a través de la distinción, muchos analistas admitiríamos, entonces, con gran facilidad, que muchas escuelas o universidades no tendrían razón de ser y pondríamos en peligro su existencia. Sin duda que la propuesta de analizar mediante la semántica, se vuelve precisamente una amenaza para la prevalencia de la evaluación como sistema.

Un sistema debe ser, además de lo descrito, autopoiético, dado que posee en su interior todas sus limitaciones especificadas por y para sí mismo. Puede reconocer su principio y fin porque tiene una finalidad, es regulado

por criterios generados por sus propios límites como sistema. La auto-poiesis le permitirá su reproducción y supervivencia.

Este principio aplicable a la educación, diferenciar la educación, no resulta un proceso de diferenciación simple porque ésta es llevada a efecto con personas; surge así una primera pregunta si el comienzo y el final están dados por la naturaleza y eso determina el proceso de educar. Pero es imprescindible la participación de otros sistemas en el sistema educativo. Sería distinto sistema de la educación que organización, es decir, que no se trata de escuelas, además de que la educación doméstica también tiene su participación, lo cual ayuda a aclarar las diferencias; también se requiere del pensamiento y ahí los pedagogos deberían rendir cuentas.

Estamos afirmando que lo que hacemos es propiamente un análisis del sistema, lo que además implica que para que un sujeto, objeto o sistema tenga que ser reconocido por el otro, es necesaria una observación para diferenciarlo respecto al medio o, mejor dicho, el entorno, y así se genere la operación fundamental de la distinción y se obtenga un conjunto de más y más observaciones; la forma de hacerlo es mediante la comunicación y la información.

En el sistema distinguimos tres elementos básicos de la teoría, que son el sistema mismo, la frontera y el entorno. Sin embargo, tenemos que subrayar que para la teoría de sistemas eso no basta. Aunque estos elementos constitutivos son algo trascendental, no es suficiente porque Luhmann parte del presupuesto que le obliga a reconocer que en la sociedad lo importante no es el hombre como el elemento de la teoría de la sociedad que él propone, sino la comunicación socialmente producida.

Es decir, aquí lo que menos importa es discutir si un solo individuo, una institución o un sistema son la sociedad misma. No importa que un ente vivo (el sujeto) pueda considerarse como un sistema cuya operación fundamental para poder sobrevivir y seguir existiendo requiera de la realización de otras operaciones interconectadas interna o externamente. Finalmente, lo que tenemos que reconocer es que, como sistema, forma parte de un mundo, el entorno del cual posee cierta independencia, pero también dependencia para su supervivencia.

Es la comunicación de dos o más objetos lo que puede dar origen a un nuevo sistema, no importando el orden jerárquico. La segunda cuestión es la relación con el entorno. Aparentemente, es la independencia o eventuales relaciones con el exterior. Un objeto cualquiera simplemente, si el medio aumenta la temperatura, el objeto eleva al mismo tiempo su temperatura;

pero si esa temperatura no le favorece en su subsistencia, buscará adaptar su sistema propio para autorregular y poder subsistir. En un ser vivo eso sucede, pues se intenta reorganizar interiormente para que su temperatura permanezca como si en su entorno no hubiese sucedido nada; de lo contrario, desaparece como sistema debido a que no existiría la diferenciación entre éste y su entorno, la cual es básica para que pueda existir como tal o peligraría convirtiéndose sólo en una parte más del entorno.

La palabra en ocasiones utilizada puede ser independencia, lo que proporciona a cada ser su individualidad y hace que cada uno sea un sujeto productor de sentido. Otro aspecto es la relación de la incertidumbre y su elección como un aspecto relevante del medio, del entorno, no el mismo entorno sino un aspecto. Lo más trascendente de esto es la capacidad de asimilar las fluctuaciones que se den de manera caprichosa e imprevisible; es más sencillo atender perturbaciones conocidas de antemano, pero difícil cuando existe incertidumbre. ¿Cómo se da la supervivencia de un sistema? Existen principios de autoconstrucción del sistema, por ejemplo, el sistema de la política, el sistema de la economía, el sistema de las finanzas, cuyos principios y reglas se conocen en el interior de cada uno de ellos, como podría ser su identidad y toda la serie de reglas que los regulan interna y externamente.

Pero en teoría de sistemas, para seguir sobreviviendo, no deben ser como otros sistemas o no ser como el entorno. Por ello es que, cuando lo analizamos, resulta que como ser viviente encontramos toda una serie de alternativas que tiene para no perderse y para mantenerse, o incluso para aumentar su independencia respecto del entorno; todo aquello que le identifica como ser individual, su identidad, o sea, un conjunto necesario pero suficiente de propiedades que le permiten afirmar que se es sólo idéntico a sí mismo, un conjunto de propiedades de tal naturaleza no es sencillo de definir, pero si se puede esquematizar, puede llegarse a acuerdos sobre lo que se desea saber de la identidad individual. Existen cinco conceptos que pueden ayudar a describir esa identidad: la *estructura* y la *composición*, que tienen que ver con el interior del individuo; la *integridad*, que tiene que ver con el medio; y las dos últimas son la *diversidad* y la *inteligibilidad*, que sólo toman sentido desde el medio. Estos conceptos así ordenados van de adentro hacia afuera del individuo.

La estructura interna de todo sistema son sus componentes que en diversas ocasiones pueden ser denominados subsistemas. Son relevantes

en su subsistencia. Como resultado de esto es que existe el sistema y las partes o subsistemas. No sería lo mismo un grupo de individuos, de seres aislados, ya que cuando forman una sociedad, cuando interactúan, se dan una serie de interacciones, pues existen relaciones entre ellos, es decir, hay entre ellos una estructura. No es una adición de partes sumativa. La composición es la distribución a nivel interno de cada uno de los elementos que componen como un soporte material; las partes y sus respectivas interacciones poseen algo de tipo inmaterial sobre lo que existe la estructura a la que nos referíamos anteriormente. Hay en ellos un orden y ese orden no es un orden caprichoso; hay sociedades homogéneas que se dan con diferentes identidades, esa composición es la que se aplica a la estructura.

La *integridad* es lo que expresa la individualidad misma, unidad y coherencia. No todo ser vivo pertenece a una sociedad porque, de lo contrario, estaríamos hablando de otra cosa que no fuese sociedad. ¿Son acaso las bacterias miembros de la sociedad?, ¿los perros?, ¿los gatos?, ¿los animales?, aunque la individualidad tiene algo que ver con el grado de dependencia respecto del resto del mundo. La integridad en un individuo puede ser expresada por cualidades propias respecto a su frontera, como puede ser la forma o el tamaño. Para ser un individuo vivo, se requiere una integridad mínima de la estructura y de la composición definida de cierta forma. La diversidad se refiere a un concepto externo, a la variabilidad de las integridades, según criterios clasificatorios. Por ello en una sociedad, aunque los hombres sean similares en su constitución biológica —es decir, tienen un cerebro, un corazón, etc.—, obedecen a criterios de diferenciación: unos son blancos, morenos, negros, y aun siendo del mismo color, se encuentran mecanismos de diferenciación acordados, nombres, fechas de nacimientos, registros, etc. Es por ello por lo que se da la variabilidad como criterio acordado, se aplica a la integridad, la composición y la estructura.

Teoría de sistemas y educación en Luhmann

La educación tradicionalmente ha sido un tema complejo porque en ella hay una serie de interacciones que se dan con otros sistemas, como la economía, la política, las finanzas, los empresarios, los padres de familia, la cultura, entre otros. Estos sistemas, al interactuar, generan controversias que se transforman en problemas de difícil solución, y con frecuencia re-

sultan ser demasiado complejos, tanto así que fácilmente se dan los conflictos. Cuando tratamos de analizar su complejidad, la teoría propuesta nos proporciona pautas con la finalidad de determinar su estructura como sistema y su relación con la sociedad, en general y en particular, la de cada nación, pero desde luego nos interesa la de un país.

Pero ¿cuáles serían los límites de la educación como sistema? Como ya se dijo, si es un objeto para estudiar, tiene un proceso circular, se puede analizar por cualquiera de sus puntos y siempre se llegará al fondo. Particularmente, Luhmann aconseja iniciar por la mitad. Para muchos observadores, la educación es un proceso ocasional dentro de procesos más amplios como el de la socialización. La educación como proceso de socialización siempre en marcha (*educatio*) debe considerar al sistema de la familia, que además considera la instrucción (*institutio*). Cuando se analiza, se puede encontrar que la educación puede ser familiar, en la que las recomendaciones de ésta es iniciar lo antes posible que en principio labor de la madre.

La diferencia que encontramos en el siglo xviii es que ya se podía distinguir educación entre familiar y escolar. Eso fue cambiando en la medida en que cambiaron las sociedades; se piensa más, se busca su ampliación a mayor parte de la población; se institucionaliza, se planifica. Pero esos cambios no sólo se dan en la educación, también en otros sistemas. La ciencia se hace más cerrada, circular en el sentido que le dieron Bacon y Descartes, en donde se afirma como resultado de la ciencia que la verdad estará dada como resultado de lo que la ciencia haya examinado y encontrado como lo correcto, rompiendo con principios como la autoridad, en la que ya se establecía previamente aquello que se afirmará como cierto. Fue el principio de un método que era el deductivo, siguiendo las verdades ya probadas y sabidas o aceptadas.

En el contexto del tema educación, podemos encontrar la diferencia maestra/alumno, y en esa situación se puede pensar en un examen como manifestación del sistema. Lo importante de este sistema es que hay una constante diferenciación, y (como lo ha afirmado De Giorgi) siempre todo fin resulta ser un principio para algo nuevo. Señala Luhmann que el problema del comienzo siempre estará vinculado a la circularidad autorreferencial, por ello es que el comienzo siempre es indiferente, no importando donde se inicie, siempre que se entre al sistema y se inicien las operaciones, porque cada punto de entrada siempre implicará a los demás.

El principal problema, apunta Luhmann, es paradójico, porque no se puede observar el comienzo, porque cuando se hace la primera observación ya se ha comenzado, sólo se puede observar que otros comienzan. Ello implica que nadie puede ver sus propios ojos porque con ellos está viendo, que sólo los sistemas más complejos cerrados tienen un contacto con el exterior muy pequeño, que no están determinados por su entorno; es decir, tienen más independencia en sus operaciones internas, y un claro ejemplo de ello es el cerebro; han codificado gran parte de sus operaciones de manera indiferente o indiferenciada respecto al entorno, y sus decisiones están profundamente enraizadas en la autodeterminación.

Pero también es cierto que la Historia cuenta, y muchos de los sistemas no pueden iniciar borrando todo e iniciando desde cero, como puede suceder en la agricultura, en donde hay que cosechar todo y quemar los restos para iniciar con un nuevo cultivo. En las sociedades hay reglas porque está la economía, el derecho, las finanzas y así sucesivamente, pero sólo ciertas reglas internas de cada sistema; por ejemplo, un banco da crédito, pero no investiga sobre el origen de la necesidad para ese crédito.

En el sistema educativo también hay reglas y seguramente la regla suprema es aprender a partir de las reglas de la escuela. Ahí será independiente de la propia biografía y del gusto o no del colegio de que se trate. Esta es la referencia funcional autorreferencial que elimina la dependencia del comienzo del sistema, con la finalidad de regularlo. Este tipo de sistemas es un tipo de *sistema funcional* y su característica es que es cerrado autorreferencial, no acepta como input, opera bajo su propia lógica. En cierto punto de la historia, la educación tomó el rumbo de la estratificación, pero la pregunta es si la sociedad tomó un rumbo hacia la economía; debe ser la educación la que se oriente a la economía o la economía la se oriente a la educación. Lo que ocurre es que la economía se remite a la inclusión laboral de la población, y a partir de eso la educación debe renunciar a lo que se conoce como *couplage par input*. Se inicia el proceso de diferenciación, por ejemplo, escuelas y universidades, relevancia de los conocimientos adquiridos; las carreras (*karriere*), y así se unen a los sistemas el económico con lo educativo.

Se pasa a un sistema educativo diferenciado. La enseñanza se da en clases, las que implican clases de estudiantes homogeneizadas, es decir, cada nivel es un nuevo comienzo. En un principio, el niño va por obligación y acude por naturaleza tan igual o desigual como los animales a la escuela.

En el nivel más simple, el primer problema al que se enfrenta es a la expulsión de la pereza y a la adquisición de disciplina, lo que implica que para el profesor no es el mismo problema que para el alumno, y que para los niños la escuela adquiere un sentido completamente distinto al de los profesores. El profesor dispone de una serie de apoyos y de rutinas y la clase sólo se puede hacer si se da una interacción entre profesor/alumno. El problema del alumno se transforma en problema del profesor, que a su vez son problemas del sistema educativo. En el paso de los niveles del sistema educativo, en principio son los hábitos, la disciplina, y en los siguientes niveles es la reflexión, el pensamiento, convirtiéndose en un problema de método. En el transcurrir de esos niveles, aparece la reflexión de los aspectos sociales de la educación, una reflexión respecto a la sociedad; además, el profesor debe observar que los alumnos observan, situación doble porque los alumnos a su vez estarán obligados a observar al profesor. La propia constitución de la escuela se observa de esta manera como un sistema que genera un nuevo comienzo, pero si eso lo trasladamos a las sesiones diarias, sin duda que la enseñanza inicia de nuevo de clase en clase.

Si la diferencia entre profesor/alumno está en el centro de este sistema, pero eso no se refleja, aunque siempre esté ahí es un sistema funcional y supone también una organización. Como tal, tiene un principio o un empezar que sólo pertenece al sistema educativo porque se construye a sí mismo. Si existe un comienzo, entonces el tiempo forma parte del sistema y, por tanto, tiene un presente, un pasado y un futuro, una reflexividad temporal y una reflexividad social, una y otra se facilitarán dado que el presente actual siempre pasará y será el pasado, y un futuro será el presente. En ese análisis el comienzo o inicio se transforma en un problema de sistema y entorno, y el sistema controlando ambos. La coordinación del sistema entre profesores y alumnos será, en consecuencia, un problema temporal de presente y futuro, de así de entorno en cada comienzo.

La forma del comienzo es importante como concepto, elemental o sencillo, referido a las unidades comunicables, unas sin presupuestos de enseñanza, o lo que se puede entender sin muchas explicaciones. Los métodos van contra el aprender muy pronto, por lo que se recomienda el uso de la intuición en principio, cuando la persona ya entiende. Se abandona lo sencillo para elevar las exigencias. Este es un principio en el que aparece la distinción entre simple y complejo, sencillo y elevado. Partir de lo simple hacia lo complejo, el método, lo sencillo dado por la naturaleza que no

necesariamente requiere mucha explicación, como cuando un constructor usa ladrillos para la construcción de un edificio no se pregunta por la composición química de los materiales, reducción de la complejidad.

Hoy día parece al revés, parece partirse de lo complejo, y se considera a lo sencillo como parte de una complejidad reducida o simplificada. Lo simple es una parte de lo complejo en donde todo se considera sencillo. Aquí habría que preguntarse si funciona el sistema educativo de esa manera, entonces lo complejo reducido a lo sencillo, sencillo para quién. Necesariamente ha de ubicarse ese sistema de los que entiendan que lo simple o sencillo es comprensible para los que se han considerado para ese sistema. Esa es una invención constructivista, la diferenciación funcional es sencilla y compleja.

Cuando uno se esfuerza por observar la educación como sistema, utilizando la propuesta de Luhmann, desde esta perspectiva, ésta no permite ver el real actuar del sistema mismo, así que cuando hablamos del sistema de educación, en realidad podemos darnos cuenta que posiblemente el sistema educativo nada tiene que ver con educación, o bien, que el sistema de la economía nada tiene que ver con la economía, o el de la religión con la religión misma. Así, el sistema de la educación, cuando lo analizamos en su estructura, resultaría que es más económico que educativo, o más financiero. Quizá la educación es lo que menos importa y lo que menos valor tiene dentro del sistema educativo.

Estos juicios encuentran sustento en la medida en que, por experiencia propia, muchos de los que nos dedicamos al ejercicio de la docencia observamos cotidianamente que los criterios con los que se pretende medir los alcances de los servicios educativos emanan de criterios diseñados para instituciones dedicadas directamente al campo de la producción, más no a la educación (Cisneros, 2004).

Finalmente, al educador le queda mucho más quehacer que a aquellos que se dedican a otras disciplinas o actividades. Porque el educador no necesita vincular el sentido de su propia actividad al éxito o fracaso de cualquier reforma del sistema, ya que puede, en mayor o menor medida, sustraerse a ideas emanadas del sistema establecido por los gobiernos, porque él mismo está capacitado para hacer observaciones de lo que hace, observando las observaciones que otros hacen de su propia labor, pero sólo en alguna medida. También es cierto que en la educación existe una clausura operacional (Sánchez, 2011) que limita al sistema porque la educación resuelve lo educativo.

Puntos concluyentes

Para plantear una discusión sobre la educación, podemos partir de preguntas a nivel sociológico, por ejemplo: ¿qué es lo que hace que seamos sociedad y no otra cosa?, ¿son acaso los cuerpos, son los cerebros?, ¿no somos sociedad independientemente de los aspectos meramente biológicos? Para ser sociedad, ¿nos tendríamos que tomar de la mano o acaso sufrir todos unos asaltos, o estudiar todos física o matemáticas, o una disciplina en común?

Esa es la idea que a Luhmann le interesa como una la explicación (observación) de la dinámica de las sociedades como un fin en sí mismo (González, 1994). De esa manera podríamos entender a la educación como sistema a la manera de Luhmann. El resultado de toda sociedad es que existe complejidad; si es vista como sistema y en ese sistema se encuentra otra actividad (como subsistema), lo sería en ese sentido la actividad educativa o bien el sistema educativo. Se puede considerar a la educación sin duda como sistema a diversas consideraciones, tiene al menos dos dimensiones: la primera es resultado de la reproducción de sus operaciones necesarias para su sobrevivencia como sistema. La segunda como efecto de las diferencias en las que ésta se encuentra inmersa, bajo la relación con los demás sistemas, lo que le da aún mayor grado de complejidad.

El sistema educativo sólo podría entenderse como parte o en referencia a un sistema social, siendo el sistema educativo una simplificación de un fenómeno. Se puede revisar desde su historia y eso nos llevaría a otros siglos con los inicios de la escolástica, o a los seminarios en los conventos. Actualmente las condiciones son totalmente distintas porque la sociedad moderna tiene la enorme ventaja de ser compleja.

Referencias bibliográficas

- Cathalifaud, M. A. (1988). “Recursos para la investigación sistémico/constructivista”. *Revista Cinta de Moebio*. Departamento de Antropología, Universidad de Chile.
- Cisneros, J. L. y Anguiano, L. (2004). “La circularidad de la evaluación”, en *La educación superior en América Latina. Globalización, exclusión y pobreza*. Ed. Libros en Red, Buenos Aires, Argentina, pp. 349-368.
- Giddens, A., Bauman, Z., Luhmann, N. y Beck, U. (1996). *Las consecuencias perversas de la modernidad*. Anthropos, Barcelona, España.
- González, L. (1994). “Teoría crítica versus teoría de sistemas: la confrontación Habermas-Luhmann”. *Realidad: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* (41), 785-811.
- Luhmann, N. (1991). *Sistemas sociales, lineamientos para una teoría de la sociedad*. Alianza Editorial-UIA, México.
- _____, (1996). “Capítulo 8. Inclusión y exclusión”. En *Complejidad y Modernidad*.
- Trotta. (1996). *Teoría de la Sociedad y pedagogía*. Paidós, Barcelona, España.
- _____, (2014). *Sociología política*. Trotta, Madrid, España. y Eberhard Schor, K.
- _____, (1993). El sistema educativo (problemas de reflexión). ITESO, UdeG, UIA, México.
- Massé, C. (2007). “El sistema de la educación en Luhmann desde una perspectiva crítica”. *Cinta Moebio* 30: 334-347. Universidad de Chile.
- Sánchez, R. G. (2011). “Resumen sintético del sistema social de la ciencia según Niklas Luhmann”. *Revista Mad*, Universidad de Chile, pp. 30-60.
- Varela P., G. (1991). “Niklas Luhman en México”. *Estudios Sociológicos* x: 30, México, pp. 759-787.

CAPÍTULO II

ÉTICA Y POLÍTICA PLANETARIAS: LA *METAHUMANIDAD* EN EL PENSAMIENTO DE EDGAR MORIN

Angélica Mendieta Ramírez
Braulio González Vidaña

*El único conocimiento que vale es aquel que se nutre
de incertidumbre y el único pensamiento que vive es aquel
que se mantiene a la temperatura de su propia destrucción.*

EDGAR MORIN (1981)

Introducción

Pensar en la propuesta de Edgar Morin (1921) es un ejercicio sin fundamento último, sin verdades simplificadoras que aglutinen en unas cuantas páginas la infinitud de un saber que se mueve vertiginosamente en el ciclo inagotable de conjeturas y preguntas sin respuesta. Morin nos desafía a pensar sin certezas, a caminar y, en el camino, a aprender. Porque ahí está la raíz primigenia del método, en el saber que se reconoce huérfano, pero en cuya orfandad reside su potencial transformador del paradigma moderno de la razón que todo lo puede y todo lo explica.

A pesar de la inmensidad de la tarea, intentaremos reflexionar en torno a los planteamientos construidos por Edgar Morin con respecto a la ética y la *política planetarias* y la relación que guardan con su concepción del ser humano, en particular la noción de *metahumano* desarrollada en el volu-

men 5 de *El método*. Las preguntas que orientan esta investigación son las siguientes: ¿de qué manera la ética y la política adquieren una dimensión planetaria en el pensamiento de Edgar Morin? Y ¿qué impacto podría tener en ellas el surgimiento del *metahumano*?

El enfoque metodológico que orientará nuestra búsqueda es cualitativo porque toma como punto de partida el análisis documental e interpretación de algunos textos emblemáticos de la obra de Edgar Morin, para construir la trayectoria conceptual de sus ideas en torno a la ética, la política y el sentido de lo humano en tiempos de la revolución genética y tecnológica del siglo XXI.

Con este objetivo, analizaremos los fundamentos epistemológicos del *pensamiento complejo* que, para el estudio de la ética y política planetarias, implica la identificación del entramado que se teje en la trinidad *individuo-sociedad-especie*, que a su vez y al mismo tiempo se despliega como parte de otras dos trinidades constituidas por el *cerebro-cultura-mente* y la *razón-afectividad-pulsión*; todas ellas en un *bucle dialógico, recursivo y hologramático* en permanente movimiento e interacción.

A lo largo de esta primera singladura en la navegación por el pensamiento de Edgar Morin, acudiremos a la revisión del primer volumen de *El método. La naturaleza de la naturaleza* (1981), en especial a la introducción titulada “El espíritu del valle”, en la que se propone el sentido del proyecto general del pensamiento complejo, así como algunos apartados de *El paradigma perdido* (1974) y del libro *Introducción al pensamiento complejo* (1994).

La segunda sección se introduce en el análisis del concepto ética planetaria y sus repercusiones en la articulación de una ecología del *deber ser* que se conjuga con la visión planetaria de la responsabilidad humana con la *Tierra-Patria*. Gran parte de la argumentación de este segundo apartado derivará de la lectura del último volumen de *El método. Ética* (2006) y de *Tierra patria* (2006).

De este modo, se cuenta con la estructura conceptual para analizar al denominado por Morin, *Leviatán planetario*, como eje articulador de la *sociedad-mundo*, en la que la complejidad social-cultural-biológica de lo real adquiere posibilidades de sobrevivir en medio de la precariedad medio ambiental producida en el siglo que vivimos y su impacto en la organización del poder político. Para ello acudiremos al análisis de *Introducción a una política del hombre* (2002); la tercera parte del volumen cinco de *El método*.

La humanidad de la humanidad. La identidad humana (2003); *Para una política de civilización* y la primera parte del libro *La vía para el futuro de la humanidad* (2011), que lleva el título “Las políticas de la humanidad”.

Para concluir, se abordará la forma en la que la concepción planetaria de la ética y la política construida por Edgar Morin es indisoluble de sus conceptos *humanidad* y *metahumanidad*, que problematiza los temas de la ética, la bioética y la política, frente al avance de la ingeniería genética y la inteligencia artificial. Ciertamente, el pensamiento complejo es un continente aún por explorar, con muchas cordilleras a escalar, selvas por descubrir, desiertos que cruzar, mares por navegar y valles en que pensar.

No obstante, es necesario intentar rutas de acceso a los múltiples temas propuestos en la obra de Edgar Morin a fin de llegar “no a la totalidad de los conocimientos en cada esfera, sino a los conocimientos cruciales, los puntos estratégicos, los nudos de comunicación, las articulaciones organizacionales entre las esferas disjuntas” (Morin, 1981: 32). Ese es el propósito que anima las siguientes páginas: desembarcar en uno de los múltiples puertos abiertos por Morin para acceder a una de las regiones del continente de la *complejidad de lo real*, con preguntas que sean capaces de trazar rutas en el horizonte de nuestras incertidumbres.

La soldadura epistemológica: la trinidad de lo humano

En su libro *El paradigma perdido* (1974), Morin se propone encontrar las raíces de la que él llama *soldadura epistemológica*, categoría de análisis antropológico que establece las bases de lo que posteriormente se despliega como las tríadas de lo humano en su obra posterior *El método. La humanidad de la humanidad* (2003). En aquella obra seminal, Morin busca romper los compartimentos estancos del *biologismo* y del *antropologismo*, articuladores de la doble ruptura que impide identificar los vasos comunicantes entre la naturaleza y el hombre, la biología y la cultura. Así lo apunta Morin: “Sin embargo, esta dualidad antitética hombre/animal, cultura/naturaleza, tropieza con la evidencia. Es evidente que el hombre no está constituido por dos estratos superpuestos, uno bionatural y otro psicosocial, como también lo es que no hallamos en su interior ninguna muralla china que separe su parte humana de su parte animal (Morin, 1974: 21).

En este sentido, la pretensión última es reconocer, con base en los descubrimientos de la etología, la primatología y la antropología del siglo XX, que existe un *bucle recursivo* entre *cerebro-cultura-mente* que constituye la primera trinidad de la soldadura epistemológica que explica lo humano de la humanidad. Es decir, el proceso de hominización es inseparable del desarrollo cerebral y el cerebro sólo tiene posibilidades de expandirse en contacto con la cultura resultado de la interacción de los hombres con la naturaleza para transformarla en su propio beneficio y para su sobrevivencia.

Esta “asociación fáctica” entre la evolución biológica y la evolución cultural incide en la concepción de lo humano como un complejo que Morin describe de la siguiente manera: “el hombre es un ser cultural por naturaleza porque es un ser natural por cultura” (1974: 103). Organización, técnica y lenguaje van aparejados de procesos biológicos complejos que desarrollan el cerebro en tres para dar pie al surgimiento del cerebro triuno: reptil, límbico y córtex/neocórtex.¹ El *homo sapiens*, al decir de Morin, abre paso al *homo ludens*, al *homo consumans*, al *homo demens* y, finalmente, al *homo complexus* (Morin, 2003).

Arte, poesía, magia, locura, religión y muerte configuran el salto definitivo de la hominización a través de los cuales se materializa el universo simbólico que le otorga sentido a la humanidad, en un juego de espejos en los que su imagen se proyecta en múltiples fragmentos de significado que, en conjunto, integran la complejidad de lo humano.

De esta manera, Morin establece la estructura subyacente de las *trinitades* a las que hace referencia en *El método. La humanidad de la humanidad. La identidad humana* (2003), de las que emerge la humanidad: a) La trinidad individuo-sociedad-especie; b) La trinidad cerebro-cultura-mente; c) La trinidad razón-afectividad-pulsión.

La individualidad humana emerge de la relación compleja (contradictoria, complementaria, recursiva, dialógica y hologramática) de estas trinitades depositarias del pensamiento, de la conciencia, la reflexión y de la incansable curiosidad humana ante el misterio de lo desconocido con las herramientas de lo conocido (Morin, 2003).

¹ Morin acude a la noción de cerebro triuno o triúnico descubierta por Paul McLean en los años setenta del siglo XX: el cerebro paleocéfalo o reptiliano aglutina las pulsiones primarias (agresividad, astucia); el mesocéfalo, límbico que desarrolla la afectividad y la memoria a largo plazo y el córtex/neocórtex, depositarios de las habilidades analíticas, lógicas y estratégicas que la cultura actualiza (Morin, 2003: 60-61).

Pero la trinidad que ahora nos ocupa –sin ánimo reduccionista o simplificador–² es la que corresponde a la de individuo-sociedad-especie, la cual contribuye a explicar el fundamento epistemológico de la ética y política planetarias; es así como Morin explica el carácter dialógico y recursivo de esta relación triúnica: “Las interacciones entre individuos producen la sociedad, y ésta, que retroactúa por su cultura sobre los individuos, les permite devenir propiamente humanos. De este modo, la especie produce los individuos que producen la especie, los individuos producen la sociedad que produce los individuos; especie, sociedad, individuos se entreproducen; cada uno de éstos términos genera y regenera al otro” (Morin, 2003: 58).

Este proceso dinámico y dialógico representa la posibilidad última de la civilización humana mediante la auto-eco-re-organización, concepto vital para la comprensión de la soldadura epistemológica que permite identificar el vínculo, la reagrupación y reconocimiento mutuo entre las ciencias biológicas y las ciencias humanas como saberes autoorganizados en su paso de una complejidad a otra (Morin, 2003).

Esta visión es la que anima la propuesta contenida en la “Introducción. El espíritu del valle” a la obra cumbre de Morin *El método*, que en su primer volumen define la hoja de ruta para el viaje que emprenderá: “Todo es solidario: la transformación del círculo vicioso en circuito productivo, la de la enciclopedia imposible en movimiento enciclante son inseparables *de la construcción de un principio organizador del conocimiento que asocia a la descripción del objeto la descripción de la descripción (y el desenterramiento del descriptor), y que da tanta fuerza a la articulación y a la integración como a la distinción y a la oposición*” (Morin, 1981: 33).

Esta afirmación conduce necesariamente al concepto de complejidad que Morin elabora y que se podría sintetizar en la idea de únitás-multiplex, que significa la unidad de la diversidad, la apertura a las múltiples posi-

² En el corpus teórico moriniano, las trinitades operan de manera sinérgica, cada una en función de las otras dos y viceversa. Como el autor lo señala: “En todo comportamiento humano, en toda actividad mental, en toda parcela de praxis, hay una componente genética, una componente cerebral, una componente mental, una componente subjetiva, una componente cultural, una componente social” (Morin, 2003: 59). Los autores de este texto reconocen esta condición, pero para efectos analíticos de este escrito, se apuntala la trinidad individuo-sociedad-especie, porque es el sustrato epistemológico que le da sentido a la ética y a la política planetarias según Edgar Morin.

bilidades del ser en su unidad indisoluble y contradictoria, antagónica y coincidente. De este modo, Morin define a la complejidad como:

La unión de la simplicidad y de la complejidad; es la unión de los procesos de simplificación que implican selección, jerarquización, separación, reducción, con los otros contraprocesos que implican la comunicación, la articulación de aquello que está disociado y distinguido; y es el escapar de la alternativa entre el pensamiento reductor que no ve más que los elementos y el pensamiento globalista que no ve más que el todo (Morin, 1994: 144).

Pero ¿cuáles son los principios que articulan esa nueva epistemología de la complejidad propuesta por Edgar Morin? El primero de ellos es la *organización*, que surge del llamado tetragrama de Morin (1994) que integra cuatro componentes: orden, desorden, interacción/organización, cuya interdependencia produce las condiciones y límites de su explicación.

El segundo es el *dialógico*, que implica la unidad compleja entre dos lógicas o entidades complementarias, concurrentes y antagonistas que se alimentan entre sí, se combaten y se oponen. No existe la posibilidad de suprimirse una a la otra mediante la síntesis de la fenomenología dialéctica hegeliana, la superación en la unidad superior del espíritu como lo quería Hegel; es un imposible que el pensamiento complejo reconoce como constitutivos de los fenómenos complejos, produciendo un estado de apertura constante al conocimiento (Morin, 2006: 230).

El tercer principio es el *hologramático* y Morin lo define así en el “Glosario” que aparece al final del volumen seis de *El método. Ética* (2006):

Un holograma es una imagen en la que cada punto contiene la casi totalidad de la información sobre el objeto representado. El principio hologramático significa que no sólo la parte está en un todo, sino que el todo está inscrito en cierta forma en la parte. De este modo, la célula contiene en sí la totalidad de la información genética, lo que en principio permite la clonación; la sociedad en tanto que todo, por mediación de su cultura, está presente en la mente de cada individuo (Morin, 2006: 231).

Por último, aparece el principio de *recursividad* o bucle recursivo, que permite superar la concepción lineal causa-efecto de la racionalidad moderna, ya que se produce un circuito de autoorganización y autoproducción, caracterizado porque los efectos retroactúan sobre las causas y viceversa (Morin, 2006).

En suma, la *epistemología de la complejidad* inaugura un nuevo paradigma de pensamiento que abre la posibilidad para construir una *ecología del saber*³ que se *autoorganiza* y *retroactúa* de forma dinámica, para producir el *bucle individuo-sociedad-especie* con el que se sustenta la ética y política planetarias pensadas por Edgar Morin.

La ética planetaria

La reflexión sobre la ética es para Morin un imperativo moral. En el último volumen de su obra *El método. Ética* (2006), nuestro autor sostiene que la ética es una exigencia resultante de tres fuentes primordiales:

- La fuente interior al individuo que le inspira un deber.
- La fuente exterior de la cultura, las creencias, las normas de una comunidad.
- La fuente anterior genética que surge de la organización biológica del ser humano como ser vivo.

Estas fuentes se relacionan entre sí para impulsar el tránsito de la individualidad egocéntrica del *Yo* hacia la comunidad altruista del *Nosotros*. Esto implica restablecer el vínculo perdido de la trinidad originaria individuo-sociedad-especie que, en el fragor civilizatorio de la historia moderna y contemporánea de la humanidad, ha perdido su capacidad de religarnos y asumir con responsabilidad el destino común en el planeta (Morin, 2006).

“Las tres fuentes están en el corazón mismo del individuo, en su cualidad propia de sujeto. Aquí, me refiero a la concepción de sujeto que he

³ Los autores entendemos por ecología del saber la propuesta moriniana de construir un saber transdisciplinario que rompa los reduccionismos y las simplificaciones de la noosfera. Se trata de un saber que asume la responsabilidad de hacer ciencia con conciencia y cómo en el “espíritu del valle” que el Tao evoca: “recibe todas las aguas que se vierten en él” (Morin, 1981). Boaventura de Sousa Santos, en su libro *De las dualidades a las ecologías* (2012), desarrolla el concepto ecologías de los saberes para referirse a la necesidad de un diálogo multicultural entre los saberes de los pueblos originarios de América Latina y la ciencia moderna occidental de los grandes hegemonos capitalistas. Sin duda, la propuesta de Sousa Santos se alinea con su idea de construir una epistemología del Sur capaz de descolonizar el saber. Nos parece que la lectura política del pensador portugués dialoga con el planteamiento de Edgar Morin de una ética y políticas planetarias.

elaborado, y que vale para todo ser viviente. Ser sujeto es autoafirmarse situándose en el centro mismo del propio mundo, cosa que expresa literalmente la noción de egocentrismo” (Morin, 2006: 22).

Sin embargo, contradictoria y complementariamente, el egocentrismo de la subjetividad se encuentra con el dispositivo lógico del altruismo que conduce al sujeto hacia los demás, para convivir con ellos, asumir como propias sus necesidades y trabajar en conjunto para mejorar la vida en común. Una vez más, el pensamiento complejo explica la parte por el todo y el todo por la parte. Este procedimiento *hologramático* de la epistemología de la complejidad es el sustento metodológico de la propuesta ética moriniana, la cual se alimenta de la relación trinitaria *individuo-especie-sociedad*. Sin esta comprensión, la perspectiva ética perdería su fundamento y se derrumbarían sus posibilidades explicativas del fenómeno del deber, es decir, nos remite a la triple fuente *bio-antropo-sociológica* (Morin, 2006).

Este movimiento de la conciencia individual al compromiso comunitario es un proceso de *religación*⁴ que se articula mediante reglas y normas, a la par de ser un *imprinting*⁵ cultural del cerebro humano, el cual desde la infancia se estabiliza selectivamente en la sinapsis que marcan de manera irreversible las formas de conocer y actuar de los individuos (Morin, 2006). De modo que la ética se nutre tanto de la vocación humana individual que concita la voluntad individual para actuar conforme al deber, como por la influencia cultural que establece los valores y normas aceptados por una sociedad determinada, así como por la fuerza genética que impulsa a los seres vivos a vivir con los demás.

Por otra parte, se encuentra la bifurcación que Morin identifica entre las nociones de sociedad y comunidad; es decir, los seres humanos transita-

⁴ En el “Vocabulario” que Morin ofrece al final del último volumen de *El método. Ética* (2006), define la religación: “La noción de religación, inventada por el sociólogo Marcel Bolle de Bal, colma un vacío conceptual dándole una naturaleza sustantiva a lo que sólo era concebido adjetivamente, y dándole un carácter activo a este sustantivo. ‘Religado’ es pasivo, ‘religante’ es participante, ‘religación’ es activante. Se puede hablar de ‘desligación’ para el opuesto de ‘religación’ ” (Morin, 2006: 235).

⁵ Morin lo define así: “El imprinting es la marca sin retorno que impone la cultura familiar en primer lugar, social después, y que se mantiene en la vida adulta. El imprinting se inscribe cerebralmente desde la infancia por estabilización selectiva de las sinapsis, inscripciones primeras que van a marcar irreversiblemente la mente individual en su modo de conocer y actuar. A ello se añade y combina el aprendizaje que elimina ipso facto otros modos posibles de conocer y de pensar” (Morin, 2006: 231).

mos del egoísmo individualista al altruismo comunitario, ya sea por interés y rivalidad (*Gesellschaft*-sociedad) o por responsabilidad y solidaridad (*Gemeinschaft*-comunidad). En esta visión, Morin evoca a la ya clásica distinción propuesta por Ferdinand Tönnies en su libro *Comunidad y sociedad*.⁶

Otro componente de especial relevancia para la comprensión de la ética en la Modernidad es el tema de la autonomía moral que, en el caso de Edgar Morin, adquiere un significado cercano a la postura kantiana de una “ética universalizada” fundada en la noción de autonomía.⁷ Al respecto, Morin aclara lo siguiente: “La ética de Kant opera la promoción de una ética universalizada que pretende ser superior a las éticas sociocéntricas particulares. Libertad, equidad, solidaridad, verdad, bondad se convierten en valores que merecen por sí mismos la intervención, incluso la ingerencia en la vida social y después, por extensión, en la vida internacional” (Morin, 2006: 27). El problema es que los “Tiempos modernos” —como los denomina Morin en clara alusión a la película homónima de Chaplin— han traído consigo desajustes o “dislocaciones” que colocan a la trinidad *individuo-especie-sociedad* en una situación ética vulnerable. Estas dislocaciones son las que han producido las parcelas del conocimiento, los saberes fragmentarios, simplificadores y reduccionistas y, en última instancia, el contrasentido de separar las conexiones presentes en las trinitades humanas antes descritas. Morin lo explica de mejor manera:

Los Tiempos modernos suscitaron el desarrollo de una política autónoma, de una economía autónoma, de una ciencia autónoma, de un arte autónomo, que dislocan la ética global que imponía la teología medieval. Es cierto que la política no obedecía a la ética. Pero, desde Maquiavelo, la

⁶ Wolfgang Schluchter explica sobre Tönnies que: “Él proyecta, como lo expresó en una carta, un esqueleto para la historia, el cual al mismo tiempo debería permitir una crítica fundamentada a la Modernidad. Para ello le sirven los conceptos puros de comunidad y sociedad, que caracterizan a épocas completas: una época de la vida familiar y de la armonía, de la vida en un pueblo y de las costumbres, de la vida en la gran ciudad y de la religión, por un lado; y una época de la vida en las grandes metrópolis y de la convención, de la vida nacional y de la política, de la vida cosmopolita y de la opinión pública” (Schluchter, 2011: 46).

⁷ Como lo apunta J. B. Schneewind: “Kant inventó el concepto de la moralidad como autonomía... La autonomía, tal como Kant la veía, requiere libertad contracausal; y él creía que en la experiencia unívoca del deber moral nos es dado un hecho de razón que nos muestra incuestionablemente que poseemos tal libertad por ser miembros del reino de lo noumenal” (Schneewind, 2017: 23).

ética y la política se vieron oficialmente disjuntas en la concepción en la que el Príncipe (el gobernante) está obligado a obedecer a la utilidad y la eficacia, y no a la moral (Morin, 2006: 27)

Esta dislocación se ve acompañada por la crisis de los fundamentos éticos, aparejada a la crisis de los fundamentos de la ciencia y la filosofía; de modo que se genera un círculo vicioso en el que se manifiestan las siguientes disfuncionalidades que citamos del sexto volumen de *El método* (2006):

- El deterioro del tejido social.
 - El debilitamiento de la Ley colectiva en el interior de las mentes.
 - La degradación de las solidaridades tradicionales.
 - La parcelación y burocratización que debilita el sentido de responsabilidad de las organizaciones y empresas.
 - La experiencia de la exterioridad y anonimato de la realidad social en relación con el individuo.
 - El superdesarrollo del principio egocéntrico en detrimento del principio altruista.
 - La desarticulación del vínculo entre individuo, especie, sociedad.
 - La desmoralización que culmina en el anonimato de la sociedad de masas
 - El desencadenamiento mediático
 - La sobrevaloración del dinero
- (Morin, 2006: 30).

En resumen, para Edgar Morin (2006) la crisis de la ética es la crisis de la religación *individuo-especie sociedad*, en consecuencia, el porvenir de la ética es regresar a la vitalidad del bucle trinitario antes mencionado para que a su vez la ética lo revitalice. Es decir, la ética y el bucle individuo-especie-sociedad se alimentan mutuamente a través de la religación que son capaces de activar: “Repitámoslo, el acto moral es un acto de religación: religación con el prójimo, religación con una comunidad, religación con una sociedad y, en el límite, religación con la especie humana” (Morin, 2006: 32).

Una vez establecidas estas premisas, Edgar Morin nos propone pensar en la necesidad de una ética planetaria capaz de hacerse cargo de la universalidad de los problemas que como especie enfrenta la humanidad en un planeta que es al mismo tiempo, casa, origen y destino. Así lo explica Morin (2006): “Por primera vez en la historia humana, lo universal ha devenido realidad concreta: es la intersolidaridad objetiva de la humanidad, en la que el destino global del planeta sobredetermina los destinos singulares de las naciones y en la que los destinos singulares de las naciones perturban o modifican el destino global” (Morin, 2006: 179).

Comunidad de destino porque existe una comunidad del origen en una concepción de la ética religada a la esencia triúnica del individuo-especie-sociedad. Esta es la matriz de la concepción planetaria de la ética que resulta pertinente para el mundo globalizado en que nos desarrollamos.

En el fondo, la ética planetaria es la representación de un proyecto de vital importancia para la sobrevivencia de la especie desde el enfoque universal que dialoga con las singularidades nacionales y diversidades humanas, como lo subraya Morin (2006) al definir el concepto de *universalismo concreto* como eje de la ética planetaria: “El universalismo concreto no opone lo diverso a lo uno, lo singular a lo general. Se funda en el reconocimiento de la unidad de las diversidades humanas, de las diversidades de la unidad humana. La ética planetaria es una ética de lo universal concreto” (Morin, 2006: 180).

Esto le permite a Morin (2006) arriesgarse a proponer los *nueve mandamientos*⁸ de la ética planetaria que implican una ineludible toma de conciencia, a saber:

- La toma de conciencia de la identidad humana común.
- La toma de conciencia de la comunidad de destino.
- La toma de conciencia de que debemos educarnos en la comprensión.
- La toma de conciencia de la finitud humana.
- La toma de conciencia ecológica de nuestra condición terrena.

⁸ Cada uno de estos mandamientos obligaría a una reflexión detallada que rebasa los alcances de este trabajo pero que se pueden seguir en el sexto volumen del Método (2006), en el libro *Tierra Patria* (1993) y en *La vía para el futuro de la humanidad* (2011), además de lo que explica de forma sintética en su obra *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro* (2001).

- La toma de conciencia del doble pilotaje que necesita la tierra: el humano y el de la naturaleza.
- La toma de conciencia cívica planetaria.
- La prolongación en el futuro de la ética de la responsabilidad y la solidaridad con los que están por venir.
- La toma de conciencia de la Tierra-Patria como comunidad de destino/origen/ pérdida.

Al decir de Morin, la puesta en marcha de estos mandamientos es “la misión *antropo-ético-política* del milenio”, de ahí la urgencia de plantear una “política de la humanidad” la cual considera, según Morin: “Los diferentes problemas tal y como se plantean en las diferentes regiones del globo; tendería a asegurar como prioridad material las disponibilidades de agua, alimentos, energía, medicamentos, y como prioridad moral la reducción de la subordinación y de la humillación de que sufre la mayor parte de la población del globo” (Morin, 2006: 182).

Desde un enfoque educativo, siguiendo los planteamientos de Morin en *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro* (2001), se requiere trabajar en dos sentidos: la enseñanza de la “identidad terrenal” y la construcción de una “ética del género humano”, lo que producirá la formación de personas con una *ciudadanía terrestre* capaces de asumir su destino planetario:

El vínculo ético del individuo con la especie humana se afirma desde las más antiguas civilizaciones. Fue el autor latino Terencio quien, en el siglo II de la era cristiana, hacía decir a uno de los personajes del Bourreau de soi meme: “soy humano, nada de lo que es humano me es extraño” [...] La comunidad de destino planetario permite asumir y cumplir esta parte de la antropoética que concierne a la relación entre el individuo singular y la especie humana como un todo (Morin, 2001: 107).

Política planetaria

Para Edgar Morin, la política y la ética se tejen en una relación indisoluble desde un bucle *antropo-ético-político*, en el que las posibilidades de sobrevivencia del ser humano se ligan con el potencial ético de sus acciones y la construcción de la ciudadanía planetaria desde la noción política

civilizatoria capaz de salvar a la especie de su propia destrucción, es decir, constituir una *política de civilización*.

En la conversación que sostuviera Edgar Morin con la periodista del periódico francés *Le Monde*, Djénane Kareh Tager, publicada en forma de libro autobiográfico con el título *Mi camino. La vida y la obra del padre del pensamiento complejo* (2010), Morin explica el origen de su concepto *política de civilización*:

La expresión, que acuñó a principios de la década de 1980, remite a lo que había llamado “una política del hombre”. Lo que denominó “política de civilización” apunta, en efecto, a luchar contra los desarrollos negativos de nuestra civilización occidental preservando sus desarrollos positivos... Se trata de refundar y de renovar la política. La política de civilización apunta a resguardar la política. La política de civilización apunta a preservar las antiguas solidaridades, ahí donde han sido destruidas o donde deben ser instauradas nuevas solidaridades... (Morin, 2010: 198).

No obstante, esta necesidad de *religar* a la política con la ética, la historia reciente de la humanidad ha generado un antagonismo ético/político que podría superarse en el regreso al origen mismo de la acción política del ser humano, a la trinidad *individuo-especie-sociedad*, en un bucle que se repliega sobre sí mismo para impulsar el salto del bucle *antropo-ético-político*. Esta tarea no se encuentra libre de contradicciones y de la complejidad propia de un proceso dinámico y actuante como lo es la constitución del espacio público con enfoque planetario: “La complementariedad dialógica entre la ética y la política comporta la dificultad, la incertidumbre y en ocasiones la contradicción. Cuanto más se ejercita la política en las complejidades de una sociedad, más imperiosos son los imperativos éticos de libertades, de derechos; cuanto más se degradan las solidaridades y comunidades, más necesarias son. En este sentido, una política de la complejidad lleva en sí una aporía permanente” (Morin, 2006: 90). Esta aporía se produce porque las incertidumbres de las acciones y sus resultados, combinada con la pérdida de la noción o concepción de un porvenir, articulan un devenir incierto de “las evoluciones, regresiones, progresiones y transformaciones futuras” (Morin, 2006: 90). Luego entonces, ¿qué tipo de política requiere la humanidad para escapar de la *barbarie civilizada*⁹ en la que se desen-

⁹ En la citada entrevista de Morin con la periodista Djénane Kareh Tager (2010), nuestro autor explica este asunto de la barbarie en los siguientes términos: “Seguimos en la Edad

vuelve la vida de las sociedades contemporáneas? Morin responde con las siguientes propuestas: Hoy necesitamos una política que sepa integrar en sí: Lo desconocido del futuro del mundo, apuesta, estrategia y un conocimiento pertinente y que tienda a reformar las relaciones entre humanos. (Morin, 2006: 96).

De ninguna manera esta propuesta moriniana implica la superación del conflicto o los antagonismos políticos y sociales, por el contrario, se trata de *religar*, de comprender, de desarrollar una mayor conciencia y solidaridad responsable con el entorno; se trata de construir una sociedad compleja que abarque la diversidad, los antagonismos, las contradicciones y los enfrentamientos como parte sustantiva de un bucle recursivo y dinámico.

Este proceso se opone a la tendencia mundializadora que se caracteriza, según Morin, por la aparición de *megamáquinas* económicas que se unen entre sí para dar lugar a una *megamáquina transnacional* de múltiples cabezas, como una hidra tecnocrática capaz de arrasar con cualquier baluarte de humanidad, solidaridad y responsabilidad comunitaria: “Esta megamáquina mundializada dispone de sociedades multinacionales, sedes deslocalizadas y múltiples, e intercomunicaciones numerosas. La megamáquina atraviesa a las naciones, pero no tiene aparato central: no tiene sino pequeños equivalentes ganglionares de un sistema nervioso” (Morin, 2003: 265).

Es la base de lo que Morin llama *Leviatán planetario*, en el que la política se pone al servicio del interés, la productividad, la técnica y el funcionamiento armonioso del sistema, porque una elite tecnológica y financiera reduce la existencia de la sociedad global a unidades de producción de una cadena de suministros que es ciega a todo aquello que está fuera del cálculo capitalista (Morin, 2003).

“La megamáquina dispone de la prodigiosa red de comunicaciones aéreas, telefónicas, telemáticas, informáticas, compútcas, que se ha desarrollado en los últimos decenios. Internet es el momento decisivo de

de Hierro planetaria y seguimos en la prehistoria del espíritu humano. Soy consciente de la presencia, incluso recrudescimiento, en nuestra Edad del Hierro, de tres formas de barbarie. Una barbarie que se desencadena en las guerras, hecha de odio y de desprecio, que provoca masacres y torturas. Una barbarie inherente a nuestras civilizaciones, que genera, para los subordinados y los excluidos, humillaciones y ofensas. Y una barbarie helada, fruto del cálculo y de la lógica de las máquinas, que sólo conoce lo calculable y lo programable y, en consecuencia, ignora la vida, es decir, el sufrimiento, la alegría, el placer, el amor” (Morin, 2010: 195).

la instauración y desarrollo de un complejo computación-información-comunicación que constituye en lo sucesivo un sistema neurocerebral planetario artificial” (Morin, 2003: 266).

El diagnóstico no puede ser más desolador. Estamos frente a la desertificación del espacio público, el vaciamiento de todo significado para la política y la constitución de un poder soberano que reina en la *tecnosfera* como el nuevo espacio de construcción de realidades simuladas, en donde la política agoniza y la economía goza de cabal salud al tiempo que impulsa la marcha ciega de una sociedad-mundo que se orilla al despeñadero de la historia y a una crisis planetaria.

La salida podría encontrarse en la comunidad de destino que ya habíamos analizado en el apartado dedicado a la ética: “La consciencia de la comunidad de destino no sólo precisa peligros comunes, sino también una identidad común que no puede ser sola identidad humana abstracta, ya reconocida por todos, poco eficaz para unirnos; es la identidad que procede de la filiación a una entidad *materna y paterna que concretiza el término patria, y que aporta la fraternidad a millones de ciudadanos que no son consanguíneos en absoluto*” (Morin, 2003: 269).

Lo anterior conduce a Morin a sostener los “imperativos de una política de civilización” que son los siguientes: a) *solidarizar* contra la atomización y compartimentación; b) *volver a las fuentes* contra la anonimización; c) *fomentar la convivencia* contra el deterioro de la calidad de vida y d) *moralizar* contra la irresponsabilidad y el egocentrismo (Morin, 2011: 60).

En consecuencia, la *política planetaria* con enfoque civilizatorio es la posibilidad de combatir a la barbarie y religar a los individuos en solidaridades que hagan emerger nuevas formas de organización política coherentes con la responsabilidad de salvar a la tierra y sus habitantes, a través de una ecología de la acción que reconozca las incertidumbres y se alimente de la democracia. Esta manera de pensar a la política conlleva la necesidad de formar, de educar a las sociedades en esta concepción básica de la humanidad. De esta forma cada persona asumirá su rol como ciudadano del planeta y no sólo como habitante de un Estado-Nación. En conclusión, la política del hombre se convierte en antro-po-política que implica una cosmovisión que incluya todas las contradicciones del hombre y sus formas de convivir.

El metahumano

Derivado del análisis del sistema-mundo que ha vaciado a la política de su potencial para restablecer la trinidad individuo-especie-sociedad y su necesaria vinculación con la ética, aparece el concepto de *metahumano/metabumanidad* con el que Morin introduce la discusión bioética actual con respecto al papel que podría desempeñar la ingeniería genética y la inteligencia artificial en la reconceptualización de la humanidad de los hombres. Por una parte, el autor parisino identifica la revolución genética que se expresa en los proyectos de organismos humanos genéticamente modificados que abrirían la posibilidad de eliminar taras, anomalías fisiológicas dañinas y producir niños sanos; pero al mismo tiempo, normalizaría y estandarizaría la existencia. Evidentemente, esto genera un profundo cuestionamiento a la tríada individuo-especie-sociedad porque los criterios con los que cada uno de los tres componentes de ese bucle se definían, cambiarían de forma sustantiva (Morin, 2003).

Otro efecto previsible de estos avances científico-tecnológicos es la posibilidad de prolongar la vida: “La prolongación de la vida, ininterrumpida en el curso del siglo XX en las sociedades occidentales, va unida a la disminución de la mortalidad infantil, a la reducción del número de hijos, a los progresos de la higiene y la medicina... La prolongación de la vida podrá beneficiarse en lo sucesivo de la medicina predictiva haciéndose capaz de detectar por adelantado los fallos o riesgos de origen genético” (Morin, 2003: 282).

En conjunto, estos elementos configuran la posibilidad para plantear la noción de *metahumano* que para Morin es una propuesta cercana a la ciencia ficción, pero inscrita en el ámbito de posibilidades de los desarrollos científicos en ingeniería genética e inteligencia artificial.

Así lo define el autor sin profundizar más en el concepto de *metahumano*, pero dejando la tarea de estudiar el fenómeno desde el fundamento epistemológico que nos provee el pensamiento complejo. Pero veamos lo que dice el propio Morin: “Creo que la especie biológica *homo sapiens* será superada por un complejo tecno-bio-intelectual posthumano que será su heredero, y que también evolucionará; este heredero del hombre será el cosmopiteco” (2003: 286).

Sin profundizar más en el concepto, Morin sugiere la necesidad de pensar un tercer tipo de humanidad en la que se logren conjugar todos los componentes de una nueva especie: “Se constituiría entonces un ser del tercer tipo planetario de alta complejidad, fuertemente desburocratizado, que garantizaría las expansiones e iniciativas de los individuos y grupos, y aseguraría, en las expansiones, las simbiosis fértiles entre las mentes, la integración feliz de las inteligencias artificiales y del universo de las técnicas. Este tercer tipo se llamaría Humanidad” (2003: 288).

En contraste, existe la posibilidad contraria que produzca el advenimiento de un ser del “cuarto tipo” en el que la barbarie retome las formas antiguas de la opresión y la dominación, pero con los recursos que aportan los avances científico-tecnológicos que añadirían todavía más desigualdad entre los *sobrehumanos* diseñados eugenésicamente y los *subhumanos*: “Se asistiría entonces a la pesadilla del advenimiento de un ser del cuarto tipo, no a la emergencia soberbia de la simbiosis entre lo humano y lo artificial, sino a una nueva megamáquina de sojuzgamiento y sujetamiento de las mentes humanas” (Morin, 2003: 288).

Aunque Morin no lo resuelve totalmente, queda abierta la posibilidad de estudiar el impacto ético y político del metahumano como ese ser bifronte que podría tener una derivación como ser del “tercer tipo” o, en el peor de los casos, como ser del “cuarto tipo”. Morin no desarrolla más el tema, sin embargo, abre la puerta para una reflexión que en este momento de la historia del siglo XXI ha cobrado relevancia a la luz de las discusiones sobre el transhumanismo.

Reflexión final

La propuesta ética y política de Edgar Morin inaugura un campo de reflexión que detona posibilidades para la aplicación de su epistemología de la complejidad para volver a pensar la trinidad individuo-especie-sociedad y la interacción dinámica que se establece entre la ética y la política con enfoque planetario.

No obstante, se abre otra discusión que amerita nuevos estudios que podrían construirse desde el enfoque de la complejidad desarrollado por Morin, en relación con lo posthumano, lo metahumano o lo transhumano,

que es una de las discusiones actuales que podría reconfigurar la comprensión de la ética y la política planetarias.

La educación encara el reto de estructurar sus modelos de enseñanza teniendo en cuenta la responsabilidad esencial con los por venir, con los herederos del planeta, la responsabilidad de ser ciudadanos de la Tierra y con ello construir una comunidad de destino en permanente transformación en medio de un océano de incertidumbres como lo sugiere Edgar Morin. Una nueva metamorfosis se acerca, Morin advierte que es la causa más grande que haya conocido la historia: la metamorfosis de la humanidad.

Referencias bibliográficas

- Morin, E. (1981). *El Método 1. La naturaleza de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- , (2003). *El Método 5. La humanidad de la humanidad. La identidad humana*. Madrid: Cátedra.
- , (2006). *El Método 6. Ética*. Madrid: Cátedra.
- , (2011). *La vía para el futuro de la humanidad*. Barcelona: Paidós.
- , (1994). *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.
- , (2001). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. París: UNESCO-DOWER.
- , (1974). *El paradigma perdido. Ensayo de bioantropología*. Barcelona: Kairós.
- , y Kern, A. B. (1993). *Tierra patria*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- , y Tager, D. K. (2010). *Mi camino. La vida y la obra del padre del pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.
- Schluchter, W. (2011). “Sobre Comunidad y sociedad de Ferdinand Tönnies”. *Signos Filosóficos* vol. XIII, núm. 26, julio-diciembre, pp. 43-62.
- Schneewind, J. B. (2017). *La invención de la autonomía. Una historia de la filosofía moral moderna*. México: FCE.
- Sousa Santos, B. de (2012). *De las dualidades a las ecologías*. Bolivia: Red Boliviana de Mujeres Transformando la Economía.

CAPÍTULO III

COMUNICACIÓN Y PODER: CONSTRUYENDO SIGNIFICADOS A TRAVÉS DE LA CREACIÓN DE METÁFORAS DESDE MANUEL CASTELLS

María Guadalupe Méndez Cárdenas
Sergio Méndez Cárdenas

El verdadero “movimiento” de las ciencias se produce por la revisión más o menos radical (aunque no transparente para sí misma) de los conceptos fundamentales. El nivel de una ciencia se determina por su mayor o menor capacidad de experimentar una crisis en sus conceptos fundamentales.

HEIDEGGER (2012: 20)¹⁰

Manuel Castells hace una revisión profunda de conceptos fundamentales de la sociología de la comunicación política y de las redes de comunicación al incursionar en las neurociencias y la ciencia cognitiva. Como él mismo reconoce en *Comunicación y poder* (2010: 191), y siguiendo el pensamiento ontológico propuesto por Heidegger en *Ser y tiempo*, el progreso de la interpretación científica “no se realiza tanto por la recolección de los resultados y su conservación en ‘manuales’, sino por el cuestionamiento de las estructuras fundamentales de la correspondiente región (del conocimiento), impulsado generalmente en forma reactiva por el conocimiento creciente de las cosas [...] Las diversas disciplinas muestran hoy por do-

¹⁰ Martin Heidegger, *Ser y tiempo*. Traducción, prólogo y notas de Jorge Eduardo Rivera. Edición digital.

quier la tendencia a establecer nuevos fundamentos para su investigación” (Heidegger, 2012: 20).

Es así como Castells encuentra nuevos fundamentos desde las neurociencias y la ciencia cognitiva, profundiza en la comprensión del proceso mental de la comunicación e integra en la discusión dos enfoques que aun en la actualidad en muchas áreas se presentan en sus fundamentos como opuestos ante la acción social. El comportamiento social como producto de la evolución (*inato*) contra la acción social como proceso cultural. En un intento por integrar a la cultura (aprendizaje social) como un elemento evolutivo que define el rumbo biológico (innato, heredado genéticamente), se desarrolla la investigación en diversidad biocultural que inicia con los estudios de lingüistas con un enfoque filogenético como el de Cavalli Sforza (1997); otros hacen un rescate de valores culturales, de la identidad y el conocimiento local como oportunidad para la resiliencia y la diversidad (Luisa Maffi, 2010), y paralelamente se encuentran los biólogos evolutivos y antropólogos, con los trabajos de Tim Ingold (2013) y la propuesta de la síntesis extendida biocultural de Laland y colaboradores (2014).

Para Castells los dos procesos (naturaleza y cultura) se reúnen y pueden ser comprendidos a partir de la comunicación que “se produce activando las mentes para compartir *significado*”. Este significado es una representación mental (un *concepto*) y “la mente es un proceso de creación y manipulación de imágenes mentales (visuales o no) en el cerebro”. Lo que usualmente reconocemos como las ideas. Pero de dónde provienen estas ideas o “configuraciones de imágenes mentales”. Según Castells, con base en la neurología particularmente relacionada con la conducta y la psiquiatría, las ideas “se corresponden con patrones neuronales. Los patrones neuronales son configuraciones de la actividad en las redes neuronales. Las redes neuronales conectan neuronas, que son células nerviosas. Los patrones neuronales y sus correspondientes imágenes ayudan al cerebro a regular su interacción con el cuerpo propiamente dicho y con su entorno. Los patrones neuronales se forman a través de la evolución de la especie, el contenido (estructuras o circuitos cerebrales) cerebral¹¹ al nacer y las experiencias del sujeto” (Castells, 2010: 191-192), es decir, de formas no

¹¹ Nota nuestra: el contenido cerebral está constituido por parénquima (tejido) cerebral, volumen sanguíneo cerebral (vsc) y volumen del líquido cefalorraquídeo. Parénquima conformado por elementos gliales y neuronales. Gliales (glía – neuroglia = pegamento), células provistas de largas prolongaciones ramificadas, situadas entre las células y fibras nerviosas,

genéticas de la herencia epigenética (plasticidad fenotípica), el comportamiento (ej., influye en los niveles hormonales), la cultura (ej., transforma la dieta y el paisaje, creando nuevos nichos) y el simbolismo (ej., desarrolla formas de percepción, emociones y sentimientos diversos), las cuales ejercen una influencia poderosa en el desarrollo cerebral de la descendencia.

Estos tres elementos (volverlos a mencionar) que forman los *patrones neuronales* (las *ideas*) y las formas en que nos comportamos integran los avances de las neurociencias que han definido claramente las partes del cerebro en las que se desarrollan los procesos mentales, particularmente la corteza cerebral o córtex, área en la que se integra la información necesaria para llevar a cabo los procesos mentales más complejos, y que son “gravados” por un aprendizaje evolutivo heredado genéticamente, la experiencia social en el sujeto y los potenciales creativos de los individuos.

Como señala Margaret Lock (2015), “los cuerpos individuales no son meros recipientes rellenos de entidades biológicas que envejecen y mueren a lo largo de toda una vida; más bien, son productos de la evolución humana; la larga duración de la historia; los ambientes expansivos y locales; las comunidades en las que vive la gente; las dietas que comen; las toxinas, insultos y abusos a los que están expuestos; y los buenos tiempos también” (171-172).

De tal forma que el elemento determinante en la decisión política electoral es el “*componente sentimental-emocional*”, esto es lo que sugiere la sociología de la comunicación propuesta por Manuel Castells. Es decir, no es la condición objetiva o la realidad de los hechos lo que motiva la reacción para la acción, sino las *ideas cargadas de contenido emocional*. La hipótesis de que las personas actúan frente al entorno social utilizando *estrategias de razonamiento a partir de imágenes* que provienen de la experiencia social y de la información heredada genéticamente en la evolución humana, aluden a un comportamiento tradicional en donde la sobreestimación de las ideas se convierte en el motor de la acción política electoral.

Lo anterior es posible si asumimos que [...] nuestro cerebro procesa acontecimientos (internos o externos) a partir de mapas (o redes de asociación establecidas). [...] Al conectar estos mapas con los acontecimientos, la conexión neuronal crea experiencias emocionales activando dos re-

tanto en la sustancia gris como blanca, desempeñan una función trófica (nutrición). El volumen del contenido cerebral es de aproximadamente 150 cc pero varía ampliamente.

corridos emocionales complementarios, definidos por neurotransmisores específicos: el circuito de la dopamina y el de la serotonina. Estas rutas emocionales están conectadas en red con la corteza orbito-frontal *donde tiene lugar una gran parte del proceso de toma de decisiones*, proceso estudiado por neurobiólogos y neuroeconomistas (Glimcher y Rustichini, 2004). A esta ruta convergente se le denomina *marcadores somáticos* y desempeña un papel fundamental vinculando las emociones con las secuencias de acontecimientos (Castells, 2010: 196).

En síntesis, los marcadores somáticos se aprenden de experiencias pasadas (inductores primarios) y quedan grabados en circuitos corticales. En el presente se activan por asociación a emociones pasadas, y cuando se activan de forma consciente o inconsciente se dispara el estado emocional pasado asociado con la situación actual a resolver (véase Figura 1).

La amígdala es una región cerebral crucial para la generación de *estados somáticos* en respuesta a inductores primarios y en la producción de respuestas emocionales (ej., expresiones faciales) y conductas de aproximación y retirada; señales de esos estados somáticos son reenviadas al cerebro produciendo la consolidación de un valor afectivo asociado al estímulo en áreas del cortex (Bechara *et al.*, 2002 y 2003). La presentación posterior de estímulos que evoquen recuerdos asociados a un determinado inductor primario funcionará como un inductor secundario.

A su vez, los recuerdos son una red de tejido neuronal. A medida que almacenamos recuerdos, se hace más y más tupida. Esta red está “viva” y cambia de forma porque las neuronas que la componen se van asociando entre ellas de una forma u otra según llegan nuevos recuerdos que almacenar. Las conexiones de la red cerebral organizan las experiencias y recuerdos para usarlas en el futuro. Una mayor interconexión supone una mayor facilidad para la resolución de problemas y la toma de decisiones. Es decir, el refuerzo de la asociación de neuronas activa la “memoria implícita”¹² o memoria de abstracción con la que se forman conceptos. Esto es, se elaboran metáforas de la vida cotidiana –como afirman Lakoff y Jhonson¹³– para formular todos nuestros esquemas mentales que son

¹² Al ser implícita es inconsciente. También se conoce como memoria procedimental (saber cómo). La explícita es declarativa consciente (saber qué).

¹³ Lakoff, G. y J. Mark (1986). *Metáforas de la vida cotidiana*. Cátedra. Madrid.

sustancialmente metafóricos, y que nos permiten potenciar a largo plazo un tipo de aprendizaje asociativo.

El descubrimiento de la red neuronal de guardia o “red por defecto” toma las riendas del cerebro cuando nos ponemos en modo inopia y su función es crucial en nuestra toma de decisiones: ocupa ese tiempo en el que divagamos o soñamos despiertos en organizar nuestra memoria, referenciar nuestros recuerdos y experiencias y, en definitiva, en establecer las condiciones necesarias para que cuando nos toque decidir, el árbol mental de decisiones que usemos sea el mejor posible, de ahí que el exceso de información visual y acústica y el estrés generen ruido cerebral disminuyendo la acción de esta red.

Según esta visión interdisciplinaria, emociones y sentimientos se configuran en la mente para orientar al yo hacia la toma de decisiones. “Al ser conocidos por el yo consiente, los sentimientos pueden controlar el comportamiento social [...] vinculando los sentimientos del pasado y el presente para anticipar el futuro, activando las redes neuronales que asocian sentimientos y acontecimientos”¹⁴.

Castells retoma de la neurociencia el papel relevante del lenguaje como forma en que el cerebro y las percepciones sensoriales se comunican; no obstante, son las *metáforas* las que realizan el *reclutamiento neuronal*, proceso de refuerzo de la sinapsis que es el incremento físico del número de receptores químicos para los neurotransmisores, de ahí que metáforas simples pueden combinarse mediante las redes neuronales y formar metáforas complejas.

El antropólogo Donald Brown (1991), en un estudio comparativo cultural, comprueba que todas las lenguas y culturas humanas expresan metáforas, personifican fenómenos externos, practican la adivinación, realizan juegos competitivos, entre otros.

Entre estos universales, la piedra angular de la naturaleza de la lengua es la capacidad metafórica y simbólica del cerebro, que nos conduce a la neurociencia del lenguaje.¹⁵ En este sentido, el debate sobre el origen del

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ Feggy Ostrosky-Solís y Alfredo Ardila (1994). *Cerebro y lenguaje. Perspectivas en la organización cerebral del lenguaje y de los procesos cognoscitivos*. México: Trillas. Sobre la neurofisiología del lenguaje e imágenes funcionales del cerebro revisar: “Renewal of the Neurophysiology of Language: Funcional Neuroimaging” de Jean-François Démonet, Guillaume Thierry y Dominique Cardebat, publicado en *Physiological Reviews* (enero de 2005) 85(1) 49-95; DOI: 10.1152/physrev.00049.

lenguaje también se discute entre estas dos arenas: si se origina como un “contrato o compromiso social” de respeto mutuo para la cooperación (Dunbar, 2003) o “en avisar si se está haciendo trampa”, tácticas de evasión y juego social propuestas por economistas y sociólogos; o bien si tuvo un origen biológico por medio de la selección sexual (Darwin, 1871). Entre otras hipótesis, está la del origen musical retomada por el biólogo del lenguaje Tecumseh Fitch, la emocional propuesta por el filósofo Herder, que, como lo expresa Maturana (2001) en *Emociones y lenguaje*: “Corrientemente vivimos nuestros argumentos racionales sin hacer referencia a las emociones en que se fundan, porque no sabemos que ellos y todas nuestras acciones tienen un fundamento emocional, y creemos que tal condición sería una limitación a nuestro ser racional. Y sin embargo, es justo su condición de posibilidad”.

El papel de las metáforas como marcos semánticos del lenguaje se basa en la experiencia, según Lakoff,¹⁶ surgiendo de la organización social que define los roles sociales en una cultura y después queda incorporada a los circuitos cerebrales, como son las relaciones mujer-hombre o padre-hijo o padre-hija o entre los hermanos y las hermanas, etc. Como señala Castells, las narraciones definen los roles sociales en contextos sociales. Es decir, que estos comportamientos se basan en marcos que existen en el cerebro y los aprendidos en la práctica social. Es por ello por lo que Castells retoma el concepto de “rol” como base de la interacción social y la actualidad que Goffman adquiere frente a una relectura con los descubrimientos de las neurociencias.

Tratando de resumir el proceso de la toma de decisiones, pasa por emociones, sentimientos y razonamientos, en donde las emociones, según Castells, tienen un doble papel a la hora de influir en la toma de decisiones. Esto es, se activa de manera encubierta por la experiencia *emocional* relacionada con el hecho social, y por otra actúa de forma directa al impulsar al sujeto a decidir según el *sentimiento*. Nos dice Castells: no es el razonamiento, sino que las “personas tienden a seleccionar la información que favorece aquella decisión que se sienten inclinadas a tomar” (2010: 199). Dos caminos y dos categorías que se encuentran en el proceso mental: *razonamiento enmarcado*¹⁷ y *razonamiento emocional*, nos permitirán comprender

¹⁶ Citado por Castells (2010: 198-199).

¹⁷ Recordemos que “los sentimientos surgen de cambios impulsados por las emociones en el cerebro que alcanzan un nivel de intensidad suficiente para procesar de forma consciente” (Castells, 2010: 195).

el proceso de decisión en las *narraciones*. Como destaca Ekman, para “un comportamiento emocional constructivo [...] debe haber una cantidad adecuada de emoción proporcional al episodio que la despierta” (2017: 80). Sin embargo, “las emociones alteran las formas de ver el mundo y nuestra interpretación de las acciones de los demás [...] juzgamos lo que ocurre para que resulte coherente con la emoción que sentimos y así poder justificarla y mantenerla” (2017: 62). Este razonamiento enmarcado lo encuentra la ciencia cognitiva, en particular la psiquiatría, en el desencadenante aprendido, según Ekman, *variaciones* con respecto a los temas que son producto de nuestra evolución y que son *indelebles*. El poder de un tema de desencadenar una emoción puede debilitarse, pero no suprimirse (Ekman, 2017: 67).

Es decir, el comportamiento humano individual y social está condicionado por el doble papel de las emociones, además, el razonamiento enmarcado por los sentimientos se vincula a la experiencia del sujeto que en lo cotidiano responde a *guiones importados del pasado* que distorsionan la realidad objetiva y que a la vez son condicionados por el poder de los marcadores somáticos producto de nuestra evolución biológica y social. Esto puede explicar la posibilidad real de manipulación de imágenes estudiadas y utilizadas por los medios de comunicación.

Esta reflexión es muy adecuada incluso para una sociedad con procesos de organización social complejos como son los de las ciudades. Actualmente, encontramos en casi todos los países del mundo un índice de desarrollo urbano de 54.83% del total de la población para 2017; en América Latina y el Caribe, el nivel de urbanización es de 80% (Banco Mundial, 2018). ¿Por qué aún y a pesar de la urbanización perdura un pensamiento tradicional (*mágico*) en países como México? Sin duda, esto se encuentra relacionado con los niveles de educación, entre otras causas.

Según las Naciones Unidas, son muy pocos países del mundo en los que se ha logrado alcanzar la secundaria completa (12 años de educación). México se encuentra en la media; no obstante, los jóvenes más pobres no alcanzan los 8 años de educación, es decir, 5° año de primaria para 2014, mientras que los de ingreso medio alcanzan 11 años (2° año de secundaria) y los más ricos 14 años (segundo año de bachillerato); aún más, la tasa de terminación se despega según el ingreso; los jóvenes más pobres alcanzan sólo 50% de eficiencia terminal, mientras que los jóvenes de ingreso me-

dio rebasan el 80% y los de alto ingreso están por arriba del 90%. Evidentemente, es un problema de educación e ingreso (UNESCO, 2017).

¿Cuál es el problema de tener una concepción *mágica* del mundo? Para poder responder a esta pregunta, tenemos que exponer lo que entendemos por una concepción mágica, y para ello incursionar en algunas de las principales discusiones de los paradigmas sobre lo real y lo mágico en torno a la acción social y la relevancia de la cognición emocional. Otro elemento importante es la relación entre emoción y cognición en los procesos electorales. Para así poder reflexionar a manera de explicación el proceso electoral de 2017 en México y sus resultados.

¿Qué es la conducta emocional?

Para entender qué es la conducta emocional primero habría que definir qué son las emociones, y no puede ser mejor que citando a Castells. Las emociones son producto de un proceso evolutivo de los animales y de nuestra especie y actúan independientemente del *Yo* consciente.

Las emociones son modelos diferenciados de respuestas químicas y neuronales al detectar el cerebro un estímulo emocionalmente competente (ECS), es decir, cambios en el cerebro y en el propio organismo inducidos por el contenido de una percepción (tales como un sentimiento de miedo cuando vemos una imagen que nos recuerda la muerte). Las emociones están profundamente arraigadas en nuestro cerebro (y en el de la mayoría de las especies) porque han sido inducidas por el instinto de supervivencia en el proceso de evolución. Ekman identificó seis emociones básicas que se reconocen siempre. Las investigaciones experimentales demuestran que el funcionamiento de dichas emociones puede relacionarse con sistemas concretos del cerebro (y en la mayoría de las especies) porque han sido inducidas por el instinto de supervivencia en el proceso de evolución. Las seis emociones básicas, primarias inatas o universales son: asco, sorpresa, tristeza, alegría e ira (Castells, 2010: 195).

Si estas emociones se combinan o no se procesan adecuadamente, llevan a emociones secundarias o sociales; la cultura sólo puede modular la expresión de estas emociones y orienta su manifestación. Las emociones, a diferencia de los sentimientos, son de corta duración y son reacciones psicofisiológicas ante diversos estímulos primarios. El sentimiento es siempre

una cognición acerca de lo que sucede en la emoción, y aunque pueden tener periodos cortos o largos, generalmente se mantienen durante largos periodos de tiempo. El estado emocional determina un estilo cognitivo que caracteriza la actuación de una persona inmersa en aquella emoción.

Lo que nos importa, ante todo, es captar el sentido de estas conductas extrañas, comprender su causa y la justificación de estos excesos. Pues comprenderlo equivale a reconocerlo en tanto que hechos humanos, hechos de cultura, creación del espíritu –y no irrupción patológica de instintos, bestialidad o infantilismo–. No hay otra alternativa: o esforzarse en negar, minimizar u olvidar tales excesos, considerándolos como casos aislados de “salvajismo”, que desaparecerán completamente cuando las tribus se civilicen, o bien molestarse en comprender los antecedentes míticos que explican los excesos de este género, los justifican y confieren un valor religioso [...] Únicamente en una perspectiva histórico-religiosa tales conductas son susceptibles de revelarse como hechos de cultura y pierden su carácter aberrante o monstruoso de juego infantil o de acto puramente instintivo (Eliade, 2017: 11-12)

¿Qué son los procesos cognitivos? La primera reflexión fue de la filosofía

Para Aristóteles la naturaleza no se reduce a un “mecanismo ciego”, como lo propone Platón, más bien es un “arte inmanente” (inherente al ser, unido inseparable a su esencia, pero racionalmente de distinguirse de la naturaleza). No obstante, su crítica de la idea platónica¹⁸ supone, como lo señala Moreau, una “epistemología heredada de Platón y que se puede hacer remontar, según Aristóteles, al mismo Sócrates” (Moreau, 1972: 35). Aristóteles acepta esta epistemología (teoría de los fundamentos y métodos platónicos), pero niega la idea de un conocimiento universal. Para él la realidad es la que se encuentra frente a “las sensaciones visuales” que no son sino las cosas singulares; como apunta Moreau, “sólo las cosas singulares son reales; es un contrasentido realizar lo Universal; éste no

¹⁸ Para el pensamiento aristotélico, “la conciencia de la necesidad de la *afirmación* es lo que caracteriza a la ciencia; la ciencia es un conocimiento que estriba en la conciencia de sus razones; por eso alcanza la certidumbre y se eleva por encima del conocimiento empírico, de la *opinión* verdadera” (Moreau, 1972: 37).

podría existir fuera de los seres singulares. Es la *realización y la separación de lo Universal* [...] (*el realismo, la dualidad de lo Intangible y lo sensible*) lo que rechaza Aristóteles, pero no la función epistemológica (platónica)¹⁹ (Moreau, 1972: 35).

Es aquí donde nace en oposición al *realismo la dualidad de lo intangible y lo sensible*, la teoría del *ser* (otología), como nos ayuda a entender Moreau. En el *saber* la ciencia tiene como objeto lo Universal, “pero lo Universal no es real; solamente lo singular, lo sensible, es real. Seguiríase de ello que la ciencia no tiene por objeto lo real, y que lo real no es conocible. La *metafísica* (*es decir, la ontología*) consiste en un esfuerzo por superar esta oposición, este conflicto entre el platónico y el empirista”²⁰ (Moreau, 1972: 35-36).

Es así como Aristóteles establece claramente en oposición a la noción de *saber* platónico un proceso *cognitivo* que inicia con las *sensaciones visuales* que se dan en la *memoria*.

Ciertamente, el resto (de los animales) vive gracias a las imágenes y a los recuerdos sin participar apenas de la experiencia, mientras que el género humano (vive), además, gracias al arte y a los razonamientos. [...] (De aquí que) la experiencia da lugar al arte y [...]. El arte, a su vez, se genera cuando a partir de múltiples percepciones de la experiencia resulta una única idea general acerca de los casos semejantes. [...] los hombres de experiencia tienen más éxito, incluso, que los que poseen la teoría, pero no la experiencia (la razón está en que la experiencia es el conocimiento de cada caso individual, mientras que el arte lo es de los generales, y las acciones y producciones todas se refieren a lo individual [...]). (Para concluir) los hombres de experiencia saben el hecho, pero no el porqué, mientras que los otros conocen el porqué, la causa. [...] Con que no se considera que aquéllos son más sabios por su capacidad práctica, sino porque poseen la teoría y conocen las causas. [...] Es obvio, pues, que la *sabiduría es ciencia acerca de ciertos principios y causas*” (Aristóteles, 2003: 70-73 y 74).

Con esta propuesta de *saber* Aristóteles dejará la noción fundamental que será confrontada con la platónica por la filosofía moderna, iniciando una separación en dos corrientes filosóficas: el empirismo y el racionalismo, hasta la propuesta de síntesis de Immanuel Kant con su “giro copernicano”. Fernando Savater, citando a Kant, señala que la superación del

¹⁹ Cursivas y organizado nuestro.

²⁰ Cursivas nuestras.

empirismo de Locke y Hume y el racionalismo de Descartes y Leibniz pasa primero por aceptar

[...] que quizá nosotros no conozcamos nunca la realidad en sí, la cosa en sí, lo que él llama *noúmeno*. Es decir, cómo son las cosas. Sabemos lo que nos dan las cosas a través de los sentidos para influir en nosotros y cómo organizamos ese material. Eso es lo que llamamos *conocimiento (saber)*, que es la mezcla entre lo que dan los sentidos y lo que da nuestra estructura cognitiva [...] Los respectivos objetos pueden ser considerados sólo desde las condiciones que hacen posible nuestro conocimiento de ellos²¹ (Savater, 2009: 131-132).

En analogía con la muy controvertida propuesta en el siglo XV de Nicolás Copérnico, Kant propone, según Savater, dar un sentido inverso a la discusión iniciada por Aristóteles:

[...] los objetos no son realidades independientes de nosotros [...] la percepción de un objeto no es una recepción pasiva, sino una actividad. *El objeto es constituido por el sujeto como cierta unidad sintética de muchas percepciones. Esta actividad sintética ejercida por el sujeto es lo que hace posible el objeto. El objeto es constituido [...] por el sujeto, a partir de los datos de la intuición sensible. Pero sólo en cuanto objeto, no en cuanto a la cosa que sea en sí* (Savater, 2009: 132).

Para una comprensión de lo dicho hasta aquí, podemos citar la explicación del ejemplo de la mancha de colores de Savater:

Cuando percibo un objeto, estoy produciendo una interpretación y no tiene sentido que me pregunte cómo sería ese objeto (mis sentidos son limitados) [...] independientemente de toda interpretación y síntesis. [...] por esa razón, Kant introduce la distinción entre *fenómeno* y *noúmeno*. *Fenómeno* es la cosa en cuanto objeto para un sujeto [...] *noúmeno* es la cosa considerada en sí misma sin relación con ningún sujeto. Sólo lo que es fenómeno puede ser objeto de conocimiento científico. [...] los presuntos objetos de la *metafísica*, el alma, el mundo y Dios, *no son fenómenos de nuestra experiencia puesto que no se apoyan en intuición sensible alguna. La metafísica [...] carece de científicidad, supone un uso inadecuado de la razón, e implica razonamientos sofísticos* (Savater, 2009: 132-133).

Sin embargo, siguiendo a Savater, las ideas metafísicas se originan en la “estructura misma de la razón”. Esta razón que parte del *fenómeno* “tiene siempre a subordinar cada condición a otra más general y tiende, así,

²¹ Cursivas nuestras.

a establecer sintéticamente una condición incondicionada, por horror al progreso al infinito” (Savater, 2009: 133).

La idea fundamental en la psicología cognitiva es que el aprendizaje ocurre por asimilación de nuevos conceptos y proposiciones sobre una estructura conceptual y proposicional ya existente. A esta estructura de conocimiento también se le conoce como la estructura cognitiva. La construcción psíquica se basa en el hecho de que el ser humano no opera directamente sobre el mundo en que vive, sino que lo hace a través de representaciones, modelos, mapas mentales, entre otros, a partir de los cuales genera y guía su conducta. Sin embargo, este modelo no incorpora el efecto de las emociones.

Para Dunbar,²² las demandas cognitivas seleccionaron cerebros más grandes, no en volumen sino en superficie o neocorteza circunvolucionada, y esto lo relacionó con un aumento en el tamaño promedio del grupo social; y haciendo una predicción del porcentaje de tiempo empleado en el acicalamiento, que es una forma de crear cohesión social y vínculos, calcula el momento evolutivo en que el acicalamiento ya no podía ser el factor vinculante cuando el grupo social llegó a 150 individuos, e hipotetiza que es allí donde surge el lenguaje para llenar dicho vacío en la interacción social y que además permitió intercambiar información sobre eventos que ocurrieron en ausencia de individuos dentro de una red social.

Se asume que hay una ventaja adaptativa al incrementar el tamaño del grupo social, pero esto lleva a compensaciones o desventajas en cuanto a la competencia de recursos; es allí donde entra la teoría de la mente (capacidad de apreciar que otro individuo también tiene mente) para tratar de entender la toma de decisiones. Existe un número posible de relaciones que un organismo puede mantener de forma coherente en su mundo mental, lo cual implica dos tipos de problemas, uno cognitivo: integración mental de los aliados en su mundo social (asegurarse que las alianzas funcionan) y aparecen las tácticas de evasión y juego social, y un problema socio-ecológico: la competencia y acceso al alimento.

Actualmente, si consideramos que el cerebro humano evolucionó en pequeñas tribus de individuos que se conocían a la perfección, esto ha tenido consecuencias en un mundo donde nuestra vida diaria depende de

²² The social Brain: Mind, Language, and Society in Evolutionary Perspective. Dunbar 2003. *Annu. Rev. Anthropol.*

millones de desconocidos. Cuando se quiere animar a la gente a ayudar a las víctimas de hambrunas, epidemias o desastres naturales, es más eficaz presentar a una víctima que sirva para identificar el sufrimiento que mostrar datos y razonamientos objetivos por atroces que sean. Esta parte de la naturaleza humana explica un poco la dificultad para movilizar frente a problemas globales como el cambio climático. “Nuestro cerebro ha evolucionado con unos condicionamientos sociales que tienen mucho que ver con la tribu, con lo cercano, con lo familiar. Nuestro cerebro ha evolucionado para reconocer como propio lo cercano y como ajeno lo lejano”. En lo conocido, en lo cercano y en lo que nos es familiar, es en donde las metáforas funcionan como una manera de reforzar los circuitos neuronales o los marcadores somáticos.

La teoría de la mente como sistema de conocimientos e inferencias que atribuye intenciones y sentimientos como causa de los comportamientos humanos no sólo es capaz de comprender el engaño, la mentira o la creencia equivocada, sino que también sirve para engañar y manipular o para comunicarse y cooperar con otros. La capacidad de engañar, de inducir creencias falsas en la mente de otros para aprovecharse en beneficio propio de sus actos, es un buen indicador de la existencia de una teoría de la mente.

La teoría avanzada de la mente ha reconocido cuatro diferentes estados intencionales:

- 1) Yo pienso que el otro piensa (chimpancé), reflexión jerárquica,
- 2) Yo pienso que puedo persuadirte para que tú pienses que...,
- 3) Yo trato de que tú creas que tú te debes comportar de la forma que los demás queremos,
- 4) Yo creo que te puedo persuadir para que tú creas que existen supernaturales, los cuales comprenden qué es lo que nosotros queremos (pensamiento mágico-religioso).

La teoría de la mente se ha visto complementada con el descubrimiento de las neuronas espejo, relacionadas con la empatía, que es la capacidad de una persona para vivenciar los pensamientos y sentimientos de los otros, reaccionando adecuadamente.

Se ha comprobado que el cerebro prepara una decisión inconsciente 10 segundos antes de expresar la decisión consciente, por lo que pensar que existe libre albedrío es inverosímil. Sin embargo, podemos cambiar el mundo independientemente del cerebro dado que el éste puede cambiarse a sí mismo, es decir, cambiando los hábitos reprogramamos el cerebro. Esta reprogramación la decide no sólo la consciencia (que a veces tiene una capacidad limitada o menos fuerza en contra de los impulsos), sino la actividad cerebral inconsciente (Jhon Dylan Haynes) y se ve facilitada por el uso de metáforas.

Las campañas electorales como metáforas de la emoción

El discurso afectivo centra su mensaje apelando a los sentimientos y emociones del destinatario (oyente, lector, consumidor de un bien, potencial elector, etc.) y casi siempre su finalidad es persuasiva (convencerlo para que ayude, para que compre un bien o servicio, para que vote por determinado candidato, para que “sienta la necesidad” de ver o tener algo). Así como “la flauta que mueve a la serpiente o el marcapaso que hipnotiza”, el que habla desde el discurso afectivo manipula al oyente. Incluso psicólogos en educación argumentan que motivar es hacer que el otro (dependiente de uno) quiera lo que tú quieres y porque crees que es bueno para él, sin la necesidad de imponer o castigar.

Es decir, en el discurso afectivo subyace la manipulación, pero por el propio bien; de esta forma es que funciona el discurso de un estado paternalista. En vez de educar al niño haciéndole descubrir y dejando que descubra sus propias necesidades y dando las opciones (educación) que tiene para cubrirlas y que enriquecen su ambiente afectivo y racional para ser más asertivo en sus decisiones, lo programamos para obedecer lo que la autoridad dice (haciéndole creer que fue su propia decisión), puesto que es bueno y conveniente para el destinatario; esto funciona en países donde existe confianza en sus gobernantes. En México no ha sido el caso, pero la oposición y nuestra intuición habían sido la voz en la “consciencia emocional” que nos decía que existe engaño y traición de quien está en el poder o de “la mafia del poder”. Pero ¿qué ocurre cuando la oposición llega al poder?, ¿cómo se transforma este discurso, si es que se transforma?

Ortega²³ coincide con las teorías actuales que consideran que la metáfora no sólo es importante en el ámbito del lenguaje, sino también en la acción y el pensamiento. Sobre el interés de las metáforas, hay tres posturas: quienes las rechazan afirmando que confunden conceptos con argumentos; los que las consideran elementos esenciales que vienen a llenar el vacío de la metafísica y constituyen un elemento cognitivo superior a la misma; y los que la apoyan parcialmente. Para Ortega, la metáfora crea sentidos entrelazando los conceptos de verdad, lenguaje y conocimiento, resaltando el valor de la imaginación propia del ser humano, pero también es un signo caracterizado por la claridad.

Según Du Marsais en su comparación entre metonimia y metáfora, la metáfora es una figura por medio de la cual se transporta, por así decirlo, el significado propio de una palabra a otro significado que solamente le conviene en virtud de una comparación que reside en la mente. En la metáfora se suprime la comunicación lógica, es decir, que incide directamente sobre el lenguaje y no sólo sobre la relación entre la realidad y el lenguaje, es decir, el deslizamiento de la referencia como en la metonimia.

Se podría decir que la metáfora está a mitad de camino entre la comparación y el mito. Platón, aunque usaba la metáfora, la rechazaba porque se encontraba unida a la retórica de distintos sectores del discurso político y poético. La política, por medio de la elocuencia interesada en lograr sus fines, la convertía en un medio peligroso para la acción y el pensamiento.

La metáfora, siguiendo el *Diccionario del uso del español* de María Moliner, es un tropo que “consiste en usar las palabras con sentido distinto del que tienen propiamente, pero que guarda con éste una relación descubierta por la imaginación”. Derivado del vocablo griego *metaphorá*, “traslado”, “metáfora” significa trasladar e identificar dos términos, de tal manera que para referirse a uno de ellos se nombra al otro: “Empleo de una palabra en un sentido parecido, y sin embargo diferente del sentido habitual”. La metáfora es también una figura retórica que tiene como característica denominar algo a través de su semejanza o analogía con otra cosa. Es decir, se describe o califica un objeto a partir de otro alcanzando de este modo un cambio semántico. Dentro de las caracterizaciones de la metáfora, en-

²³ Ortega y Gasset, José (1957). “Las dos grandes metáforas” (1924). En *Obras completas*. Madrid, *Revista de Occidente*, vol. 2, pp. 387-400.

contramos la explícita y la implícita, dependiendo si se nombra o no a los dos términos.

La metáfora como procedimiento de comunicación indirecta verbal y no verbal es la base de la hipnosis ericksoniana (Erickson y Rossi, 1981). La metáfora tiene un efecto cognitivo, transmite una idea, pensamiento (mensaje) y tiene un efecto analgésico-tranquilizador, mediante una atención focalizada con efecto distractor. Siendo la capacidad de atención limitada, una atención focalizada en la metáfora determina que la atención y el estado consciente asociado a ésta (memoria de trabajo) se concentren en descifrar el mensaje de la metáfora dejando de lado otros contenidos cognitivos (pensamientos) juntamente con su sentir asociado, como es el caso de los pensamientos de sentir doloroso.

Es decir, al quedar este sentir doloroso bloqueado por el efecto analgésico del distractor, se evita la resistencia al mensaje transmitido (conocimiento), siendo más fácilmente procesable por las redes neurológicas que procesan la información, facilitando la transferencia lejana del mensaje comunicado. De manera que cuando juntamos el poder de la metáfora con la naturaleza combinatoria del lenguaje (recursividad) pensamiento, somos capaces de crear un número prácticamente infinito de ideas, a partir de un inventario finito de conceptos. La esencia de la metáfora es comprender algo complejo, abstracto, en términos de otro algo más simple, concreto, tangible, ligado a la experiencia humana.

Sobre el efecto cognitivo de la metáfora, se ha demostrado que las áreas que procesan el lenguaje verbal se activan cuando ésta se escucha o cuando sólo se escucha el mensaje no metafórico; sin embargo, cuando la metáfora se construye con información táctil, se activan otras áreas implicadas en el procesamiento del tacto (opérculo parietal); es decir, estas áreas no sólo se activaban en respuesta al tacto, sino a un tacto imaginado. Por ejemplo, al decir que estamos en una situación “peliaguda” o peluda, tiene más impacto que decir que estamos en una situación de precariedad, pues se activa el área relacionada con el tacto, aunque éste sólo sea imaginando “los pelos”. En otras palabras, el lenguaje metafórico activa las mismas áreas cerebrales implicadas en la comprensión del mensaje (redes de alta complejidad), pero también áreas o redes de menor complejidad implicadas en el procesamiento de elementos tangibles y de más fácil procesamiento (Lacey *et al.*, 2012).

En cuanto al efecto analgésico, lo podemos resumir como mucha concentración sobre algo que equivale a mínima o nula concentración consciente sobre todo lo demás. Algunas evidencias sobre este postulado han sido descubiertas a través de la resonancia magnética funcional, encontrando que durante la realización de tareas visuales en personas muy sugestionables en comparación con poco sugestionables, bajo inducción hipnótica (concentración focalizada) o en ausencia de la misma, en las personas sugestionables bajo hipnosis se reduce la actividad de la red denominada “red por defecto” y no se activan las áreas corticales asociadas con el estado de actividad; en contraste, en los poco sugestionables no se muestra el efecto descrito anteriormente pero sí desactivación de áreas asociadas al estado de alerta (McGeowna *et al.*, 2009).

Otro estudio encontró que bajo estímulos dolorosos (calor en el brazo), los sujetos comunicaron puntuaciones de intensidad de dolor significativamente menores cuando resolvían una prueba Stroop²⁴ que cuando resolvían una tarea neutral o nada exigente en concentración. La neuroimagen funcional observada fue que el menor dolor percibido durante la resolución de la tarea Stroop se asociaba a menor activación de estructuras “integrantes de la red procesadora del dolor” (la ínsula temporal, el cíngulo medio y el tálamo). Y las estructuras asociadas con el proceso atencional, particularmente el cíngulo anterior y córtex orbitofrontal, aparecían hiperactivas (Bantick *et al.*, 2002).

Como mencionamos anteriormente, la capacidad cognitiva del ser humano se vincula al desarrollo de un lenguaje articulado con el que nuestro cerebro procesa, categoriza y traduce en signos, símbolos, expresiones lingüísticas, cargados de matices significativos y cambiantes entre narraciones verdaderas e inventadas. El aprendizaje, a través del juego y narraciones metafóricas, junto con la memoria asociativa acumulada a lo largo de generaciones, entra en acción para unir fragmentos, del mundo real, de nosotros, los otros, la naturaleza, el devenir.

Confluencia de alternancias sucesivas que habitan nuestras redes neuronales y que nos permitirán sentir, memorizar, leer, contar, hasta llegar a realizar aprendizajes complejos. La metáfora, desde este punto de vista, es parte de la memoria inconsciente, del cúmulo de experiencias y conoci-

²⁴ Pruebas en donde se lee en letras un color, pero las letras tienen otro color: rojo, azul, verde, amarillo.

mientos de la memoria inconsciente y colectiva, que induce los procesos cerebrales internos de nuestra subjetividad que se manifiestan de manera patente en la palabra.

Abstraemos (memoria implícita) a partir de hechos y éstos los codificamos por medio de la imaginación cambiante. El repensar lo que antes fue pensado, entendiendo por pensar la reflexión hacia la interioridad del acontecimiento, es reapropiarse de la experiencia temporal que nace del cruce entre ficción y realidad y que el lenguaje figurado es capaz de potenciar.²⁵ Andrés Manuel López Obrador dijo en una ocasión: “Ya no quiero usar la mafia del poder, quiero usar un término más suave, el grupo de corrupción. Ya no puedo decir mafia de poder, ya estoy suavizando mi lenguaje para no ofender”. La mayoría de los mexicanos creemos entender a qué y a quiénes se refiere. Pero ¿qué significa cualquiera de los dos conceptos? La mafia del poder es la bolsa en donde caben todos sus adversarios.

AMLO utiliza dos elementos retóricos: la metáfora y la repetición o reiteración de ideas constantemente expuestas con conceptos sinónimos que le permiten darle al mismo discurso un nuevo tono y matiz. Su teoría de la conspiración argumenta que, por efecto de los medios, en una “estrategia hitleriana”, la mentira que se repite muchas veces se convierte en verdad. En ese sentido, AMLO no concede ni acepta error alguno, sino que refuerza la idea de que existe un contubernio, un complot, desde los medios para desprestigiarlo.²⁶

Ha construido por años un discurso en el que cada falla de él, o de su equipo, es una conspiración de la mafia del poder para sacarlo de la contienda presidencial. Pero ¿y qué pasa ahora que está en el poder? Ya no es él quien se queja de los medios de comunicación, sino ahora es el “pueblo” que, como un himno bien aprendido, lo defiende de los ataques mediáticos, aunque como pueblo quizá también nos equivoquemos en interpretar estos cambios en las relaciones de poder.

Sus mensajes son poderosos porque deja de ser políticamente correcto y utiliza mejor que nadie el discurso afectivo: en la eterna lucha entre el

²⁵ Domingo Moratalla, Dr. Tomas, (2003). “La hermenéutica de la metáfora: de Ortega a Ricoeur”. Madrid. *Espéculo. Revista Digital de Estudios Literarios*. Universidad Complutense de Madrid, núm. 24, julio-octubre de 2003, año VIII.

²⁶ https://www.huffingtonpost.com.mx/antonio-del-pozo-garcia/la-efectiva-estrategia-de-amlo-que-no-tienen-os-otros-politicos_a_23078570/.

bien y el mal, él es el defensor del bien y representa a las víctimas, a los perdedores y a los marginados del poder y el privilegio. Es el único con la verdadera intención de desterrar el mayor de todos los males de nuestra sociedad y del poder político: la corrupción, la impunidad, el cinismo. Su estrategia es lo políticamente incorrecto, la disidencia, la incomodidad y la estridencia.²⁷

Habla de lo que nos molesta, de lo que nos llena de rabia y tiene el valor de criticar muchas de las cosas que deploramos de este y muchos gobiernos: es capaz de verbalizar el sentido común. A pesar de sus errores, de su necedad y a veces hasta de su incongruencia, AMLO es percibido por mucha gente como un líder que se equivoca, pero que dice la verdad. Ese es su acierto. AMLO no representa al privilegio mexicano: es su antítesis. Representa al que no tiene nada, al despojado, al que sólo le quedan sus valores, su honestidad, su coraje para luchar y, por supuesto, la esperanza.²⁸

Algunas de las metáforas utilizadas en su primer discurso como presidente fueron:

- “Llamo a todos los mexicanos a la *reconciliación*: la patria es primero”.
- “Poner por encima de los intereses personales, por legítimos que sean, el interés superior: el interés general”.
- “*No apostamos* a construir una dictadura ni abierta ni encubierta”.
- “Habrá libertad empresarial, de expresión, de asociación y de creencias. Se garantizarán todas las libertades individuales y sociales”.
- “No actuaremos de manera arbitraria *ni habrá confiscación o expropiación de bienes*”.
- “Mantendrá *disciplina financiera* y fiscal” y que “se reconocerán los compromisos contraídos con empresas y bancos nacionales y extranjeros”.
- “Sobre advertencia no hay engaño: *sea quien sea será castigado*”.

²⁷ *Idem.*

²⁸ *Idem.*

- que “*la corrupción y la impunidad* son los principales problemas del país”.
- “Por el bien de todos, *primero los pobres*”.
- “El Estado dejará de ser un comité al servicio de una minoría”: *representará a todos los mexicanos, ricos y pobres*”.

Figura 1



Se muestra que la emoción es el primer mecanismo para la racionalidad que si se integra de manera correcta con la cognición del lugar a los sentimientos primarios, y éstos junto con el aprendizaje y la memoria intervienen en la toma de decisiones. La emoción, junto con la cognición, a su vez activa circuitos cerebrales o “marcadores somáticos” que echan mano de recursos cognitivos, como la memoria o el lenguaje que rememora.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles (2003). *Metafísica* (I. Calvo Martínez, trad.). Madrid, España: Gredos.
- Bantick, S. J., Wise, R. G., Ploghaus, A., Clare, S., Smith, S. M. y Tracey, I. (2002). “Imaging how attention modulates pain in humans using functional. MRI”. *Brain* 125: 310-319.
- Bechara, A., Damasio, H. y Damasio, A. R. (2000). “Emotion, decision-making and the orbitofrontal cortex”. *Cerebral Cortex* 10: 295-307.
- Bechara, A., Damasio, H. y Damasio, A. R. (2003). “The role of the amygdala in decision making”. En P. Shinnick-Gallagher, A. Pitkanen, A. Shekhar y L. Cahill (eds.), *The Amygdala in Brain Function: Basic and Clinical Approaches*. Annals of the New York Academy of Sciences, 985: 356-369.
- Brown, D. (1991). *Human Universals*. New York: McGraw-Hill.
- Banco Mundial (2018). *Población urbana (% del total)*. (G. B. Mundial, ed.). Recuperado de <https://datos.bancomundial.org/indicador/SP.URB.TOTL.IN.ZS?end=2017&start=2014> (consultado el 2 de octubre de 2018).
- Castells, M. (2010). *Comunicación y poder*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Cavalli-Sforza, L. (1997).
- Genes, peoples, and languages. Proceedings of the National Academy of Sciences. 94 (15): 7719-7724.
- Ekman, P. (1973). *Darwin and Facial Expression. A Century of Research in Review*. New York/London: Academic Press.
- Ekman, P. (2009). *Telling Lies. Clues to Deceit in the Marketplace, Politics, and Marriage* (cuarta ed.). New York/London: WW Norton & Company.
- Ekman, P. (2017). *El rostro de las emociones. Qué nos revelan las expresiones faciales* (J. Joan Serra, trad.). México: RBA Bolsillo.
- Eliade, M. (2017). *Mito y realidad* (séptima ed.) (L. Gil, trad.). Barcelona, España: Kairós.
- Glimcher, P. W. y Rustichini, A. (2004). “Neuroeconomics: The Consilience of Brain and Decision”. *Science* 306(5695): 447-452.

- Heidegger, M. (2012). *Ser y tiempo* (tercera edición digital) (J.E. Rivera, ed., y J. E. Rivera, trad.). Chile: Trotta.
- Ingold, T. y Paalson, G. (eds.) (2013). *Biosocial becomings: integrating social and biological anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lacey, S., Stilla, R. y Sathian, K. (2012). “Metaphorically feeling: comprehending textural metaphors activates somatosensory cortex”. *Brain and Language* 120(3): 416-421.
- Laland, K. N., Uller, T., Feldman, M. W., Sterelny, K., Müller, G. B., Moczek, A., Jablonka, E. y Odling-Smee, J. (2014). “The extended evolutionary synthesis: its structure, assumptions and predictions”. *Proceedings of the Royal Society B* 282: 20151019.
- Lock, M. (2015). “Comprehending the body in the era of the epigenome”. *Current Anthropology* 56(2): 151-177.
- Maffi, L. y Woodley, E. (2010). *Biocultural Diversity Conservation*. London: Routledge. Hyperlink <https://doi.org/10.4324/9781849774697>.
- McGeowna, W. J., Mazzonia, G., Venneri, A. y Kirscha, I. (2009). “Hypnotic induction decreases anterior default mode activity”. *Consciousness and Cognition* 18: 848-855.
- Moreau, J. (1972). *Aristóteles y su escuela*. Buenos Aires, Argentina: Eudeba.
- Savater, F. (2009). *La aventura de pensar* (Segunda ed.). Barcelona, España: Random House Mondadori, Col. De Bolsillo.
- UNESCO (2017). *Informe de Seguimiento de la Educación en el Mundo 2016*. Recuperado de <http://unesdoc.unesco.org/images/0024/002485/248526S.pdf> (consultado el 2 de octubre de 2018).

CAPÍTULO IV

ACTUALIDAD DE ANTONIO GRAMSCI: ALGUNAS CONSIDERACIONES SOBRE SU VIDA Y OBRA

Alberto Padilla Arias

Introducción

Este ensayo pretende ofrecer un panorama general de la vida y obra de uno de los autores con orientación sociopolítica más influyentes de la izquierda heterodoxa de mediados del siglo XX e inicios del actual, quien conquistó un sitio importante frente al dogmatismo marxista y la derecha tecnocrática gobernante, dando claridad sobre un camino alternativo para la conquista del poder por parte de los sectores populares y proletarios, a partir de la reflexión y la praxis política.

Antonio Gramsci escribió un considerable número de ensayos y tratados con una visión sociológica. Además de sus escritos sobre teoría política, antropología y lingüística, entre otros temas de gran trascendencia para la lucha obrera, en particular durante el fascismo, Gramsci es considerado miembro cofundador del Partido Comunista Italiano, junto con Ángelo Tasca, Palmiro Togliatti y Umberto Terracini.

Fue periodista crítico implacable. En sus escritos, ponía de manifiesto su intransigencia política; él se consideró por algún tiempo en deuda cultural con Benedetto Croce, aunque luego tomara distancia de él. Su confrontación, incluso, en contra de los socialistas reformistas, se debió fundamentalmente a la actitud fuertemente retórica de éstos. Su distancia

con Karl Marx era notable en esos años de juventud, y él de hecho así lo manifestó abiertamente.

En lo que se considera su etapa madura y tras años de cárcel, los *Cuadernos (Quaderni del carcere)* fueron revisados por Felice Platone y publicados por la casa editora Einaudi, junto con sus *Cartas* remitidas a los familiares, todo en seis volúmenes ordenados por temas homogéneos en el siguiente orden y bajo los títulos:

- *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce* (1948)
- *Los intelectuales y la organización de la cultura* (1949)
- *Il Risorgimento* (1949)
- *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno* (1949)
- *Literatura y vida nacional* (1950)
- *Pasado y presente* (1951)

Estos textos hoy constituyen uno de los aportes más prolíficos del marxismo heterodoxo, donde se “revalora el papel de las ideologías y la cultura” frente a la “estructura material” de la sociedad, en una dialéctica que no privilegia a esta última sobre las primeras. Se consideran contribuciones importantes de él los conceptos de “hegemonía”, “bloque hegemónico”, “clases subalternas”, “conciencia de clase”, “papel de los intelectuales”, tanto tradicionales como orgánicos, “bloque histórico”, entre otros, como veremos más adelante. Finalmente, Gramsci falleció de hemorragia cerebral con apenas 46 años, el 27 de abril de 1937, luego de adquirir la plena libertad. Su legado es incuestionable, ya que con el paso de los años sus tesis centrales se han fortalecido, por lo que continúan siendo un cimiento sólido frente a los dogmatismos burocráticos de la izquierda recalcitrante, e invitan a la acción para reorientar la transformación de las sociedades contemporáneas en crisis frente a los más variados problemas derivados del desarrollo capitalista salvaje, sin contrapesos: crisis de acumulación sin límites, crisis de la devastación sin límites de la naturaleza, crisis de la comunicación entre pueblos, sociedades, naciones, irónicamente, a pesar de la revolución tecnológica de la información y comunicación. Por todo ello, Gramsci se constituye en un referente para establecer estrategias de transformación para los sectores proletarios y populares en la actualidad.

Hagamos un recorrido más puntual sobre su biografía

Nuestro autor nace en Ales, Cerdeña, el 22 de enero de 1891, y muere en Roma el 27 de abril de 1937 a una edad francamente temprana. Como ya hemos señalado anteriormente, es considerado sociólogo y filósofo, “teórico marxista”, político y periodista italiano. Sus padres fueron Francesco Gramsci (1860-1937) y Giuseppina Marcias (1861-1932), una familia sumida en la pobreza. En consecuencia, su juventud estuvo plagada de dificultades y sacrificios para superar la precaria situación familiar, lo que no le permitió llevar adelante sus estudios de manera continua.

Su padre tuvo problemas con la justicia y estuvo encarcelado por 5 años, 8 meses y 22 días. Así, privados del sueldo paterno, su numerosa familia padeció una extrema miseria. En ese entonces, cuando Antonio apenas tenía tres años, sufrió una caída de cuyo traumatismo le quedó como secuela una deformación de la columna que le impidió crecer, de modo que su altura adulta no llegó a superar el metro y medio.²⁹

Comenzó a asistir a la escuela primaria a los siete años y la concluyó en 1903 con las máximas calificaciones, pero la pobreza de su familia le impidió cursar la enseñanza secundaria, ya que debía contribuir con la economía doméstica trabajando en la Oficina del Catastro por 9 liras al mes, el equivalente a un kilo de pan al día.

Para enero de 1904, Francesco concluyó su periodo de condena y obtuvo un empleo de escribano en la Oficina de Catastro, así que Antonio pudo inscribirse en la escuela secundaria municipal de Santu Lussurgiu, a 18 kilómetros de Ghilarza. Con esta preparación, logró graduarse en Oristán y, en el verano de 1908, se inscribió en el Liceo Dettori de Cagliari, donde compartió una pensión con su hermano Gennaro, quien trabajaba en una fábrica de hielo. Al concluir su segundo año de instituto, empezó su incursión en el periodismo, ya que pidió a su profesor, director de la Unión Sarda, que le permitiese colaborar en el verano en el periódico con breves artículos, y el profesor lo aceptó, de forma que el 20 de julio de 1910 recibió su credencial de periodista. Al año siguiente, se graduó en el Liceo con ochos, salvo un nueve en italiano.

²⁹ Otra versión del hecho es, sin embargo, diferente. Según la autopsia realizada a sus restos y los datos que ofrece la Casa-museo de Antonio Gramsci en Ghilarza, el trastorno sería en realidad una tuberculosis osteoarticular que impidió su crecimiento normal y que habría afectado sus pulmones poco antes de su muerte.

Su paso por la Universidad de Turín

En 1911, el Colegio Carlo Alberto de Turín ofrecía 39 becas para estudiantes —de 70 liras al mes durante once meses— para poder asistir a la Universidad de Turín. Al respecto, Gramsci comenta: “Partí para Turín como si fuese en estado de sonambulismo. De cien liras recibidas en casa tenía sólo 55 liras en la bolsa, ya que había gastado 45 en el viaje en tercera clase”. El 27 de octubre de 1911, concluyó los exámenes para la beca y los superó clasificándose en noveno lugar; en el segundo estaba un estudiante genovés llamado Palmiro Togliatti, quien después sería su compañero en el Partido Comunista Italiano.

Regresó a su casa durante las elecciones políticas del 26 de octubre de 1913. Italia se encontraba en guerra contra Turquía a causa de la conquista de Libia y votaron por primera vez incluso los analfabetos; sin embargo, se reiteraron, como en elecciones precedentes, la corrupción y la intimidación electoral. Angelo Tasca, joven dirigente socialista turinés, amigo y compañero de estudios de Gramsci, escribió que éste “Había sido muy golpeado por la transformación producida en aquel ambiente de la participación de las masas campesinas en las elecciones, aunque no supieran y no pudieran todavía servirse por su cuenta de esa nueva arma. Fue este espectáculo, y la meditación sobre esto, lo que hizo definitivamente de Gramsci un socialista”.

En los primeros días de noviembre de 1913, se instaló en una buhardilla del último piso del palacio de la calle San Máximo 14, hoy monumento nacional; debe fecharse en este periodo su inscripción al Partido Socialista Italiano. Se incorporó con retraso a los exámenes a causa de, comenta él, un tipo de anemia cerebral; sin embargo, y luego de un enorme esfuerzo para no perder el abono mensual de la fundación albertina, logró aprobar diversos exámenes entre marzo y abril de 1914.³⁰ En tanto, frecuentaba a los jóvenes compañeros del partido, entre los cuales se encontraban Ángel Tasca, Palmiro Togliatti y Umberto Terracini. Así, en una Italia que se había declarado neutral en la Primera Guerra Mundial —neutralidad que también afirmaba el Partido Socialista— escribió por primera vez en el pe-

³⁰ Toma lecciones privadas de filosofía con el profesor Annibale Pastore, del que escribió posteriormente: “Su orientación era originalmente crociana [...] quería darse cuenta del proceso formativo de la cultura para los fines de la revolución [...] cómo hace el pensar para actuar [...] cómo las ideas se vuelven fuerzas prácticas”.

riódico socialista turinés *Il Grido del Popolo* (“El Grito del Pueblo”). El 13 de abril de 1915 aprobó su último examen en la Universidad; Italia entra en guerra y Gramsci siente, como nunca, la necesidad de un compromiso político directo y asiduo.

Desde los primeros meses de 1916, en plena guerra mundial, fue uno de los tres redactores del semanario *El Grito del Pueblo*, de la sección socialista de Turín y de la hoja turinesa del *Avanti* en la sección “Bajo la Mole”. Publicó breves panfletos y crítica teatral. A partir de entonces, se liberó del aislamiento de su vida de estudiante pobre y huraño visitando obreros y dictando conferencias en los círculos socialistas, aunque en aquel tiempo —escribió— “el concepto de unidad de teoría y práctica, de filosofía y política, no me resultaba claro y yo era por tendencia crociano”.

Con la toma de poder el 7 de noviembre por parte de los bolcheviques en Rusia, Gramsci publicó, el 24 de noviembre, en el editorial de *Avanti!* “La revolución contra el capital”. Paulatinamente y a través de la praxis, con una visión crítica de las tesis marxistas ortodoxas, fue perfilando su pensamiento de izquierda popular revolucionaria.

Después de los arrestos efectuados en Turín, Gramsci pasó a ser el único redactor de *El Grito del Pueblo*, que cesó de publicarse el 19 de octubre de 1918. Terminada la guerra, trabajó únicamente en la edición piamontesa del *Avanti!* desde el 5 de diciembre. Pero los jóvenes socialistas turineses Gramsci, Tasca, Togliatti y Terracini intentaron expresar, después de la revolución rusa, nuevas exigencias en la actividad política socialista, que no sentían representadas en la Dirección Nacional: “Queríamos hacer, hacer, hacer, nos sentíamos angustiados, sin una orientación, hastiados en la ardiente vida de aquellos meses después del armisticio, cuando parecía inmediato el cataclismo de la sociedad italiana”. Y escribió por sí mismo el número único del periódico de los jóvenes socialistas *La Città Futura*, publicado el 11 de febrero de 1917.

Los orígenes de una visión propia (no ortodoxa) del socialismo en *L'Ordine Nuovo*

Gramsci fundó, junto a Angelo Tasca, Palmiro Togliatti y Umberto Terracini, el periódico *L'Ordine Nuovo* (reseña semanal de cultura socialista) en 1919. La línea política de la revista, después de un camino incierto, se

definió adoptando posiciones netamente obreras. El 1º de mayo de 1919, se publicó el primer número con Gramsci como secretario de redacción y animador de la revista.

Los obreros sintieron predilección por el semanario porque “los artículos no eran frías arquitecturas intelectuales, sino que desobstruían nuestra discusión con los mejores obreros, creaban sentimientos, voluntad, pasiones reales de la clase obrera turinesa [...] eran casi una toma de conciencia de sucesos reales”. Una demostración de ello fue su apuesta a:

- *Los Consejos de Fábrica*: Participó en el movimiento de los Consejos de Fábrica de Turín (1919-1920). Constituyen de hecho la democracia proletaria asigna a los consejos de fábrica esta posición democrática necesaria para el nacimiento del nuevo orden.³¹
- *La Praxis*: Gramsci apoyó la huelga de abril de 1920, la ocupación de las fábricas del septiembre siguiente y la frustrada huelga de abril de 1921. Además, polemizó con la dirección del Partido Socialista, tanto contra los maximalistas como contra los reformistas. Indicó un programa que sacudió la explícita aprobación de Lenin al II Congreso de la III Internacional Comunista, que había pedido la expulsión del partido de los reformistas y de algunos maximalistas.

La Fundación del Partido Comunista de Italia (PCd'I)

La resolución de la Internacional Comunista que pedía a los partidos socialistas el alejamiento de los reformistas y más en general de los gradualistas (los que pretendían la toma del poder político por la vía democrática electoral para efectuar las reformas sociales) fue desoída por el Partido Socialista Italiano. A pesar de la aprobación y el aval de Lenin a los *ordinovisti* en el II Congreso de la Internacional (organización a la cual el PSI había decidido adherirse en el Congreso de Bolonia de octubre de 1919), los vértices del PSI estaban en manos de dirigentes formados en el viejo estado liberal, incapaces de comprender el momento crucial político-social de la posguerra.

³¹ De aquí surgen las batallas por la introducción y la difusión de estos consejos, la proximidad con los sentimientos y las opiniones de los obreros, la crítica al Partido Socialista Italiano (partido para los proletarios, pero no del proletariado) completamente homologado a la lógica del poder burgués y por eso mismo incapaz de expresar una alternativa política real.

La escisión tuvo lugar el 21 de enero de 1921, en el Teatro San Marco de Livorno, con el nacimiento del Partido Comunista de Italia (pci), sección italiana de la Internacional. En el comité central entraron dos *ordinovistas*, Gramsci y Terracini, mientras que el Ejecutivo estaba conformado por Amadeo Bordiga, Bruno Fortichiari, Luigi Repossi, Ruggiero Grieco y Umberto Terracini. Desde el 1º de enero de 1921, Gramsci dirigió *L'Ordine Nuovo*, que se había convertido en uno de los diarios comunistas junto a *Il Lavoratore* de Trieste e *Il Comunista* de Roma, este último dirigido por Palmiro Togliatti. La línea del partido es dictada por Amadeo Bordiga. Aunque Gramsci no compartía sus posiciones sectarias, no se enfrentó abiertamente con ellas.

Al final de mayo partió rumbo a Moscú, designado para representar al partido italiano en el ejecutivo de la Internacional Comunista. Llegó ya enfermo y en el verano se recuperó en un sanatorio para enfermedades nerviosas de Moscú. Regresó a Italia y conoció en Roma a Julia, violinista de nacionalidad rusa de 26 años. Se casaron en 1923 y tuvieron dos hijos: Delio, quien nació el 5 de septiembre de 1924, y Juliano, nacido el 30 de agosto de 1926.

Diputado al Parlamento

Gramsci fue electo diputado en las elecciones del 6 de abril y pudo volver a entrar a Roma, el 12 de mayo de 1924, protegido por la inmunidad parlamentaria. El mismo mes, en los alrededores de Como, se realizó una convención ilegal de los dirigentes de las federaciones comunistas italianas: los delegados se fingían dependientes de una empresa milanesa turística en excursión. Con todos los discursos públicos fascistas e himnos a Mussolini, discutían la táctica del partido. La línea de Bordiga, aunque excluida del Ejecutivo, resultó todavía mayoritaria.

El partido fascista, pensaba Gramsci, nunca lograría convertirse en un partido normal de gobierno. Mussolini sólo tiene del estadista y del dictador algunas pintorescas poses exteriores; él no es un elemento de la vida nacional, es un fenómeno del folklore campesino destinado a pasar a la historia en la categoría de las diversas máscaras provinciales italianas y no en la de los Cromwell, los Bolívar, los Garibaldi.

Sin embargo, se engañaba porque la inercia de la oposición no fue capaz de dar alternativas a aquel bloque social y los fascistas retomaron el valor y sobre todo la violencia de los *squadristi*. El 20 de octubre, Gramsci propuso, vanamente, que la oposición aventiniana se constituyera en Antiparlamento. El 26 partió para Cerdeña para intervenir en el congreso regional del partido y para volver a ver a sus familiares. El 6 de noviembre se despidió de su madre, sin saber que jamás la volvería a ver.

El Congreso de Lyon

Del 20 al 26 de enero de 1926, se desarrolló clandestinamente en Lyon (Francia) el III Congreso del Partido, donde la mayoría que tiene como líder a Gramsci presentó sus tesis. Con un capitalismo débil y la agricultura como base de la economía nacional, en Italia persistía el compromiso entre industriales del norte y latifundistas del sur, perpetuándose los males de la mayoría. El proletariado, en cuanto fuerza social homogénea y organizada respecto a la pequeña burguesía urbana y rural, que tiene intereses diferenciados, aparece en las tesis de Gramsci como el único elemento que tiene una función unificadora de toda la sociedad.

Según Gramsci, el fascismo no es, como sostiene Bordiga, la expresión de toda la clase dominante, sino el producto político de la burguesía urbana y agraria que ha entregado el poder a la alta burguesía, y su tendencia imperialista es la expresión de la necesidad de las clases industriales y agrarias “de encontrar fuera del campo nacional los elementos para la solución de la crisis de la sociedad italiana” que, sin embargo, permite, por su naturaleza opresora y reaccionaria, una solución revolucionaria de las contradicciones sociales y políticas. Las dos fuerzas sociales idóneas para dar lugar a esta solución son el proletariado del norte y los campesinos del sur. Para alcanzar este fin, el partido será bolchevizado, es decir, organizado por células de fábrica y disciplinado, negando en su interior la posibilidad de la existencia de fracciones. El congreso aprobó las tesis por mayoría absoluta y eligió al Comité General con Gramsci como secretario del partido.

La cuestión meridional

Cuando regresó a Roma, pasó algunos meses con su familia. Su esposa, que esperaba a su segundo hijo, Giuliano, dejó Italia el 7 de agosto de 1926, mientras su cuñada Eugenia regresó a Moscú al mes siguiente con su hijo Delio. Gramsci escribió sobre su hijo: “Me parece que ahora se inicia para él una fase muy importante, aquella en que deja los recuerdos más tenaces, porque durante su desarrollo se conquista el mundo grande y terrible”. Pero no sería jamás parte de los recuerdos de su hijo, a quien no volvería a ver.

La sociedad meridional, según Gramsci, está constituida por tres clases fundamentales: jornaleros y campesinos pobres, políticamente inconscientes; pequeños y medianos campesinos que no trabajan la tierra pero que obtienen de ella una renta que les permite vivir en la ciudad, normalmente como empleados estatales, y que desprecian y temen al trabajador de la tierra y que hacen de intermediarios en el consenso entre campesinos pobres; y la tercera clase, la de los grandes terratenientes, que a su vez contribuye a la formación de la intelectualidad nacional con personalidades de la talla de Benedetto Croce y Giustino Fortunato, quienes son los principales y más refinados defensores de la conservación de este bloque agrario. Para poder romper este bloque, señala, se necesita la formación de una clase de intelectuales medios que interrumpan el consenso entre las dos clases extremas, favoreciendo así la alianza de los campesinos pobres con el proletariado urbano.

El arresto, el proceso y la cárcel

Gramsci escribió una carta al comité central del partido bolchevique en el que, después de la muerte de Lenin, inició una lucha entre las diversas corrientes: “Hoy ustedes están destruyendo vuestra propia obra y corren el riesgo de anular la función dirigente que el partido comunista de la URSS había conquistado [...] vuestros deberes rusos pueden y deben ser llevados a cabo sólo en el cuadro de los intereses del proletariado internacional”. Pero Togliatti, delegado del PCI en Moscú, prefirió no entregar la carta, lo que creó un conflicto entre él y Gramsci que nunca se resolvió en su totalidad.

El 31 de octubre de 1926, Mussolini sufrió en Bolonia un atentado sin consecuencias personales, utilizado como pretexto para eliminar los últimos residuos de democracia: el 5 de noviembre, el gobierno disolvió los partidos políticos de oposición y suprimió la libertad de prensa. El 8 de noviembre, en violación de la inmunidad parlamentaria, Gramsci fue arrestado en su casa y encerrado en la cárcel de Regina Coeli. Después de un periodo de confinamiento en Ustica, el 7 de febrero de 1927 fue encerrado en la cárcel milanesa San Vittore; fue acusado de actividad conspirativa, instigación a la guerra civil, apología del delito e incitación al odio de clase.

El ministerio público Michele Isgrò, en conclusión, de su requisitoria, declaró que “por veinte años debemos impedir a este cerebro funcionar”, y de hecho Gramsci, el 4 de junio, fue condenado a veinte años, cuatro meses y cinco días de reclusión. El 19 de julio alcanzó la cárcel de Turi en la provincia de Bari. El mismo médico de la cárcel de Turi llegó a decir a Gramsci que su misión como médico fascista no era mantenerlo con vida.

El 8 de febrero de 1929, obtuvo finalmente lo necesario para escribir e iniciar la escritura de sus *Quaderni del carcere*. Desde 1931, empezó a sufrir una grave enfermedad, el mal de Pott, misma que afectó a Francisco de Quevedo y a Giacomo Leopardi, además de principios de tuberculosis y de arteriosclerosis, por lo cual pudo obtener una celda individual. Trató de reaccionar a la detención estudiando y elaborando sus propias reflexiones políticas, filosóficas e históricas; sin embargo, sus condiciones de salud empeoraron y en agosto tuvo una imprevista y grave hemorragia.

El 7 de marzo de 1933, tuvo una segunda crisis grave, con alucinaciones y delirios, en tanto que en París se constituyó un comité del cual formaron parte, entre otros, Romain Rolland y Henri Barbusse, para obtener su liberación junto con la de otros detenidos políticos, pero fue sólo hasta el 19 de noviembre que Gramsci es transferido a la enfermería de la cárcel de Civitavecchia, y el 7 de diciembre a la clínica del doctor Cusumano en Formia, vigilado tanto desde la recámara como desde el exterior. El 25 de octubre de 1934, fue acogida por Mussolini la petición de libertad condicional pero no era libre de moverse, en tanto que se le impedía ir a curarse a otro lugar, ya que el gobierno temía una fuga; el 24 de agosto de 1935, pudo ser transferido en la clínica “Quisisana” de Roma. Estaba ya en muy graves condiciones: además del morbo de Pott, la tisis y la arteriosclerosis, sufría de hipertensión y de gota.

Fallecimiento

El 21 de abril de 1937, Gramsci obtuvo la libertad plena, pero estaba ya gravísimo en el hospital. Murió al alba del 27 de abril con apenas 46 años, de hemorragia cerebral. Fue incinerado y al día siguiente se efectuaron los funerales, en los que participaron sólo su hermano Carlos y su cuñada Tatiana. Sus cenizas fueron inhumadas en el Cementerio de Verano y de ahí transferidas al Cementerio no Católico (*Cimitero acattolico*) de Roma.

Su obra y sus contribuciones a la ciencia política y a la praxis

Los 32 *Cuadernos de cárcel*, de complejas 2,848 páginas, no fueron destinados a la publicación. Contienen reflexiones y apuntes elaborados durante su reclusión. Se iniciaron el 8 de febrero de 1929 para ser definitivamente interrumpidos en agosto de 1935 a causa de la gravedad que había alcanzado su estado de salud. Su cuñada, Tatiana Schucht, los numeró sin tener en cuenta su cronología cuando los sustrajo, con ayuda de Piero Sraffa, de las inspecciones policíacas para entregarlos al banquero Raffaele Mattioli, secreto financiador de las redacciones de Gramsci, quien las confió en Moscú a Palmiro Togliatti y a los otros dirigentes comunistas italianos.

Tras diversas discusiones, los *Cuadernos* fueron revisados por Felice Platone y publicados por la casa editora Einaudi junto a sus *Cartas de la cárcel* remitidas a sus familiares en seis volúmenes ordenados por temas homogéneos.

En 1975 los *Cuadernos* fueron publicados en su original italiano en edición de Valentino Gerratana, según el orden cronológico de su elaboración. También fueron recogidos en un volumen los artículos escritos por Gramsci en *Avanti!*, en *Grido del Popolo* y en *L'Ordine Nuovo*. En idioma español esta edición crítica de Valentino Gerratana se publicó en México en el año 2000.

En 2013, recopilados por Diego Bentivegna, se publicó una recopilación de sus *Escritos sobre el lenguaje* (Buenos Aires: Eduntref), tema que fue preocupación constante en su obra desde sus tiempos de estudiante.

Contribuciones de Gramsci a la Teoría Política

En prisión escribió 30 libretas de historia y análisis conocidas como *Cuadernos de la cárcel* (*Quaderni del carcere*), que incluyen su recuento de la historia italiana y el nacionalismo, así como ideas sobre teoría marxista, teoría educativa y de crítica, considerados fundamentales en su contribución a la teoría marxista y a la sociología materialista desde una concepción dialéctica.

Hegemonía/bloque hegemónico

Se le conoce principalmente por la elaboración del concepto de hegemonía y bloque hegemónico, así como por el énfasis que puso en el estudio de los aspectos culturales de la sociedad (la llamada “superestructura” en la terminología de Karl Marx) como elemento desde el cual se podía realizar una acción política y como una de las formas de crear y reproducir la hegemonía.

Conocido en algunos espacios como el “marxista de las superestructuras”, Gramsci atribuyó un papel central a los conceptos de infraestructura (base real de la sociedad que incluye fuerzas de producción y relaciones sociales de producción) /superestructura (“ideología”, constituida por las instituciones, sistemas de ideas, doctrinas y creencias de una sociedad), a partir del concepto de “bloque hegemónico”.

La supremacía de un grupo social se manifiesta en dos modos, como dominio y como dirección intelectual y moral. Un grupo social es dominante de los grupos adversarios que tiende a liquidar o a someter hasta con la fuerza armada y es dirigente de grupos afines y aliados. Un grupo social puede y debe ser dirigente desde antes de conquistar el poder gubernamental (ésta es una de las condiciones principales para la misma conquista del poder); después, cuando ejercita el poder... se vuelve dominante, pero debe continuar siendo dirigente.

Las clases subalternas

El problema para Gramsci está en comprender cómo puede el proletariado o en general una clase dominada, subalterna, volverse clase dirigente y ejercitar el poder político, o convertirse en una clase hegemónica. La crisis de la hegemonía se manifiesta cuando, aun manteniendo el propio dominio, las clases sociales políticamente dominantes dejan de ser dirigentes de todas las clases sociales, es decir, no logran resolver los problemas de toda la colectividad e imponer a toda la sociedad la propia compleja

concepción del mundo. La clase social subalterna, si logra aportar soluciones concretas a los problemas irresueltos, convierte en la clase dirigente e, incrementando su propia cosmovisión también a otros estratos sociales, crea un nuevo bloque social, volviéndose hegemónico. El momento revolucionario aparece inicialmente según Gramsci, a nivel de superestructura, en sentido marxista, es decir, político, cultural, ideal, moral, pero traspasa a la sociedad en su complejidad, embistiendo hasta su estructura económica, o sea, embistiendo a todo el bloque histórico, término que para Gramsci indica el conglomerado de la estructura y de la superestructura, las relaciones sociales de producción y sus reflejos ideológicos.

Conciencia de clase

Esto afirma la exigencia del contacto entre aquellos hombres que cumplen la función social de intelectuales y aquellos que no, para “construir un bloque intelectual y moral que haga políticamente posible un progreso intelectual de masa y no sólo de escasos grupos intelectuales”.

La real comprensión crítica de sí mismo ocurre “a través de una lucha de hegemonías políticas, de direcciones contrastantes, primero en el campo de la ética, luego de la política, para llegar a una elaboración superior de la propia concepción real”. La conciencia política, es decir, el ser parte de una determinante fuerza hegemónica, “es la primera fase para una ulterior y progresiva autoconciencia donde teoría y práctica finalmente se unen.

Pero autoconciencia crítica significa creación de una elite de intelectuales, porque para distinguirse y hacerse independientes se necesita organización, y no existe tal sin intelectuales, “un estado de personas especializadas en la elaboración conceptual y filosófica”.

El partido político

Maquiavelo ya indicaba que en los modernos Estados unitarios europeos la experiencia que Italia habría de hacer propia para superar la dramática crisis emergida de las guerras que devastaron la península desde finales del siglo XV. *El príncipe* de Maquiavelo “no existía en la realidad histórica, no se presentaba al pueblo italiano con caracteres de inmediatez objetiva, pero era una pura abstracción doctrinaria, el símbolo del jefe, del *condottiero* ideal; pero los elementos pasionales, míticos... se reasumen y se convierten vivos en la conclusión, en la invocación de un príncipe realmente existente”.

Pero no será posible la formación de una voluntad colectiva nacional-popular “si las grandes masas de campesinos trabajadores no irrumpen simultáneamente en la vida política. Eso entendía Maquiavelo a través de la reforma de la milicia, eso hicieron los jacobinos en la Revolución francesa. Comprendiendo esto se identifica un jacobinismo precoz en Maquiavelo”.

Modernamente, el Príncipe invocado por Maquiavelo no puede ser un individuo real, concreto, sino un organismo, y “este organismo está ya dado por el desarrollo histórico y es el partido político: la primera célula en la cual se reasumen los gérmenes de voluntad colectiva que tienden a volverse universales y totales”. El partido es el organizador de una reforma intelectual y moral que concretamente se manifiesta con un programa de reforma económica, volviéndose así “la base de un laicismo moderno y de una completa laicización de toda la vida y de todas las relaciones de costumbre”.

Para que un partido exista y se vuelva históricamente necesario, deben confluír en él tres elementos fundamentales:

- Un elemento difuso, de hombres comunes, medios, cuya participación sea ofrecida por la disciplina y por la fidelidad, no por el espíritu creativo y altamente organizativo.
- El elemento cohesivo principal... dotado de fuerza altamente cohesiva, centralizadora y disciplinadora.
- Un elemento medio que articule el primero con el segundo elemento, que los meta en contacto, no sólo física, sino moral e intelectualmente.

Los intelectuales

Para Gramsci, todos los hombres son intelectuales, considerando que “no hay actividad humana de la cual se pueda excluir toda intervención intelectual; no se puede separar al *homo faber* del *homo sapiens*” en cuanto que, independientemente de su profesión específica, cada quien es a su modo “un filósofo, un artista, un hombre de gusto, participa de una concepción del mundo, tiene una consciente línea moral”, pero no todos los hombres tienen en la sociedad la función de intelectuales.

El *intelectual tradicional* es el literato, el filósofo, el artista, y por eso, anota Gramsci, “los periodistas, que retienen ser literatos, filósofos, artistas, retienen también ser los verdaderos intelectuales. El grupo social emergente,

que lucha por conquistar la hegemonía política, tiende a conquistar la propia ideología intelectual tradicional mientras, al mismo tiempo, forma sus propios intelectuales orgánicos”.

El *intelectual orgánico* se mide con la mayor o menor conexión que mantiene con el grupo social al cual se refiere: ellos operan tanto en la sociedad civil —el conjunto de los organismos privados en los cuales se debaten y difunden las ideologías necesarias para la adquisición del consenso—.

Los intelectuales y la educación

También distinguía entre la *intelligentsia* tradicional, que se ve a sí misma (erróneamente) como una clase aparte de la sociedad, y los grupos de pensadores que cada clase social produce ‘orgánicamente’ de sus propias filas. Dichos intelectuales ‘orgánicos’ no se limitan a describir la vida social de acuerdo con reglas científicas, sino más bien ‘expresan’, mediante el lenguaje de la cultura, las experiencias y el sentir que las masas no pueden articular por sí mismas. La necesidad de crear una cultura obrera se relaciona con el llamado de Gramsci por una educación capaz de desarrollar intelectuales obreros.

Literatura nacional popular

Si los intelectuales pueden ser mediadores de cultura y de consenso hacia los grupos sociales, una clase políticamente emergente debe valerse de intelectuales orgánicos para la evaluación de sus valores culturales, hasta poder imponerlos a la sociedad entera.

Desde el siglo XIX, en Europa se ha asistido a un florecimiento de la literatura popular, desde los romances de apéndice de Eugène Sue o de Pierre Alexis Ponson du Terrail a Alejandro Dumas, a los cuentos policíacos ingleses y americanos, con mayor dignidad artística, a las obras de Chesterton y de Dickens, a aquellas de Víctor Hugo, de Zola y de Balzac, hasta las obras maestras de Dostoievski y de Tolstói. Nada de esto ha ocurrido en Italia: aquí la literatura no se ha difundido y no ha sido popular por la carencia de “un bloque nacional intelectual y moral”, al grado que “el elemento intelectual indígena es más extranjero que los extranjeros de frente al pueblo-nación”.

Cada pueblo tiene su literatura, pero ella puede llegar desde otro pueblo... puede estar subordinada a la hegemonía intelectual y moral de otros pueblos. Es esta la paradoja más estridente para muchas tendencias mo-

nopólicas de carácter nacionalista y represivo: que mientras se construyen planos grandiosos de hegemonía, no se dan cuenta de ser objeto de hegemonías extranjeras; así como, mientras se hacen planos imperialistas, en realidad se es objeto de otros imperialismos.

Una clase que mueva a la conquista de la hegemonía no puede no crear una nueva cultura, que es ella misma expresión de una nueva vida moral, de un nuevo modo de ver y representar la realidad; naturalmente, no se crean artificialmente artistas que interpreten este nuevo mundo cultural.

La crítica a Croce

Para Gramsci, Croce, que nunca ha sido socialista, otorga a la burguesía italiana los instrumentos culturales más refinados para delimitar los límites entre los intelectuales y la cultura italiana, por una parte, y el movimiento obrero y socialista por la otra. Croce combate al marxismo tratando de negar la validez del elemento que él señala como decisivo: el referente a la economía. *El Capital* de Marx sería para él una obra de moral y no de ciencia, un intento de demostrar que la sociedad capitalista es inmoral, diferente de la comunista, en la cual se realizaría la moralidad plena humana y social. La carencia de científicidad de la obra maestra de Marx estaría demostrada por el concepto de plusvalía: para Croce, sólo desde un punto de vista moral, se puede hablar de plusvalía respecto al valor, legítimo concepto económico. Si la filosofía crociana se presenta como historicismo —es decir, para Croce la realidad es historia y todo lo que existe es necesariamente histórico, pero conforme a la naturaleza idealista de su filosofía—, la historia es la historia del espíritu y, por tanto, es historia de abstracciones, es historia de la libertad, de la cultura, del progreso; es una historia especulativa, no es la historia concreta de las naciones y de las clases.

La operación conservadora del Croce histórico hace pareja con aquella del Croce filósofo: si la dialéctica del idealista Hegel era una dialéctica de los contrarios —un desarrollo de la historia que procede por contradicciones—, la dialéctica crociana es una dialéctica de los distintos: conmutar la contradicción en distinción no significa operar una atenuación sino una anulación de los contrastes que, en la historia y en las sociedades, se presentan.

Materialismo histórico. Artículo principal

Gramsci, desde los años universitarios, fue un decidido opositor de aquella concepción fatalista y positivista del marxismo, presente en el viejo

partido socialista, para la cual el capitalismo necesariamente estaba destinado a caer, dando lugar a una sociedad socialista. Esta concepción enmascaraba la impotencia política del partido de la clase subalterna, incapaz de tomar la iniciativa para la conquista de la hegemonía.

Aunque el manual del bolchevique ruso Nikolái Bujarin, editado en 1921, *La teoría del materialismo histórico*, se coloca en el mismo filón, *La Sociología* es, pues, un intento de recabar experimentalmente las leyes de evolución de la sociedad humana en modo de prever el advenimiento con la misma certeza con la cual se prevé que de una bellota se desarrollará una encina. El evolucionismo vulgar está en la base de la Sociología que no puede conocer el principio dialéctico con el pasaje de la cantidad a la calidad, pasaje que turba cada evolución y cada ley de uniformidad entendida en sentido vulgarmente evolucionista.

La comprensión de la realidad como desarrollo de la historia humana sólo es posible utilizando la dialéctica marxista, excluida en el manual de Bujarin, porque ella recoge tanto el sentido de las vivencias humanas como su provisoriedad, su historicidad precisamente, determinada por la praxis, la acción política, que transforma las sociedades.

La dialéctica es, pues, instrumento de investigación histórica que supera la visión naturalista y mecanicista de la realidad; es unión de teoría y praxis, de conocimiento y acción. La dialéctica es “doctrina del conocimiento y sustancia medular de la historiografía y de la ciencia de la política”, y puede ser comprendida sólo concibiendo al marxismo.

El estado y la sociedad civil

La teoría de la hegemonía de Gramsci está ligada a su concepción del estado capitalista que, según afirma, controla mediante la fuerza y el consentimiento. El estado no debe ser entendido en el sentido estrecho de gobierno. Gramsci más bien lo divide entre la “sociedad política”, que es la arena de las instituciones políticas y el control legal constitucional, y la “sociedad civil”, que se ve comúnmente como una esfera “privada” o “no estatal” y que incluye a la economía. Sin embargo, Gramsci aclara que la división es meramente conceptual y que las dos pueden mezclarse en la práctica. Gramsci afirma que, bajo el capitalismo moderno, la burguesía puede mantener su control económico permitiendo que la esfera política satisfaga ciertas demandas de los sindicatos y de los partidos políticos de masas de la sociedad civil. Así, la burguesía lleva a cabo una “revolución

pasiva” al ir más allá de sus intereses económicos y permitir que algunas formas de su hegemonía se vean alteradas. Gramsci ponía como ejemplos de esto a movimientos como el reformismo y el fascismo, así como a la “administración científica” y a los métodos de la línea de ensamblado de Frederick Taylor y Henry Ford.

Siguiendo la línea de Maquiavelo, argumenta que el “Príncipe moderno” –el partido revolucionario– es la fuerza que permitirá que la clase obrera desarrolle intelectuales orgánicos y una hegemonía alternativa dentro de la sociedad civil. Para Gramsci, la naturaleza compleja de la sociedad civil moderna implica que la única táctica capaz de minar la hegemonía de la burguesía y llevar al socialismo es una “guerra de posiciones” (análoga a la guerra de trincheras). La “guerra en movimiento” (o ataque frontal) llevada a cabo por los bolcheviques fue una estrategia más apropiada para la sociedad civil “primordial” existente en la Rusia zarista.

A pesar de su afirmación en torno a que la frontera entre las dos es borrosa, Gramsci alerta contra la adoración al Estado, que resulta de identificar a la sociedad política con la sociedad civil, como en el caso de los jacobinos y los fascistas. Él cree que la tarea histórica del proletariado es crear una “sociedad regulada”, y define al “Estado que tiende a desaparecer” como el pleno desarrollo de la capacidad de la sociedad civil para regularse a sí misma.

Historicismo

Gramsci, al igual que el joven Marx, era asiduo proponente del historicismo. Desde su perspectiva, todo significado se deriva de la relación entre la actividad práctica (o “praxis”) y de los procesos sociales e históricos “objetivos” de los que formamos parte. Las ideas no pueden ser entendidas fuera del contexto histórico y social, aparte de su función y origen. Los conceptos con los cuales organizamos nuestro conocimiento del mundo no derivan primordialmente de nuestra relación con las cosas, sino de las relaciones sociales entre los usuarios de estos conceptos.

Para Gramsci, sin embargo, el marxismo era “verdadero” en el sentido pragmático social en que, al articular la conciencia de clase del proletariado, expresa la “verdad” de su época mejor que ninguna otra teoría. Esta posición anticientífica y antipositivista se debía a la influencia de Benedetto Croce, probablemente el intelectual italiano más ampliamente respetado

de su época. Aunque Gramsci repudia esta posibilidad, su descripción histórica de la verdad ha sido criticada como una forma de relativismo.

Crítica del Economicismo

En un famoso artículo escrito antes de su encarcelamiento, titulado “La Revolución contra *El Capital*”, Gramsci afirma que la revolución bolchevique representaba una revolución contra el libro clásico de Karl Marx, considerado la guía básica de la socialdemocracia y el movimiento obrero antes de 1917. Iba en contra de varias premisas al efectuarse una revolución socialista en un país atrasado como Rusia, que no reunía las condiciones económicas y sociales que se consideraban indispensables para el tránsito al socialismo.

Tanto los cambios económicos como los cambios culturales son expresiones de un proceso histórico básico, y es difícil decir qué esfera tiene más importancia. La creencia fatalista común entre el movimiento obrero en sus primeros años, de que triunfaría inevitablemente debido a “leyes históricas”, era para Gramsci el producto de circunstancias de una clase oprimida restringida principalmente a la acción defensiva, y sería abandonada como un obstáculo una vez que la clase obrera pudiera tomar la iniciativa. La “filosofía de la praxis” (un eufemismo por “marxismo” que usaba para eludir a los censores de la prisión) no puede confiar en “leyes históricas” invisibles como los agentes del cambio social. La historia está definida por la praxis humana y, por tanto, incluye el albedrío humano. Sin embargo, el poder de la voluntad no puede lograr nada que quiera en una situación determinada: cuando la consciencia de la clase obrera alcance el nivel de desarrollo necesario para la revolución, las circunstancias históricas que se encuentren serán tales que no se puedan alterar arbitrariamente. Como quiera, no se puede predeterminar por inevitabilidad histórica cuál de los muchos posibles desarrollos tomará lugar.

Crítica del Materialismo

Con su creencia de que la historia humana y la “praxis” colectiva determinan si una cuestión filosófica es relevante o no, Gramsci se opone al materialismo metafísico y “copia” la teoría de la percepción desarrollada por Engels y Lenin, aunque no lo afirma explícitamente.

No es que Gramsci discuta la existencia de una realidad “exterior” ni que reivindique la subjetividad del conocimiento, sino que lo que le interesa

es la relación que establecemos históricamente con la realidad y qué conceptos se han establecido para referirse a esa relación. Su preocupación es sobre la categoría de “objetividad” como un concepto histórico. El punto que enfatiza es en qué medida es “objetivo” el conocimiento de la realidad que hemos dado en llamar “objetivo”. La historia natural es sólo relevante en relación con la historia humana. El materialismo filosófico, como el “sentido común” primitivo, resulta de una falta de pensamiento crítico, y no se puede afirmar, como lo hacía Lenin, que se contraponen a la superstición religiosa. A pesar de esto, Gramsci se resigna a la existencia de esta forma “cruda” de marxismo: ese estatus del proletariado como clase dependiente implica con frecuencia al marxismo como su representación teórica.

Reflexiones finales en torno a su actualidad

Hoy por hoy, para los jóvenes intelectuales y las nuevas generaciones la historia parece, con mucha frecuencia, un referente innecesario, como si se hubiesen superado todos los problemas del viejo capitalismo; las clases sociales, la plusvalía, la acumulación, desaparecidas por arte de magia, y el neoliberalismo hubiese abierto las puertas de la contemporaneidad a través de diversas revoluciones, como la de la información y comunicación, la revolución genómica, entre otras.

Sin embargo, día con día, vivimos las consecuencias de las crecientes contradicciones de la absurda acumulación de bienes en muy pocas, poquísimas manos. Hay que tener en cuenta lo que está sucediendo en Francia con los autollamados “chalecos amarillos”, quienes nos recuerdan que, lejos de desaparecer, las contradicciones del capitalismo contemporáneo se han acendrado y tienen contra la pared al gobierno tecnoburocrático de Macrón. La absurda indolencia frente a los problemas de millones y millones de seres humanos en el planeta, que tienden a migrar de una nación a otras en la búsqueda de los mínimos de bienestar, amén de la creciente insensibilidad de la clase tecnoburocrática (en el sentido habermasiano).

La creciente despreocupación de compañías mineras en el mundo por la destrucción de la naturaleza; la devastación de bosques y selvas para la producción de ganado en la Amazonía brasileña o en bosques maderables de Michoacán, en México, y en diversos espacios en el planeta, Sudáfrica o Asia, sin que se cumplan los compromisos de la reforestación sistemática

y responsable, en la medida en que se asume que existen zonas o reservas ecológicas y vedas reglamentadas en la pesca o cosecha de vegetales o especies animales, han sido aceleradas por la globalización sin que existan mecanismos de contención, por ejemplo, para la explotación de hidrocarburos y la contaminación, producto de sus derivados, que asolan los mares con plásticos e ínsulas de basura del tamaño de países.

Pero algo de suma importancia donde incursionó Gramsci es en el ámbito de la cultura y educación, lo que lo hermana con Paulo Freire, y es en términos de una lucha que está viva sobre todo en América Latina y desde luego en otras latitudes. Sus contribuciones en este campo son de suma actualidad y relevancia para la lucha de los pueblos en sus reivindicaciones sociales. Así nos dice Broccoli: “En él se mueven, esencialmente, tres componentes: las masas, los intelectuales, una concepción del mundo. Para él se trata de conducir a los simples a una concepción superior de la vida, de ‘construir un bloque intelectual-moral’ que haga políticamente posible un progreso intelectual de masas y no solamente de escasos grupos de intelectuales”.

Gramsci pretenderá la creación de una contra-hegemonía, de una nueva cultura, de una civilización obrera, dice Broccoli, lo cual es un campo de lucha aún inexplorado e imprevisible, un campo de lo impensado. Si la educación ha sido una institución fundamental en el proceso de dominación burguesa, pilar fundamental de su hegemonía cultural, en sentido inverso el esfuerzo contra-hegemónico del proletariado contemporáneo debe centrarse en la educación de naturaleza proletaria o popular si se quiere, para impulsar una cultura nueva que haga frente al proceso catastrófico que ha engendrado el capitalismo salvaje, neoliberal de nuestros días, lo cual fincará las bases de un nuevo bloque histórico que le dé sustentabilidad a la vida humana en el planeta.

La insistencia de Gramsci por vincular la teoría y la praxis nace de la necesidad de superar la pasividad analítica de muchos intelectuales de izquierda y su indiferencia frente a las enormes demandas populares, propia de las grandes burocracias de los partidos socialistas y comunistas en el mundo; así nace en Gramsci la necesidad de la conquista de la realidad económica propuesta como objetivo prioritario de la transformación. Apuesta a un hombre nuevo, a una nueva moralidad, a una libertad nueva. Para todo ello, Gramsci centra su apuesta en la educación, una educación

que evite la separación entre la escuela y la vida. Por el contrario, la educación burguesa actual se caracteriza por la pasividad y la inercia, con lo que la educación se hace poco menos que imposible. Es por ello por lo que el principio educativo buscado por Gramsci tiene que proporcionar un equilibrio entre escuela y vida, entre orden social y orden natural, sobre el fundamento del trabajo, de la actividad teórico-práctica del hombre, creando los primeros elementos de una nueva institución en el mundo (recordamos a Freire en la *Pedagogía de la esperanza*), para comprender el movimiento y el devenir, para valorar la suma de los esfuerzos que ha costado el presente al pasado y que el futuro cuesta al presente para concebir la actualidad como síntesis del pasado –de todas las generaciones pasadas– que se proyecta en el futuro.

Un último elemento habrá que añadir, reinterpretando su pensamiento respecto de la influencia de la cultura en la educación de los jóvenes; se trata de la presencia de esta nueva revolución en el mundo de la comunicación de masas de la que no se pueden sustraer las nuevas generaciones y que impacta en su formación social, cultural y académica. Para el movimiento popular liberador, es un arma de doble filo: es empleada para su cautiverio o resulta central para su liberación si se tiene conciencia de su fuerza y control. Cualquier movimiento de liberación deberá contemplar la fuerza de estos medios tecnológicos que están siendo empleados para la dominación de las nuevas generaciones, pero empleadas con audacia e inteligencia por la dirección educativa popular pueden ser fuente de concienciación para favorecer una nueva transformación social más acorde con el hombre-naturaleza.

Referencias bibliográficas

- Althusser, L. (1977). “Acerca de Gramsci”. En *Actualidad del pensamiento político de Gramsci*. Editado por Fernández Buey, pp. 274-279.
- Anderson, Perry (1977). *Las antinomias de Antonio Gramsci. Estado y revolución en occidente*. México: Fontamara.
- Broccoli, Angelo (1981). *Antonio Gramsci y la educación como hegemonía*. México: Editorial Nueva Imagen.
- Bobbio, N. (1977). “Gramsci y la concepción de la sociedad civil”. En *Actualidad del pensamiento político de Gramsci*. Editado por Fernández Buey, pp. 150-176.
- Gramsci, Antonio (1950). *Cartas de la cárcel*. Traducción de G. Moner y prólogo de G. Bermann. Buenos Aires, Argentina: Editorial Lautaro.
- , (1959). *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Traducción de I. Flambaum. Prólogo de Héctor P. Agosti. Buenos Aires, Argentina: Editorial Lautaro.
- , (1960). *Los intelectuales y la organización de la cultura*. México: Juan Pablos.
- , (1961). *Literatura y vida nacional*. Traducción de José Aricó. Prólogo de Héctor P. Agosti. Buenos Aires, Argentina: Editorial Lautaro.
- , (1962). *Notas sobre Maquiavelo, sobre la política y sobre el Estado moderno*. Traducción y Prólogo de José Aricó. Buenos Aires, Argentina: Editorial Lautaro.
- , (1967). *La formación de los intelectuales*. México: Grijalbo.
- Fernández, Buey (1977). *Actualidad del pensamiento político de Gramsci*. Barcelona: Grijalbo.
- Lombardi, F. (1972). *Las ideas pedagógicas de Gramsci*. Barcelona: Antonio Redondo.
- Manacorda, M. A. (1969). “La pedagogía marxista en Italia: Antonio Gramsci”. En *Marx y la pedagogía moderna*. Barcelona: Oikos-Tao.

- Marramao, G. (1977). “Para una crítica de la ideología de Gramsci”. En *Actualidad del pensamiento político de Gramsci*. Editado por Fernández Buey. Barcelona: Grijalbo.
- Paoli, Antonio (1984). *La lingüística en Gramsci. Teoría de la comunicación política*. México: La Red de Jonás.
- Porttelli, Hugues (1989). *Gramsci y el bloque histórico*. 15ª edición. México: Siglo XXI Editores. Vacca, Giuseppe. *Vida y pensamiento de Gramsci*. México: UAM-X y Plaza y Valdés Editores.

CAPÍTULO V
¿IDENTIDAD O IDENTIDADES EN EL SIGLO XXI?
UN ACERCAMIENTO A LOS POSTULADOS
DE STUART HALL

Dulce A. Martínez Noriega

*No estoy interesado en la Teoría, estoy interesado
en el hecho de poder continuar teorizando.*

STUART HALL

Introducción

Si bien la perspectiva sobre el concepto de identidad propuesta por Stuart Hall, quien fuera uno de los fundadores de los *Cultural Studies* y uno de los directores del *Centre for Contemporary Cultural Studies of Birmingham*, no fue muy bien recibida por toda la comunidad intelectual, lo que hasta la fecha ha propiciado diversas críticas a su obra, es innegable que su trabajo es una importante contribución a este océano de teorías y postulados sobre la identidad; por tanto, es necesario abordar parte de su enfoque con la finalidad de discutir, escudriñar y tratar de discernir ciertos cambios suscitados en los últimos años con respecto al concepto y proceso de construcción identitaria. Igualmente, es importante tomar en cuenta que, para comprender el enfoque de S. Hall, es preciso saber que este autor está alejado de una concepción teórica en el sentido mayúsculo, como él mismo lo señaló: “No tengo una mente filosófica que me permita estar en determinado nivel de abstracción por un largo periodo de tiempo. No puedo sostener esa actividad. Pero eso me funciona porque mi interés reside en la relación dialógica entre los conceptos teóricos y lo concreto” (Villar, 2009:77).

Ahora bien, la obra de Hall ha sido extensa respecto a la identidad. Sus estudios incorporan vínculos con distintos acontecimientos, problemáticas y fenómenos socioculturales y políticos que siguen presentes en las sociedades actuales, como el racismo, la migración, el feminismo, entre otros, además de elaborar una relación entre la identidad y cuestiones de poder, exclusión y diferencia, siendo autores como Gramsci y Althusser de quienes se apoya para desarrollar un vínculo entre identidad-poder, identidad-etnia e identidad-raza, sin olvidar que la identidad implica también indagar en otros conceptos como cultura, género o nación, y además su desplazamiento, por decirlo de alguna manera, a otros contextos y espacios como a las redes sociales y los mundos virtuales. Por ello, retomar a Hall para hablar de identidad es necesario debido a la amplitud sobre el tema en sus escritos, los cuales nos brindan una base para tratar de comprender este oscuro, ambiguo y movedizo concepto: la identidad.

Identidad, ¿habrá que seguir reflexionando sobre ella?

Stuart Hall,³² en el libro *Cuestiones de identidad cultural* (publicado en 1996: *Questions of Cultural Identity*), que coordinó junto a Paul du Gay, escribe el primer texto a manera de introducción y señala lo siguiente: “En los últimos años se registró una verdadera explosión discursiva en torno del concepto de ‘identidad’, al mismo tiempo que se le sometía a una crítica minuciosa... ¿Qué necesidad hay, entonces, de otro debate más sobre la ‘identidad?’” (Hall, 2003: 13).

Si bien la identidad, como mencionó S. Hall, ya ha sido esmeradamente revisada en el pasado, también es cierto que continúa estando presente en los cuestionamientos de los seres humanos hoy día: ¿quién soy? Por ello, es inevitable retomar el concepto, redescubrirlo, desempolvar teorías y enfoques que nos permitan avanzar en la reflexión sobre el actual proceso de construcción y concepción de la identidad en las sociedades

³² Stuart Henry McPhail Hall nació en Jamaica en 1932 y, posteriormente, en 1951, cursó estudios en Oxford. Además de ser sociólogo y teórico cultural, fue un crítico de izquierda británica, activista y profesor de sociología en la Open University. Sus contribuciones permitieron abrir un campo de reflexión a estudios sobre sexualidad, cultura popular, etnia, raza, medios masivos e identidad, por mencionar algunos. Los autores que influyeron en sus propuestas fueron Antonio Gramsci, Karl Marx, Louis Althusser, Michel Foucault, Ernesto Laclau, Jacques Derrida, entre otros.

contemporáneas, sin olvidar otros espacios como la virtualidad, donde los estudios están pensando acerca de otras posibles formas identitarias: identidades *on line*.

Por tanto, a pesar de que exista por parte de algunos una desestimación por el concepto, es irrefutable su presencia para discutirse en la actualidad. La identidad es un término ambiguo y clave para abordar diversos fenómenos, de ahí que las ciencias sociales no pueden dejarlo fuera de sus campos de estudio. Por otra parte, la identidad ha sido tomada como una categoría de análisis que puede hacer referencia a un sentido de identificación, de afinidad, de pertenencia, de vínculo con algo o alguien, pero al mismo tiempo de diferencia con el “otro”, de alteridad.

La relevancia de continuar indagando sobre el concepto de identidad, de acuerdo con Stuart Hall (2003), es debido a dos factores. El primero se refiere a la crítica deconstructiva que han sufrido los conceptos esencialistas, como la identidad; pero además, este concepto no ha sido sustituido por otro superior ni tampoco superado dialécticamente, por tanto, no hay más opción que continuar pensándolo, por supuesto desde perspectivas distintas que permitan indagarlo en un tiempo y contexto determinado. Asimismo, es un concepto que está en constante renovación. Hall retoma la idea de *la doble escritura* de Jacques Derrida para explicar dicha mutación conceptual de la identidad: “Por medio de esta doble escritura desalojada y desalojadora y detalladamente estratificada, debemos señalar también el intervalo entre la inversión, que pone abajo lo que estaba arriba, y el surgimiento invasor de un nuevo ‘concepto’, un concepto que ya no puede y nunca podría ser incluido en el régimen previo” (Derrida en Hall, 2003: 14).

El persistente cambio y adaptación a los que está sometido el concepto de identidad permite entonces seguir retomándolo para plantear distintas reflexiones y analizar problemáticas o fenómenos contemporáneos donde las cuestiones identitarias que implican sentido de pertenencia, afinidad, de alteridad o de diferenciación estén presentes. Por tanto, ese renacer constante del concepto hasta ahora es debido a que no se ha encontrado otra forma de nombrarlo, pero al mismo tiempo, no puede pensarse como un concepto estable. Es una especie de concepto híbrido, o quizá mutante, dado que ha logrado adaptarse al paso del tiempo, contextos y espacios, aceptando esa “doble escritura” o “inversión”, como lo menciona Hall: “La identidad es un concepto de este tipo, que funciona ‘bajo borradura’ en el intervalo entre inversión y surgimiento, una idea que no puede

pensarse bajo la vieja usanza, pero sin la cual ciertas cuestiones clave no pueden pensarse en lo absoluto” (Derrida en Hall, 2003: 14).

El segundo factor que propone Stuart Hall para seguir abordando el concepto de identidad es la irreductibilidad del concepto, donde la agencia y la política determinan un elemento primordial:

[...] en este caso, la respuesta radica en su carácter central para la cuestión de la agencia y la política. Cuando hablo de política me refiero a la significación del signifiante “identidad” en las formas modernas de movilización política, su relación axial con una política de la situación, pero también a las dificultades e inestabilidades notorias que afectaron de manera característica todas las formas contemporáneas de “política identitaria” (Derrida en Hall, 2003: 14).

La identidad es, entonces, uno de esos conceptos que si bien no agrada a todos por su esencia ambigua y móvil, es cierto también que al no existir una nueva o diferente forma de nombrarla y al estar vinculada con una dimensión comunicativa que atraviesa al sujeto y su subjetividad, no hay más que seguir indagándola, pero no solamente desde una perspectiva singular (identidad) sino desde una pluralidad, hablar de identidades.

Un acercamiento a los tres conceptos de identidad

La extensión del concepto de identidad orilló a Hall a examinarlo en segmentos, por así decirlo. El autor realizó una distinción del concepto en tres fases, desarrolladas en el capítulo sexto del libro titulado *Modernity and Its Future*, publicado en 1992. Ese fue el tomo IV que organizó juntamente con David Held y Tony McGrew. Dicha obra formó parte de una serie de libros llamada *Understanding Modern Societies*.

De manera inicial, Hall señala que el concepto de identidad debe plantearse en la época moderna, la cual personifica al sujeto en el proceso sociohistórico de la Ilustración: el sujeto Ilustrado (*Enlightenment subject*), quien, a partir del uso de la razón, obtiene las respuestas a su presencia, a su existencia, a su identidad.

El sujeto Ilustrado estaba basado en una concepción del ser humano como una totalidad, un individuo unificado, dotado con capacidades para razonar, con conciencia y acción, cuyo “centro” consistía en un núcleo central, el cual emergía en el momento del nacimiento del sujeto y se de-

sarrollaba con él, mientras permanecía esencialmente igual –continuo o “idéntico” consigo mismo– a lo largo de la existencia del individuo. El centro esencial del yo era la identidad de la persona (Hall, 1992: 275).³³

En esta primera fase, el concepto de identidad que propone Hall es uno inamovible, una identidad que surge con el nacimiento del individuo y que lo acompaña el resto de su vida sin ninguna modificación, en esencia es totalmente estable. Su identidad es siempre la misma, sin variaciones. El sujeto está constituido de una raíz, unificado, sin la posibilidad de cambiar.

Por otro lado, para el desarrollo del segundo concepto de identidad que formuló Hall, parte de una visión de un sujeto sociológico (*sociological subject*), el cual refleja las complejidades de la modernidad. Aquí el autor menciona que la identidad del sujeto no es autónoma, es decir, que va a estar conformada a partir de la relación con el “otro u otros”, además de que dicha identidad está mediada por la cultura, valores, simbolismos y significados, donde el interaccionismo simbólico juega un papel fundamental. Cabe mencionar que, para esta segunda concepción de la identidad, Hall retoma la teoría del interaccionismo simbólico propuesta por Georges Herbert Mead y Charles H. Cooley.

Dicha interacción del yo con la sociedad es lo que constituye esta segunda concepción de la identidad; el sujeto sociológico, si bien tiene y conserva ese núcleo central con el que nace, posee ahora la posibilidad de alguna metamorfosis, por decirlo de alguna manera, debido a su contacto con el mundo exterior.

De acuerdo con este punto de vista, el cual se ha convertido en la concepción sociológica clásica del tema, la identidad se va a conformar entre la “interacción” del yo con la sociedad. El sujeto todavía conserva su núcleo central o su esencia que es su “verdadero yo”, pero ésta es formada y modificada en un continuo diálogo con los mundos culturales de “afuera” y las identidades que éstos le ofrecen. La identidad, en esta concepción

³³ “The Enlightenment subject was based on a conception of the human person as a fully centred, unified individual, endowed with the capacities of reason, consciousness and action, whose ‘centre’ consisted of an inner core which first emerged when the subject was born, and unfolded with it, while remaining essentially the same –continuo or ‘identical’ with itself– throughout the individual’s existence. The essential centre of the self was a person’s identity. (La traducción es propia)”. Recuperado de https://is.muni.cz/el/1421/jaro2006/PH1215/um/Hall_Concepts_of_identity.pdf.

sociológica, crea un puente entre el “interior” y el “exterior” –entre el mundo personal y los mundos públicos– (Hall, 1992: 276).³⁴

Desde esta perspectiva, la identidad planteada por Stuart Hall está constituida por un *yo* que mantiene su núcleo central de nacimiento, pero en la que, al mismo tiempo, el sujeto está abierto a incluir otros elementos culturales que funden y reconstruyan su identidad en distintos momentos de su vida. De ahí que su identidad pueda estar fragmentada y conformada a la vez no solamente por una identidad sino por diversas identidades. “El sujeto, que previamente había experimentado tener una identidad unificada y estable, se ha fragmentado, conformada no por una sola, sino por muchas identidades, algunas veces contradictorias o inconclusas” (Hall, 1992: 276-277).³⁵

Siguiendo a Hall, entonces, el sujeto sociológico al estar en contacto con diferentes culturas, significados y valores realiza una especie de mescolanza, por así decirlo, adoptando y adaptando a su identidad aquello que considera significativo para él, de acuerdo con su situación y contexto, siendo este panorama identitario, amplio, complejo e interminable lo que condujo al autor a su tercera definición de identidad. Para elaborar esta última definición, Hall se sitúa en la posmodernidad, y lo plantea como el sujeto postmoderno (*the post-modern subject*). En esta fase los individuos no tienen una identidad estable, siempre están en constante innovación y cambio: en un continuo e infinito proceso de construcción.

[...] el sujeto posmoderno, conceptualizado por no tener una identidad fija, esencial o permanente. La identidad se vuelve una especie de “fiesta movible”, continuamente formada y transformada con relación a las formas en las que somos representados o direccionados en los sistemas culturales que nos rodean. La identidad es definida históricamente, no biológicamente. El sujeto asume diferentes identidades, en distintos momentos, identidades que no están unificadas en torno a un “yo” coherente. Dentro de nosotros hay identidades contradicto-

³⁴ “According to this view, which has become the classic sociological conception of the issue, identity is formed in the ‘interaction’ between self and society. The subject still has an inner core or essence that is ‘the real me’, but this is formed and modified in a continuous dialogue with the cultural worlds ‘outside’ and the identities which they offer”. (La traducción es propia).

³⁵ “The subject, previously experienced as having a unified and stable identity, is becoming fragmented; composed, not of a single, but several, sometimes contradictory or unresolved, identities”. (La traducción es propia).

*rias, empujando hacia diferentes direcciones, por tanto, nuestras identificaciones están siendo cambiadas continuamente (Hall, 1992: 277).*³⁶

Esta tercer fase o definición de la identidad señalada por Hall es aún más compleja, ya que pareciera que los sujetos tienen la posibilidad de ponerse una identidad y cambiarla por otra como si fuera un atuendo, una vestimenta que se reemplaza dependiendo de su contexto. A diferencia de la anterior –sujeto sociológico–, esta tercera concepción de la identidad está expuesta a un abanico de opciones de identidades de las cuales puede echar mano dependiendo de su situación, de su acción o de su posición, donde sin duda la cuestión subjetiva, psíquica y discursiva forman parte fundamental.

Esta identidad se construye por momentos, los cuales dan la impresión de un sujeto múltiple que puede ser católico e igualmente un fan del *reggaeton* y al mismo tiempo ser un activista ecológico, pero también un amante de las carreras de autos. Cada momento identitario, por decirlo de esta manera, es significativo para el sujeto, y aunque sean confusas y contradictorias estas identidades, todas conforman la identidad del individuo, donde un aspecto fundamental de dicha identidad es también la construcción de un discurso.

[...] las identidades nunca se unifican y, en los tiempos de la modernidad tardía, están cada vez más fragmentadas y fracturadas; nunca son singulares sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos. Están sujetas a una historización radical, y en un constante proceso de cambio y transformación. Es preciso que situemos los debates sobre la identidad dentro de todos esos desarrollos y prácticas históricamente específicos que perturbaron el carácter relativamente “estable” de muchas poblaciones y culturas, sobre todo en relación con los procesos de globalización (Hall, 2003: 17).

³⁶ “[...] the post-modern subject, conceptualized as having no fixed, essential or permanent identity. Identity becomes a ‘moveable feast’: formed and transformed continuously in relation to the ways we are represented or addressed in the cultural systems which surround us. It is historically, not biologically, defined. The subject assumes different identities at different times, identities which are not unified around a coherent ‘self’. Within us are contradictory identities, pulling in different directions, so that our identifications are continuously being shifted about”. (La traducción es propia). Recuperado de <https://is.muni.cz/el/1421/jaro2006/PH1215/um/Hall_Concepts_of_identity.pdf>.

De acuerdo con el autor, en esta tercera fase las identidades se configuran dentro de lo discursivo en determinados contextos y momentos, donde el sujeto ya no tiene una identidad fija, como señalaría Hall: se ha reemplazado la visión de raíz por la de ruta (1997). En este sentido, el proceso identitario, hablando metafóricamente, podría entenderse como una especie de distintos caminos de los cuales el sujeto tiene la posibilidad elegir, dependiendo hacia donde quiera ir, además de que durante su viaje el sujeto puede cambiar de ruta, regresar a la anterior o hacer algunas paradas. “[...] estamos confrontados por la multiplicidad de posibles, confusas y breves identidades, con las cuales podemos identificarnos —al menos temporalmente—” (Hall, 1992: 277).³⁷

Pese a estar vinculada la identidad con el instante, el autor hace hincapié en que existe un vínculo con el pasado del sujeto; es decir, que el constante cambio de identidad a la que está expuesto no borra su pasado, sino que realiza una especie de discurso o narrativa de su *yo*, donde habrá identidades a las cuales les dé más peso o importancia que a otras, pero siempre está en proceso de construcción. Esta visión de un constante proceso y cambio identitario, lo relaciona Hall de cierta manera con la modernidad, y retoma lo señalado por Marx con respecto a ésta: “Como dijo Marx con respecto a la modernidad, (ésta es) una constante revolución de la producción, una perturbación ininterrumpida de las relaciones sociales, eterna incertidumbre y agitación [...] todo lo nuevo se vuelve obsoleto antes de convertirse en algo perdurable. Todo lo sólido se derrite en el aire” (Marx en Hall, 1992: 598-599).³⁸

En ese sentido, las últimas dos conceptualizaciones de la identidad propuestas por S. Hall, al igual que la modernidad, se encuentran en una persistente transformación; su durabilidad es ínfima, lo que da pie a discusiones sobre el proceso de construcción de nuevas o distintas identidades

³⁷ “... we are confronted by a bewildering, fleeting multiplicity of possible identities, any one of which we could identify with— at least temporarily”. (La traducción es propia). Recuperado de «https://is.muni.cz/el/1421/jaro2006/PH1215/um/Hall_Concepts_of_identity.pdf».

³⁸ “As Marx said about modernity, (it is a) constant revolutionizing of production, uninterrupted disturbance of allsocial relations, everlasting uncertainty and agitation... all new-formed ones become obsolete before they can ossify. All that is solid melts into air”. (La traducción es propia). Recuperado de «[https:// faculty.georgetown.edu/irvinem/theory/Hall-Identity-Modernity-1.pdf](https://faculty.georgetown.edu/irvinem/theory/Hall-Identity-Modernity-1.pdf)».

en las sociedades contemporáneas, donde otros elementos como las redes sociales o los géneros musicales, por ejemplo, también forman parte del proceso de construcción de identidades.

Identidad-es *reggaetoneras* en la Ciudad de México

Retomando lo señalado por Stuart Hall en la constitución de la identidad, los individuos tienen diversas rutas, y en este caso la música es un elemento o ruta que puede jugar un papel fundamental en dicho proceso. El vínculo identidad-música-juventud da la pauta para reflexionar sobre algunas identidades juveniles emergentes conformadas en los últimos años en México, las cuales forman parte de los llamados *combos reggaetoneros*.³⁹ Dichas identidades *reggaetoneras* se han construido a partir del género musical *reggaeton*, que no sólo se ha difundido a nivel nacional sino a escala global. Ahora bien, ¿qué es el *reggaeton*? Éste –también llamado género urbano– se originó a finales de 1970 y principios de 1980 en Panamá; sin embargo, fue en Puerto Rico durante 1990 que dicho género musical se proyectó con mayores recursos, mayor producción y que, por consiguiente, tuvo una distribución a escala masiva. Su difusión llegó a Los Ángeles, Miami y New York, y, posteriormente, a finales de la década de los noventa y principios de 2000, comenzó a introducirse en México. En 2005 dicho género musical alcanzó una gran popularidad entre la juventud de nuestro país, siendo el cantante Daddy Yankee con la canción “Gasolina” quien instauró el estilo *reggaetonero* (Martínez, 2013).

El *reggaeton* es un híbrido musical. Se compone de distintos géneros y ritmos populares como el *reggae* en español, el *rap*, la *salsa*, el *merengue*, *housemusic*, entre otros. Su nombre proviene de “*reggae town*”, que significa ciudad o pueblo del *reggae*; en español se le nombró como *reggaeton*. Además de ser un híbrido musical, es también un híbrido lingüístico debido a que la letra de las canciones es una mezcla de los idiomas español –cas-

³⁹ Los *combos* son grupos de jóvenes *reggaetoneros* de ambos sexos y sus edades están entre los 11 y 25 años, donde un elemento principal de su constitución es el *reggaeton*. Comenzaron a constituirse alrededor de 2010; cada *combo* lo conforman aproximadamente entre 150 a 300 integrantes. Los *combos* son similares a una pandilla o banda: se reúnen en determinados espacios urbanos, usan un lenguaje y expresiones específicas, visten y lucen peinados similares. Tienen prácticas socioculturales que los identifican como grupo y que, a su vez, los diferencian de otras identidades juveniles en la ciudad.

tellano— e inglés. Juntamente con la tecnología y los *dj*'s, el *reggaeton* fue conformándose como un ritmo másailable, logrando establecerse como uno de los géneros musicales preferidos por una parte de la población juvenil en México.

El origen del *reggaeton* es urbano y proviene de estratos sociales marginados. Inicialmente surge como una manera de expresar problemáticas, situaciones y preocupaciones a las que se enfrentan y viven los jóvenes en la calle. De ahí que, por un lado, el contenido de las letras de sus canciones se haya caracterizado principalmente por ser agresivo y violento; y, por otro, que también se destaque una semántica sexual —enunciada de manera tanto implícita como explícita— en su lírica, en su forma bailar que se le conoce como “perreo”, en las imágenes publicitarias, en los videos musicales y en las portadas de cd's provenientes de la piratería.

Cabe mencionar que en épocas anteriores existieron géneros o ritmos musicales que también incluyen una semántica sexual, y ejemplo de ello es la lambada, el merengue, la salsa e incluso el tango. La diferencia del *reggaeton* con los géneros mencionados es la mezcla de ritmos, la tecnología que emplea en sus producciones, la distribución masiva y, por supuesto, la forma de bailarlo —“perreo” o como dicen los jóvenes *reggaetoneros* “perrear” (Martínez, 2013)—. Con respecto a la lírica del *reggaeton*, la mayoría de las canciones son catalogadas de machistas y sexistas, dado que manifiestan una imagen de la mujer de objeto sexual y también expresan una diferencia de género. Aquí algunos ejemplos:

Estoy enamorado de cuatro babys, siempre me dan lo que quiero, chingan cuando yo les digo, ninguna me pone, pero... (“Cuatro babys”: Noriel, Maluma, Bryant Myers).

No voy a negarte que bien dura te ve, puede ser que borracho un día vuelva y te dé, ojalá y terminemo como la última ve, que sea quien te enamore y que no me vuelva a ver (“Asesina”, Brytiago, Daddy Yankee, Ozuna, Darrel y Anuel).

Porque todos te quieren probar... Dile que tú eres mía, tú sabes que eres mía, tú misma lo decías cuando yo te lo hacía... (“Mía”, Bad Bunny ft. Drake).

Ella no ta... o la pongo a volar cuando yo le doy besos... gusta como yo le doy (“yo te lo hacia enamorada de mí, yo tampoco, pero le gusta como yo le

doy, yo la pongo a volar cuando yo le doy besos... ("Como yo le doy", Pitbull ft. Don Miguelo).

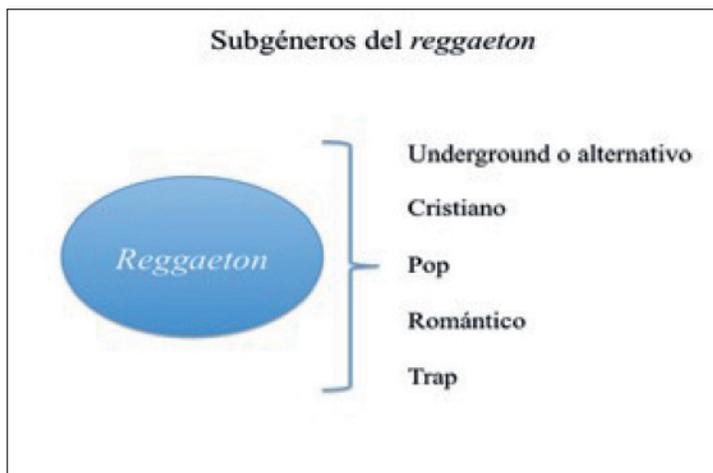
1, 2, 3, 4... I know you want me, you know I want cha... Si es verdad que tú eres guapa yo te voy a poner gozar, tú tiene la boca grande, dale ponte a jugar ("I know you want me", Pitbull).

Por otra parte, es necesario señalar que existen diversos tipos de *reggaeton*: el *reggaeton pop*, el alternativo o también llamado *underground*, el cristiano, el romántico y el *trap*, siendo el *reggaeton pop* el que cuenta con mayor difusión—actualmente el *reggaeton trap* también— y, por tanto, del cual los jóvenes han constituido sus diversas *identidades reggaetoneras* (véase Esquema 1).

Puede señalarse 2005 como el año en que comenzaron a constituirse las identidades *reggaetoneras* mexicanas debido a que fue a partir de esa fecha que la industria musical, las estaciones de radio, el internet y los canales musicales empezaron una difusión a gran escala del *reggaeton* en nuestro país. El cantante Daddy Yankee⁴⁰ fue uno de los primeros representantes de dicho género musical en México, quien además introdujo la moda y el *look reggaetonero* que la juventud comenzó a imitar.

⁴⁰ Es importante señalar que existen otros cantantes del mismo género que incluso son anteriores a Daddy Yankee, como Tego Calderón, por ejemplo; sin embargo, Daddy Yankee fue el primero en colocar y dar a conocer de manera internacional y masiva el *reggaetón*, y en el caso de nuestro país fue quien lo introdujo como un género masivo-popular entre la juventud mexicana. A nivel mundial, es uno de los principales exponentes de este género musical dado que ganó distintos premios y nominaciones como el Latin Grammy y el mtv Video Music Awards, además de que permitió la apertura a posteriores grupos y cantantes del mismo género, como Calle 13, Don Omar, Farruko, Ñengo Flow, Wisin y Yandel, Plan B, Rakim y Ken-Y, Arcángel, J. Álvarez, J. Balvin, Maluma, Pitbull, Prince Royce, Anuel AA, Bad Bunny, entre otros. Asimismo, alrededor de 2015 comenzó la difusión de mujeres cantantes de *reggaeton*—aunque desde años atrás ya estaban dentro de la industria musical, pero sin demasiada difusión— como Becky G, Farina, Anita, Carol G y Natti Natasha, por mencionar algunas, quienes han realizado colaboraciones musicales con algunos de los cantantes *reggaetoneros* antes mencionados. Igualmente, cantantes del género *Pop* como Shakira, Ricky Martín o Enrique Iglesias han incursionado en dicho género urbano, sin olvidar a intérpretes de habla inglesa como Justin Bieber, JLo, Drake, Will Smith y Janet Jackson.

Esquema 1 Subgéneros del *reggaeton*⁴¹



En la primera década del siglo XXI, el *reggaeton* fue un elemento-ruta que propició un sentido de identificación entre algunos jóvenes, construyendo lazos y vínculos que dieron origen a la constitución de las identidades *reggaetoneras* y, consecuentemente, al surgimiento de prácticas culturales específicas provenientes de dicho género musical. A partir del *reggaeton*, los jóvenes han conformado su identidad. Sin embargo, habrá que mencionar que no hay una sola identidad *reggaetonera*, hay una Tipología de identidad(es) *reggaetonera(s)* que están constituidas, en este caso, por el mismo *reggaeton* que escuchan: el *reggaeton pop* y *trap*.

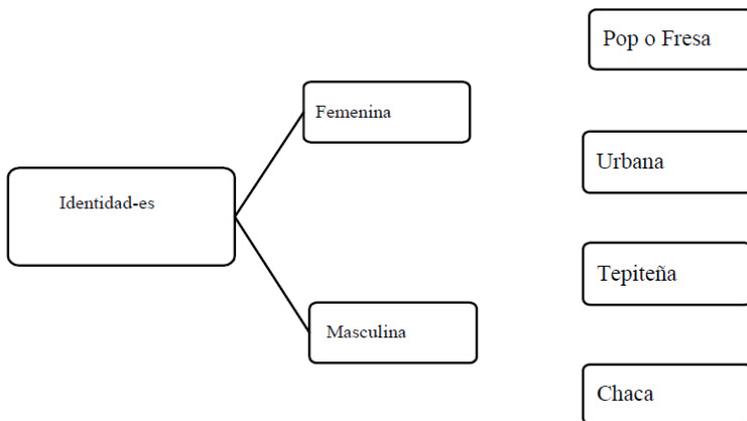
Estas identidades se clasifican en cuatro tipos de identidades *reggaetoneras* mexicanas,⁴² y es posible que estos datos no agoten una clasificación; puede haber variables propias del fenómeno desde otros ángulos culturales, pero el hallazgo que arrojó el estudio en el tiempo que se realizó fue esta tipología identitaria.

⁴¹ Los esquemas que aparecen en el texto fueron elaborados por la autora de éste.

⁴² Esta tipología de identidades reggaetoneras se construyó a partir de un trabajo de investigación realizado en 2013.

La identidad reggaetonera de los jóvenes de la Ciudad de México puede ser de cuatro tipos, tanto masculina como femenina: Pop o fresa, Urbana, Tepiteña y Chaca⁴³ (véase Esquema 2).

Esquema 2 Tipología de identidad-es reggaetoneras



Las cuatro identidades reggaetoneras provenientes todas del reggaeton pop –y algunas actualmente provenientes del trap– están determinadas a su vez por cinco factores: la clase socioeconómica, la cultura individual del joven, su religión, la forma de bailar reggaeton y el estilo o look que adopta (véase Esquema 3). En primera instancia, se puede señalar que las identidades reggaetoneras, si bien se construyen a partir del reggaeton que escuchan, sin duda los diversos elementos vinculados con sus contextos individuales es lo que va dando forma a cada identidad; es decir, de sus diferencias:

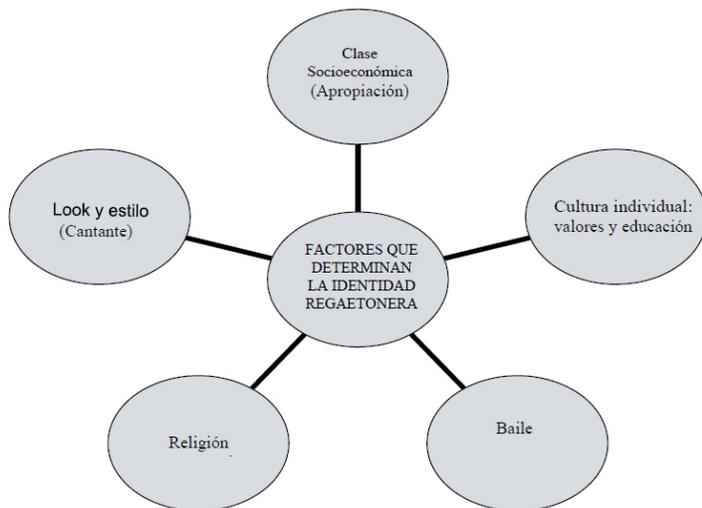
[...] las identidades se construyen a través de la diferencia, no al margen de ella. Esto implica la admisión radicalmente perturbadora de que el significado “positivo” de cualquier término –y con ello su “identidad”– sólo puede cons-

⁴³ *Chaca* o *Chaka* es el sobrenombre que los mismos jóvenes le dan a una de las identidades reggaetoneras relacionada con el chacal, el cual, según los informantes, es un animal violento y de aspecto desagradable.

truirse a través de la relación con el otro, la relación con lo que él no es, con lo que justamente le falta... A lo largo de sus trayectorias, las identidades pueden funcionar como puntos de identificación y adhesión sólo debido a su capacidad de excluir, de omitir, de dejar “afuera”, abyecto (Hall, 2003: 18-19).

Esquema 3

Factores que determinan las identidad-es *reggaetoneras*



De acuerdo con Hall, la diferencia, lo distinto del “otro” u “otros” es lo que compone un eje fundamental en el proceso constituyente identitario, donde esa diferencia también está marcada por un acto de poder, el cual podría referirse tanto a un poder simbólico como a un poder objetivado, como el poder económico, por ejemplo. En el caso de las identidades *reggaetoneras*, existen diferencias que propician una especie de hegemonía desde lo musical, donde la identidad implica no solamente una pertenencia y/o diferencia, sino también una discriminación o exclusión hacia aquellos jóvenes provenientes de un estrato socioeconómico menos favorecido, que son principalmente los *reggaetoneros* de identidades llamadas *tepiteñas* y *chacas*, quienes forman parte de los *combos reggaetoneros*.

Las identidad-es *reggaetoneras*, como se mencionó, se constituyen y diferencian por cinco factores, pero ¿cómo son esas identidades? La identidad *pop* y *urbana*, principalmente, son jóvenes provenientes de estratos socioeconómicos estables, son de clase alta y media, por lo cual la forma de apropiación del *reggaeton* está vinculada con su poder adquisitivo; tienen acceso, por ejemplo, a comprar boletos de los conciertos de *reggaeton* en zona vip, a acudir a fiestas privadas con los cantantes *reggaetoneros* y a adquirir ropa o vestirse al estilo *reggaetonero*, pero con ropa original, genuina, y la compran en los centros comerciales. Algunos son católicos, pero lo que la diferencia de las otras dos identidades —*tepiteña* y *chaca*— es que no asisten a la Iglesia a rendir culto a San Judas Tadeo o a la Santa Muerte. Tampoco bailan *perreo*, sólo simulan los movimientos.

Con respecto a las y los jóvenes *reggaetoneros tepiteños* y *chacas*, pertenecen a estratos socioeconómicos menos favorecidos. Los *tepiteños* se llaman así porque habitan cerca de Tepito, de la Lagunilla y zonas aledañas, y en el caso de los *chacas* se les nombra de esta manera porque consideran que su atuendo es desaliñado —según los mismos jóvenes— y porque la mayoría vive en la periferia de la ciudad, en el Estado de México. También asisten a los mismos conciertos de *reggaeton* que los jóvenes *reggaetoneros pop* y *urbanos*, pero a diferencia de ellos, su forma de apropiación del *reggaeton* está marcada o se diferencia notablemente por el aspecto socioeconómico, como comprar boletos económicos para un concierto y adquirir su ropa en el mercado o en el tianguis —por lo general, es vestimenta clonada o proveniente de la piratería—, generando rechazo y crítica.

Los *tepiteños* y *chacas* forman parte de los *combos reggaetoneros*. Algunos de estos jóvenes asisten cada día 28 del mes a rendir culto a San Judas Tadeo o también a la Santa Muerte, y de ahí que su identidad, como señala Hall, esté constituida por diversos momentos, discursos o representaciones. Por un lado, les gusta el *reggaeton*, música profana con contenidos opuestos a la religión católica, pero, por otro, son fieles de San Judas Tadeo (véase Imagen 1). Su identidad está formada por diferentes elementos, distintos significados que logran compaginarse dependiendo del contexto. Ahora bien, estas cuatro identidades, si bien son temporales y todas provenientes del *reggaeton*, sin duda tienen un estrecho vínculo con la subjetividad del sujeto y sus representaciones.

[...] las identidades son puntos de adhesión temporaria a las posiciones subjetivas que nos construyen las prácticas discursivas. Son el resultado de una articulación o “encadenamiento” exitoso del sujeto en el flujo del discurso [...] Las identidades son, por así decirlo, las posiciones que el sujeto está obligado a tomar, a la vez que siempre “sabe” (en este punto nos traiciona el lenguaje de la conciencia) que son representaciones, que la representación siempre se construye a través de una “falta”, una división, desde el lugar del Otro [...] (Hall, 2003: 20-21).

A modo de conclusión

Como se ha venido señalando, en torno a la identidad, a pesar de haber sido abordada de manera exhaustiva desde el siglo pasado, algo que es imposible negar es su protagonismo que continúa vigente en estos primeros años del presente siglo, siendo un ejemplo de ello el caso expuesto de las identidades *reggaetoneras* en nuestro país. Así como estas identidades juveniles se han constituido a partir de un género musical en las sociedades contemporáneas, hay otros factores, o como diría Stuart Hall, rutas, que dan elementos para los procesos de construcción de nuevas identidades, las cuales habrá que reflexionar para tratar de comprender de qué manera se conforman y cómo dichas identidades constituyen al individuo y su interacción con el “otro” u “otros” en la actualidad.

Las identidades *reggaetoneras* mencionadas, que surgen a inicios del siglo XXI, son una manifestación de esa pluralidad de identidades juveniles en la sociedad mexicana contemporánea. En el caso de las identidades *tepiteña* y *chaca*, socialmente son criticadas y rechazadas debido a su moda, sus peinados, su lenguaje y su baile: el “perreo”, e incluso discriminadas por la música que escuchan. Estos jóvenes son considerados como una influencia negativa que atenta contra la ética y la moral; también son llamados “ninis”⁴⁴ y tachados de violentos y drogadictos. Ellos son señalados como el lado oscuro de la juventud mexicana actual. Por tanto, al ser y sentirse discriminados y excluidos, han buscado ciertos espacios urbanos como puntos de reunión, los cuales han fungido como espacios de identificación e incluso de identidad grupal, donde la música es el principal elemento cohesionador. Finalmente, hay que resaltar que estas identidades *reggaetoneras*

⁴⁴ El término se utiliza en nuestro país para mencionar que un joven ni estudia ni trabaja.

son resultado de las formas de vida actuales, como señala Peter Sloterdijk: “son los hijos terribles de la época moderna, la cual se ha edificado en nombre de la joven, voluble y agresiva diosa ‘Libertad’ ” (2014: 23), esa modernidad volátil, cambiante, inestable, que Stuart Hall comparaba con uno de sus conceptos de identidad.

Referencias bibliográficas

- Hall, S. (1997). *Culture and Power. An Interview*. Recuperado de «<https://progressivegeographies.com/2013/11/10/stuart-hall-culture-and-power-interview-from-1997-in-rp-now-open-access/>».
- Hall y Du Gay (2003). *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu. «https://is.muni.cz/el/1421/jaro2006/PH1215/um/Hall_Concepts_of_identity.pdf»
- Hall, McGrew and Held (1992). “Chapter 6: The Question of Cultural Identity”. *Modernity and its Futures*. Understanding Modern Societies. Polity Press, Cambridge. «<https://faculty.georgetown.edu/irvinem/theory/Hall-Identity-Modernity-1.pdf>»
- Martínez, Dulce (2013). “Música y representaciones sociales de la sexualidad: un estudio de caso sobre los jóvenes reggaetoneros en el Distrito Federal”. Tesis doctoral UAM-A, México.
- Villar, Paz (2009). “Identidades en un mundo globalizado”. *Identidad y cosmopolitismo. La filosofía de Kwame A. Appiah*. España: Letra Capital.
- Sloterdijk, Peter (2014). *Los hijos terribles de la edad moderna. Sobre el experimento antigenealógico de la modernidad*. España: Siruela.

CAPÍTULO VI

EL CONCEPTO DE BUEN GOBIERNO

A TRAVÉS DE LA HISTORIA

José Antonio Rosique Cañas⁴⁵

“No quiero aprender artes delicadas, sino lo que requiere el buen gobierno”.
EURÍPIDES, *Siglo V. a d. n. e.*

Introducción

En Occidente el término de buen gobierno se remonta a épocas de la Grecia y la Roma antiguas, con grandes filósofos como Protágoras, Calicles, Sócrates, Platón, Aristóteles y Polibio claro está que con el tiempo, sobre todo cuando la humanidad arribó a la época del Renacimiento, se fue convirtiendo en un concepto con cualidades científicas como los de las ciencias duras, en la medida en que fue siendo definido y utilizando para observar, cuantificar, describir, analizar y construir teorías apartadas de las concepciones metafísicas, permitiendo por primera vez, explicar y comprender los tipos de Estados, sus regímenes políticos, sus formas de gobierno e incluso, sus administraciones públicas, aparatos burocráticos que interactuaban con las instituciones económicas, políticas y religiosas de la sociedad, dejándose ver, como dijo Woodrow Wilson, como “*el gobierno en acción*” (Wilson en Shafritz y Hyde, 1999:74). Eso sucedió así,

⁴⁵ Profesor-investigador de la Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco, miembro del SNI-CONACyt Nivel II. Sociólogo, Maestro en Administración Pública y Doctor en Ciencias Políticas y Sociales con Mención Honorífica por la UNAM-FCPS y PostDoctor por la University de New Mexico.

cuando los reinos dispersos de la Europa medieval, empezaron a unificarse territorialmente para dar lugar a los primeros Estados-nación, cada uno integrando diferentes pueblos con sus propias características históricas, religiosas, étnicas y culturales. Fue quizás Nicolás Maquiavelo con su obra, *El Príncipe*, quien inauguró ese nuevo enfoque para analizar los procesos políticos que estaban ocurriendo en la Europa de sus tiempos y en el mundo antiguo. Actualmente su enfoque ha sido reconocido como fundador de la Ciencia Política, que alejándose de los valores morales de la época, frente a la necesidad del príncipe Medici de conservar el poder de su reino e integrar a Italia como uno de los primeros Estado-nación, le presentó su libro, en el que recogía las maneras prácticas, en cómo guerreros y monarcas, habían construido imperios a lo largo de la historia, dándole estabilidad política a sus reinos por más tiempo. Asimismo, daba recomendaciones de qué tácticas seguir, para mantener bajo control a los pueblos conquistados. Conservar el poder de cualquier forma, según Maquiavelo, era la forma de lograr el buen gobierno que el pueblo requiere, ya que eso aporta estabilidad, unidad y dominio territorial.

1. El pensamiento clásico sobre el buen gobierno

“Entre las monarquías, la tiranía es la forma ínfima de gobierno con la cual la degradación política toca fondo”.

ARISTÓTELES, Siglo IV a. d. n. e

Siendo Eurípides uno de los poetas más reconocidos, cuando Fidias e Hipodamos reconstruían la emblemática Acrópolis, el Ágora y su impresionante Partenón, alguna vez dijo: *“No quiero aprender artes delicadas, sino lo que requiere el buen gobierno”* (Aristóteles, 2011:17). Él tenía como referencia el avanzado gobierno de Pericles, que en el siglo V a. d. n. e., había puesto a Grecia en el umbral civilizatorio de la antigüedad, al encabezar el primer régimen político que dio estatus de ciudadano a sus pobladores, impulsando de esa manera identidad territorial y pertenencia política a los atenienses, a cambio de obligaciones cívicas y militares, que servirían para defender su reino, frente a las amenazas del ejército sirio, que ya los había invadido un par de siglos antes, durante las Guerras Médicas, incendiando sus ciudades.

Con el fin de rastrear la idea de *buen gobierno*, retrocederemos en la historia para ver cómo se inició en la Grecia antigua, la discusión filosófica que dio lugar al uso del término. Hace 25 siglos Protágoras indirectamente suscitó una polémica que perdura hasta nuestros días cuando dijo que: “*El hombre es la medida de todas las cosas*” (Gutiérrez, 1994:34); esa frase tan contundente, fue la base de una postura filosófica que dio lugar al relativismo, ya que, de alguna manera, todo es relativo, si estamos de acuerdo en que pensar de cada persona tiene su modo de pensar, decidir y hacer las cosas.

El problema es que, bajo ese supuesto, cada uno tiene su propia verdad, que puede ser diferente a la de los demás. En los hechos parece ser aceptable la afirmación de Protágoras, pero si pensamos en la esencia de las cosas, veremos que la verdad de unos se puede convertir en una falsedad para otros; entonces filosóficamente el relativismo fue desechado como una postura aceptable para la ciencia moderna.

Aún ante esta crítica, hay que reconocer que cada quien actúa según su conciencia y pensamiento anclado en sus propias cualidades, estructuras mentales, circunstancias, educación, ambiente, y estados de ánimo. Entonces cada persona determina lo que hace y por lo tanto es la libertad y la autonomía lo que hay que defender, según el relativismo. Pero desde una postura contraria, hay que aceptar que el hombre no es el criterio último y definitivo para el juicio, sino la realidad, por eso el hombre de buen juicio, tiene que someterse a la realidad, si es que quiere que su juicio sea verdadero; el problema entonces, es cómo arribar a la realidad de una manera objetiva y certera.

Por otra parte, desde la Ética se reconoce que es la conciencia la que debe decidir sobre qué hacer y elegir, pero se debe saber que la conciencia no está libre de ciertas normas naturales y tiene que sujetarse a ellas. Acercándonos al pensamiento de Calicles, que como sofista indirectamente apoyaba el relativismo de Protágoras, afirmando que: “*La ley es del más fuerte*” (*Idem*:37): Eso significa que la persona con más energía, voz, fuerza física o mental, es la que se convierte en autoridad y dicta las leyes, ordena y dirige a la comunidad. Esa postura ya nos obliga a pensar en el Estado y quién lo gobierna, asunto que más adelante le preocupó a Aristóteles.

Aunque estos sofistas no usaron el término de *buen gobierno*, con sus polémicas frases, producto de sus análisis históricos y observaciones empíricas sobre la conducta de los hombres, nos hacen pensar el gobierno

puede ser dirigido por personas que son “la medida de todas las cosas” y que, al fortalecerse políticamente, son ellos lo que imponen la ley, a la que se sujeta la comunidad gobernada. Ya si el gobierno resulta ser “bueno” o “malo”, depende de la voluntad y capacidad esas personas, porque en política lo importante es conservar el poder; lo demás resulta del contexto en que se dan las cosas. Obviamente Sócrates no estuvo de acuerdo con ellos y en parte, por eso fue juzgado a morir tomando cicuta.

Poco más adelante, Platón y Aristóteles al analizar los gobiernos de las ciudades homéricas que los precedieron, se dieron cuenta de que había habido unos gobiernos buenos y otros malos y de entre ellos, unos mejores y otros peores, pero incluso, en su momento llegaron a identificar cuál era el óptimo y cuál el más incorrecto; esto es, que en su análisis, a la vez que describían, comparaban y analizaban sus constituciones, también les daban un valor axiológico, partiendo de la moral política dominante de su época, donde el esclavismo era tan natural, tal y como hoy se acepta la propiedad privada de los medios de producción, explotación capitalista de la fuerza de trabajo y las desigualdades económicas, sociales y políticas que se producen con la globalización de los mercados que incluyen el tráfico de personas, animales y recursos naturales que ponen en riesgo la sustentabilidad del planeta.

De aquellas formas antiguas de gobierno, Aristóteles destacaba que:

“La constitución es la estructura que da orden a la ciudad, estableciendo el funcionamiento de todos los cargos y sobre todo de la autoridad soberana. El legislador y el gobernante están íntimamente ligados a la ciudad; porque la constitución o el gobierno deriva su organización de sus habitantes. El ciudadano no podría ser con frecuencia en una oligarquía. Podemos considerar como tal al que goza del poder de participar en la administración de justicia, en la deliberación, en una ciudad cualquiera, y, en sentido general, diremos que la ciudad es la organización ciudadana con capacidad para gobernarse por sí misma”. (Aristóteles, 2011:38).

Él se refería a la forma de gobierno constituida democráticamente por aquellos hombres que habían alcanzado el estatus de ciudadano, en donde el esclavismo era parte legal y legítima del sistema. Poco antes su maestro Platón había encontrado tres formas buenas de gobierno y tres malas, pero ya consideraba que la democracia siendo la peor de las tres mejores, era mejor que cualquiera de las tres malas. Aristóteles lo que hizo fue je-

rarquizar esas seis formas de mejor a peor; puso primero a la monarquía (gobierno de uno), luego en orden descendente a la aristocracia (gobierno de varios) y la *politia* (gobierno de muchos); todos ellos inspirados por el bien común. En cambio, sus formas degeneradas tenían otros intereses distintos al bien común. La democracia (pobres), la oligarquía (ricos) y la tiranía (monarca). Era obvio que, siendo una sociedad politeísta, la monarquía se justificaba por mandato divino y quien reinaba sobresalía extraordinariamente, aunque con su degeneración, se llegaba al otro extremo, a la tiranía: “*la forma ínfima con la cual la degradación política toca fondo*”. Ésta se da, cuando gobierna un rey irresponsable que manda sobre todos al margen de la ley (Aristóteles, 2003:84).

En esa sociedad el gobierno aristocrático era justificado porque estaba constituido por los mejores hombres (sabios y guerreros), pero en su degeneración, transitaba hacia el gobierno oligárquico que veían por el interés de unos cuantos. Una forma buena e intermedia entre la aristocracia y la oligarquía fue la timocracia, de timé, que significa honor, llamada así por Platón, pues él era admirador del sistema político de Esparta, donde había una timocracia; su elemento de corrupción estuvo en honrar más a los guerreros que a los sabios.

En Esparta el gobierno aristocrático era justificado porque estaba constituido por los mejores hombres (sabios y guerreros), pero en su degeneración, transitó hacia el gobierno oligárquico que vio por el interés de unos cuantos. Una forma buena e intermedia entre la aristocracia y la oligarquía era la timocracia, de timé, que significa honor, llamada así por Platón; él era admirador de Esparta porque tenía una *timocracia*; pero su elemento de corrupción estuvo en honrar más a los guerreros que a los sabios. Lo que en realidad le preocupaba más a Platón, eran los inconvenientes del régimen democrático de Atenas, pues decía que el pueblo:

“Es devorado por ardiente sed de libertad. Así en público como en privado encomia y honra la igualdad que confunde a los magistrados con los ciudadanos, pues el gobierno pasa a ser democrático cuando los pobres, habiendo conseguido la victoria sobre los ricos, asesinan a unos, expulsan a otros y se reparten por igual con los que quedan, los cargos de la administración de los asuntos, reparto que en ese gobierno se rige ordinario por la suerte”. (Platón, 1991:578)

Él pensaba que si eso mismo se repetía en la escuela, la familia y otras organizaciones del Estado, se podía caer en la decadencia de la democracia

ateniense, razones por las que investigaba más las degradaciones que allí se estaban dando, que las razones por las que había llegado a su esplendor, pero aún esa aversión hacia la democracia de los pobres, los filósofos griegos estaban de acuerdo en que las buenas formas de gobierno eran aquellas en las cuales los gobernantes ejercían el poder en favor del interés público y las malas aquellas en las que lo ejercían de acuerdo con el interés individual.

Al respecto, destacamos la idea de Aristóteles, en el sentido de que los individuos se reúnen en la ciudad y forman una comunidad política, no solo para vivir en común, sino para vivir mejor. Al convertirse en ciudadanos, todos juntos o mediante sus gobernantes, persiguen fundamentalmente el *bien común*. Ahora bien, como las buenas formas degeneran en malas, él se da cuenta de que en la historia de las combinaciones de formas malas llegan a surgir algunas buenas, llegando a la conclusión que una forma óptima es aquella que tiende a posesionarse en los puntos intermedios:

“La comunidad política mejor es la de la clase media, y pueden tener un gran gobierno aquellas ciudades donde la clase media sea numerosa y muy superior a ambos extremos”. (Aristóteles, 2011:85)

La democracia es la más moderada y aunque piensa que no es la mejor, es la menos mala. Las formas buenas son aquellas en la que los gobernantes ejercen el poder teniendo presente el interés público; aun considerando que la oligarquía y la democracia son formas malas, combinadas entre sí habían dado como resultado por un tiempo un buen gobierno. Además, la visión teológica de Platón planteó una polémica filosófica al afirmar que la historia procede de lo mejor a lo peor, mientras para algunos filósofos modernos, la historia muestra que los regímenes políticos se llegan mover de lo malo o lo bueno y de ahí a lo mejor, así lo veían Rousseau, Marx y Comte; de esa manera, quedó planteada la controversia entre la teoría del regreso indefinido (negativismo) y la del progreso indefinido (positivismo).

Más adelante, en el siglo II a. d. n. e., Polibio, griego de Megalópolis, siguiendo a Tucídides, fortaleció la fundación de la Historia; al analizar la Constitución de Roma, observó dos formas de gobierno más, que eran la síntesis de las tres formas buenas de Platón y Aristóteles, sus degeneraciones y combinaciones; él les llamó reino, aristocracia y democracia. Influidor por el negativismo de Platón, al analizar el caso de Roma concluyó que:

“La forma monárquica se torna en realeza que degenera en tiranía; tras una revolución se convierte en aristocracia que cambia con el tiempo en oligarquía, a lo que nuevas revueltas hacen formar un sistema democrático que acaba convirtiéndose en demagogia. A esto le seguirán diversas luchas intestinas, levantamientos y revueltas. De las cenizas de esta sociedad volverá a imponerse un líder que será monarca, al que todos respetarán y obedecerán hasta su decrepitud, convirtiéndose en rey. De este modo se vuelve a lo que Polibio denomina anaciclosis”. (Sierra, 2014:14-15)

Esa idea de los ciclos históricos de crecimiento, florecimiento y decadencia le sirvió a Polibio para desarrollar su teoría del constitucionalismo, con la que descubre la forma de gobierno mixto. Para comprender su constitucionalismo podemos ver que en su análisis histórico, primero hizo un recorrido por cada una de las constituciones simples que ya habían estudiado Platón y Aristóteles; lo importante en su tipología fue que se centró más en la estabilidad que proporcionaba el sistema, que en la legitimidad moral a la que Platón daba más importancia, pues observaba que unos gobiernos se constituían usando la violencia contra el pueblo y otros usando el consenso de los ciudadanos, sin importar que fueran reino, aristocracia o democracia; para él, los mejores eran los que aportaban estabilidad y esos eran el de Esparta y el de Roma, por eso duraron más siglos.

En esa lógica, las formas de *buen gobierno*, terminan pareciendo malas. En lo que estuvo de acuerdo con Platón fue que la Constitución de Esparta es excelente, pero no porque sea aristocrática, sino porque es mixta y eso le permitió ofrecer estabilidad; las formas simples, basadas en un principio único resultaban precarias y degeneraban muy pronto en su forma corrupta, por eso, de la realeza se pasaba a la tiranía. En cambio, en una constitución mixta se neutralizaba la potencia de las otras formas de gobierno. Licurgo, ya en el siglo VIII a. d. n. e., se había dado cuenta de que el rey era frenado por el pueblo y el pueblo a su vez por el senado, es decir, que la excelencia de su forma de gobierno le venía de su capacidad de autorregulación, en la medida que había control recíproco de poderes; cada órgano puede obstaculizar o colaborar con los otros (Sierra, 2014:25-26).

En la Constitución de Roma se encontraban tan equilibrados y bien distribuidos los derechos entre los poderes, que nadie, aunque fuera romano, podía decir con certeza si el gobierno era aristocrático, democrático o monárquico. De ese modo, si se atendía al poder de los cónsules, éstos

representaban el poder real o monárquico de la constitución; el Senado por su parte, era la rama aristocrática del gobierno, mientras que el pueblo tenía poder en la toma de decisiones a través de las asambleas populares y comicios, representando el elemento democrático (Sierra, 2014:30). Como decía Polibio:

“Todos permanecen en los límites prescritos: por una parte, están impedidos de impulso agresivo, por otra parte, temen desde el inicio la vigilancia de los otros”. (Polibio en Bobbio, 2004:128)

Eso le daba equilibrio y estabilidad a su régimen; sin ser la madre de la teoría de la separación de poderes propuesta veinte siglos después por Montesquieu, sí la podemos considerar un antecedente que pretendió alejar a las sociedades antiguas, de los excesos de la tiranía del rey, de la oligarquía de la aristocracia y de la olocracia (democracia sustentada en la muchedumbre). Aun así, él fue consciente de que la estabilidad de las constituciones mixtas no las hacía eternas, y eso se explicaba por el hecho de que el equilibrio de las partes de un momento determinado, luego se desplazaba en favor de una sola y al volverse simple, terminaba en su forma degenerada, lo que en su momento llevó a la decadencia a Esparta y Roma.

La caída de Roma y su destrucción en el año 410 d. n. e., a manos de las tribus bárbaras dirigidas por Alarico, permitió emerger una nueva institución que se contrapuso a las formas de gobierno hasta aquí analizadas, esa institución fue la Iglesia Católica, que le disputó al gobierno de la Roma, el control de Europa, imponiéndose gradualmente durante el siguiente milenio; para ello fue importante el libro de San Agustín, La Ciudad de Dios, obra clave para que prosperara la idea negativa de lo que había representado la Roma politeísta, que ofrecía sacrificios de personas, entre las que estaban los cristianos y animales. En ese sentido, la nueva función de la Iglesia, sería contrarrestar la naturaleza malvada de ese tipo de hombre dado a la vida lujuriosa. Por eso San Agustín se preguntaba:

“Con qué vicios y por qué grados fue creciendo en los romanos el deseo de reinar. Y ¿cómo había que aquietarse este deseo en aquellos ánimos soberbios con la continuación de los honores acabase de llegar la potestad real que a todos sujetase? Lo cierto es que no hubiera habido posibilidad para continuar tales dignidades, si no prevaleciera la ambición. Tampoco hubiera dominado la ambición si no fuera porque ya Roma estaba estragada con la abundancia de ri-

quezas, deleites y festines; es innegable que el pueblo llegó a ser codicioso y vicioso en su trato y regalo por las propiedades pasadas". (San Agustín, 1978:26)

Ese era el mensaje de moralidad que más adelante determinaría las formas de vida en torno los feudos aislados por toda Europa y que, con el tiempo, se justificarían como instituciones legítimamente represivas, avalladas por aquellos valores religiosos que rechazaban el politeísmo de la Roma imperial, que durante cuatro siglos había sojuzgado a los pueblos que se había hecho al cristianismo.

De esa nueva situación de resquebrajamiento del orden institucional anterior, que no fue poca cosa para el mundo de aquella época, en adelante la concepción grecorromana de un Estado para la vida "colectiva y buena", quedó relegada; el aislamiento paulatino de la gente alrededor de los feudos, fueron generando pequeños reinos descentralizados, creando un mundo favorable para el dominio unipolar de la Iglesia Católica, que con el tiempo se hizo omnipotente desde su destierro en Constantinopla a partir del año 395 d. n. e.

Ahí el contraste no era entre el mal gobierno o el buen gobierno, sino entre el Estado romano y la Iglesia cristiana, decantándose la situación a favor de una nueva tiranía, forma que garantizaba el control político de los feligreses desperdigados por Europa, que fueron quedando atrapados bajo relaciones de servilismo, forma de explotación que correspondía a una estadio superior de desarrollo al del esclavismo, pues bajo ese nuevo contrato social, el siervo disponía del usufructo de una parcela que el señor feudal le concedía, más su protección contra invasores, a cambio de trabajo servil en sus tierras y castillos.

Como podemos ver, los pensadores de la antigüedad y la Edad Media aportaron ideas clave para el fortalecimiento de la única forma de *buen gobierno*, pero por ser una categoría polisémica, quedó sujeto a la diversidad de posturas axiológicas, dependiendo de los valores e intereses de cada quien; a la vez es sugestivo por las expectativas que despierta entre gobernantes y gobernados, por su uso prescriptivo, por los conflictos que desata cuando se abusa del poder en su nombre; lo que la Iglesia hizo fue adoptar las ideas agustinianas de la búsqueda de la verdad a través de la iluminación, pues:

"La verdad no debe buscarse en el exterior del hombre, sino en su interior. No son los sentidos los que la proporcionan sino la actividad del espíritu racio-

nal. La verdad es eterna e inmutable, no proviene de las cosas. La verdad es el mismo Dios y sus ideas son los modelos de las cosas materiales e imperfectas”.
(Gutiérrez, 1994:75)

2. La idea de buen gobierno entre el Renacimiento y la Ilustración

Como vimos, el tema sobre el *buen gobierno* se remonta a los tiempos de la Grecia y Roma antiguas, pero su discusión toma fuerza veinte siglos adelante durante el Renacimiento. Maquiavelo a principios del siglo XVI, pone atención en los príncipes tiranos que conquistaban el poder y lo mantenían fuera de la moral pública o religiosa, aunque que no ostentaran el título justo, pues se trataba de un príncipe usurpador, ilegítimo al que lo justo le venía de la victoria, mas no por lo bueno de su gobierno. Frente a la realidad de principados débiles y poco duraderos por toda Europa, él distinguió cuatro formas de conquistar el poder: por virtud, por fortuna, por maldad y por el consenso de los ciudadanos, en donde sus antítesis son: virtud-fortuna, fuerza-consenso.

Desde esa perspectiva, la *buena política* se distingue de la *mala política*, por el éxito de conservar al Estado, pues el fin de un príncipe es mantener el poder, y eso se logra tomando en cuenta la historia. Solo quien es capaz de explicar las cosas que sucedieron, está en posibilidad de prever cómo acontecerán: *“todas las cosas del mundo, en todo tiempo, se parecen a las precedentes”*.

Al dirigirle a Lorenzo de Médicis en su libro *El príncipe*, le decía que:

“No he encontrado entre lo poco que poseo nada más que me sea más caro o que tanto estime como el conocimiento de las acciones de los hombres, adquirido gracias a una larga experiencia de las cosas modernas y a un incesante estudio de las antiguas. Acciones que luego de examinar durante mucho tiempo y con gran seriedad, he encerrado en un corto volumen, que os dirijo”. (Maquiavelo, 1971:I.III)

Otra aportación temprana de Maquiavelo, fue haber puesto el conflicto y el antagonismo, como los elementos que le dan salud y desarrollo contradictorio al Estado. En el Estado absolutista, el poder del príncipe estaba por encima de la ley; para él, no había cabida para una postura iusnaturalista, a la que se apegaron más adelante los filósofos de la Ilustración. Maquiavelo decía que:

“El gobierno mixto ya no es solamente un mecanismo institucional que genera estabilidad, es el reflejo de una sociedad determinada; es la solución política de un problema que nace de los conflictos de la sociedad civil y tiene sus correspondientes efectos en la superestructura, al formar un Estado que hace posible la unidad”. (Maquiavelo, 1971:1-6)

Por su parte, el francés Jean Bodino pone atención en las fuentes de la soberanía del Estado, es decir el poder supremo; donde hay un poder soberano, hay un Estado; para él la soberanía tiene dos atributos: lo perpetuo y lo absoluto; el primero significa que el poder otorgado es por un periodo determinado y para lograr algún objetivo concreto; lo absoluto no significa ilimitado: *“El único poder ilimitado es el de Dios; sólo los dictadores y los que se creen mesías, gobernaban sus reinos bajo esa idea”.* (Bodino, en Farach C., 2012)

Aun así, Bodino centró su atención en que el poder terrenal no se dividiera al grado de que el Estado perdiera unidad y a causa de ello estabilidad, y dado que el poder se hereda por dinastía reconocida por la Iglesia Católica, entonces expresaba que: *“El peor enemigo del Estado es el ateísmo y la república es la organización de la sociedad”.* (Bodino, Idem.) Por eso él decía que:

“Puesto que la conservación de los reinos e imperios y de todos sus pueblos, depende, después de Dios, de los buenos príncipes y sabios gobernantes, es justo que cada uno les ayude a conservar su poder, a ejecutar sus santas leyes o a llevar sus súbditos a la obediencia, mediante máximas y escritos de los que resulte el bien común de todos en general y de cada uno en particular”. (Bodino, 1997)

Para él, la soberanía radica en tres fuentes: el pueblo, el príncipe o los notables. Su tipología alcanza nueve formas constitucionales, combinando las formas de Estado (monarquía, aristocracia y democracia) y las formas de gobierno (monárquica, aristocrática y democrática), de donde distingue por primera vez la diferencia importantísima entre Estado y gobierno y la manera de gobernarlo: real o legítima, despótica, facciosa y tiránica. Así las cosas, la corrupción no es del Estado, sino del gobierno, de ahí surge la antítesis: el príncipe bueno (el legítimo, el que se apega y respeta las leyes) frente al príncipe malo (el tirano, el que las transgrede) (Farah, *op. cit.*).

Por su parte el inglés Thomas Hobbes, tomó los personajes bíblicos de Leviatán y Behemoth de una manera magistral, para representar la idea del Estado soberano y su opositor que lo amenaza con la revolución, pero

más allá de que se trate de una monarquía, aristocracia o democracia, él se preguntaba:

“¿Cómo se puede distinguir al soberano bueno del malo, si donde unos ven democracia otros ven anarquía, donde unos ven aristocracia otros ven oligarquía y donde unos ven un tirano otros ven a un rey?”. (Hobbes en Bobbio, 2004:127)

Frente a los juicios de valor que dependen de la opinión y de las emociones de los gobernados, no existe ningún criterio objetivo para distinguir el buen gobierno del mal gobierno. Si la distinción entre lo espurio y lo legítimo es pasional y no racional, lo que importa no es cómo se llega al poder, sino que una vez alcanzado, obtener el reconocimiento mayoritario de los poderes fácticos, sin importar los medios y formas que se usen para lograrlo. Lo que hace justa a la nueva constitución es la victoria y el pacto de sobrevivencia con los derrotados, es la que la hace viable:

“No es por eso la victoria lo que proporciona el derecho de dominio sobre el vencido, sino su propio pacto. El Estado surge del pacto que los individuos establecen entre ellos y que tiene el objetivo de obtener la seguridad de la vida mediante la sumisión recíproca a un solo poder”. (Hobbes en Bobbio, 2004:128)

Ante situaciones en la que el Estado se ponía por encima de los ciudadanos, T. H. Green, un liberal inglés apoyado en Hegel, proponía que:

“El Estado sea sometido a normas racionales, tal como la que afirma como mejor sirve al bien común es promoviendo el interés de los individuos libres. Otorga a los hombres el derecho de impugnar aquellas leyes que violen su justa aspiración a determinar su propia voluntad, pero exige que todas las reclamaciones en contra del orden existente estén fundadas en la referencia a un bien social reconocido”. (Green en Marcuse, 1971:382)

De esta postura se derivan preguntas del mismo Green como:

“Por qué he de someterme al poder del Estado es a la vez preguntar por qué he de permitir que mi vida sea regulada por un complejo de instituciones, sin las cuales yo no tendría literalmente una vida que pudiese llamar mía”. (Idem:381)

Sin embargo, Hobbes rechaza la idea del Estado mixto; si el Estado es mixto no es estable y si es estable no es mixto: “el gobierno mixto es algo monstruoso”. Él rechaza la división de poderes dentro del Estado, en ejecutivo (rey), legislativo (pueblo representado) y judicial (senado), pues

considera que en el reino de los hombres, el poder soberano no puede ser dividido más que a riesgo de destruirlo; si el poder soberano está dividido, ya no es soberano. Con esa visión se fortaleció en los reinos europeos la idea de la monarquía absoluta, donde la única justicia es la que se deriva de la victoria, de la conquista; la victoria es la prueba de la justicia y aunque tenía esa preferencia política, nunca confundió a Leviatán con el monarca, ya que éste es una persona moral que representa el principio unitario y el poder absoluto del Estado (Ávalos, 1996:11).

Gerardo Ávalos precisa que para aquella época fue un acierto de Hobbes utilizar metafóricamente la figura mítica de Leviatán, ya que la religión pesaba mucho en todos los órdenes de la sociedad europea, así pues:

“(...) se sentenciaba que el Estado era un poder unitario y magnificado; que la república era, a la vez, eclesiástica y civil; que el principio estatal sintetizaba al poder religioso y al político. Hobbes acertaba: vinculaba la religión con el Estado, y a su unidad la atrapaba con una figura grandiosa y terrible que concentraba todos los poderes”. (Ávalos, 1996:10)

Contrariamente, Montesquieu acepta la monarquía, pero regulada por una constitución consensuada como la de Inglaterra, que después de la guerra civil y la dictadura de que dio origen a la revolución de 1688, la Cámara de los Lores entró en escena para cumplir con una función de contrapeso del monarca. Él afirma en su libro, *Del espíritu de las leyes*, que:

“Necesita el pueblo, lo mismo que los monarcas y más que ellos, ser dirigido por un consejo ó senado, mas si ha de tener confianza en él, fuerza es que elija á sus miembros, ya directamente, como en Atenas, ya por medio de algún magistrado, según se practicaba en Roma. Preferible conforme con la naturaleza es aquel cuya constitución particular se adapta mejor a la del pueblo respectivo. La ley, en general, es la razón humana en tanto gobierna a todos los pueblos de la tierra, y las leyes políticas y civiles de cada nación no deben ser sino los casos particulares a que se aplica la misma razón humana. Estas leyes han de ser tan adecuadas al pueblo para quien se dictan que solo por muy rara casualidad las de una nación convendrán a otra”. (Montesquieu, 1906:18-22)

De hecho, aunque Montesquieu admiraba a la monarquía constitucionalista de Inglaterra, estaba convencido de que cada sociedad de acuerdo con su geografía y cultura, se forjaba sus propias leyes, advirtiendo que por un lado están las leyes naturales que le otorgaron al hombre primitivo,

primero, el derecho de sobrevivir frente a los otros, que por temor a ser atacados por él, tratan de terminar con su vida; el segundo derecho natural es buscar alimento para él y su descendencia y el tercero, el de tener pareja para reproducirse y saciar su necesidad de placer sexual.

Ya establecidos los derechos naturales del hombre, lo que sigue es el pacto informal del contrato social, en el que se recupera La Ley de Gentes que cada pueblo se da para mantener la paz entre sus miembros, se convierte en el Derecho Civil que tendrá que ser reconocido dentro de la constitución y finalmente en la Ley del Derecho Político, que cumple la función fundamental de regular la relación entre los que gobiernan y los que son gobernados. (Montesquieu, 1906:15-17)

Si bien Montesquieu apuntaló ideológicamente la sobrevivencia de algunas monarquías europeas, empezando por la de Inglaterra, en Francia es la forma de gobierno republicano la que Rousseau consideró como mejor; es la que al triunfo de la Revolución de 1789, va a terminar con la monarquía de Luis XVI, llevándolo a la guillotina en enero de 1793, pese a que los mismos girondinos trataron de salvarlo, considerando que la República podría dejarlo vivir en Francia, ya que en sus primeros momentos los revolucionarios, habían visto con buenos ojos transitar hacia una monarquía constitucional. (Queralt, 2017)

Rousseau, en conocimiento de los principios iusnaturalistas de la Ley de las Gentes tomó como base legal, para concluir que la soberanía radica sólo en el pueblo y por lo tanto la República es la única forma posible de Estado que da lugar a tres formas de gobierno, según, si el poder ejecutivo sea confiado a uno, a varios o a muchos; renunciar a la libertad decía:

“Es renunciar a la calidad de hombre, a los derechos de la humanidad e incluso a los deberes. Tal renuncia es incompatible con la naturaleza del hombre”. (Rousseau, 1982:32)

La soberanía o es única o no lo es; él acepta la idea del gobierno mixto, pero la interpreta no como división del Estado, sino como división del gobierno; de hecho, para él no existen gobiernos simples, todos los gobiernos son mixtos.

“No hay gobierno cuya forma sea simple. Es necesario que un jefe único tenga magistrados subalternos, y que un gobierno popular tenga un jefe. Tan pronto el mayor depende del menor como pronto éste de aquél”. (Rousseau, 1982:123)

Además, entre los siglos XVIII y XIX, la discusión también estuvo nutrida por el liberalismo inglés. Adam Smith consideraba que en la esencia del individuo estaba en el intercambio, dada su necesidad natural por permutar, cambiar y negociar una cosa por otra para sobrevivir.

“En una sociedad civilizada se necesita a cada instante la cooperación y asistencia de la multitud. El hombre reclama en la mayor parte de las circunstancias la ayuda de sus semejantes y en vano puede esperarla sólo de su benevolencia. La conseguirá con mayor seguridad interesando en su favor el egoísmo de otros y haciéndolos ver que es ventajoso para ellos hacer lo que les pide. Quien propone a otro un trato le está haciendo una de esas proposiciones. Dame lo que necesito y tendrás lo que deseas”. (Smith, 1981: 16-17)

La economía neoclásica en tiempos de globalización dominante, mantiene básicamente estos principios, que son los que racionalizan la conducta de los individuos según su conveniencia y a los que primordialmente se le ve actuando en un mercado mundial, en donde la mayoría de los países participan.

3. Positivismo, marxismo, interaccionismo y estructural funcionalismo

Esa idea del individualismo egoísta, más adelante, se complementó con el positivismo de Augusto Comte, que sostenía la teoría de la autoridad central con gobiernos dirigidos por industriales y científicos, pues en la modernidad fueron los que superaron las formas de conocimiento teológico y metafísico, que habían mantenido a la humanidad en el ostracismo intelectual durante milenios. Él pensaba que durante la larga infancia de la humanidad, esas concepciones pudieron satisfacer el camino hacia el orden y el progreso, pero de un modo en extremo imperfecto (Comte, 1995:36).

Sobre esta política se opina que:

“La intención de reforma social de su filosofía se adhiere a una postura conservadora y contrarrevolucionaria en claro enfrentamiento con las propuestas ilustradas de Voltaire y Rousseau. Tomando como trasfondo la Revolución Francesa, Comte acusa a estos dos autores de generar utopías metafísicas irresponsables e incapaces de otorgar un orden social y moral a la humanidad”. (De la Cortina)

A fines del siglo XIX Emilio Durkheim, quien se consideraba admirador de Comte, ve a los hechos sociales como cosas externas con las que los individuos se sienten comprometidos a tomar en cuenta al entablar sus relaciones sociales en la vida cotidiana, por lo que se justifica la existencia del orden institucional preexistente como algo dado. Él argumentaba que:

“Cuando cumpla mi tarea de hermano, de esposo, o de ciudadano, cuando respondo a los compromisos contraídos, me atengo a deberes definidos, fuera de mí y de mis actos, en el derecho y en las costumbres. Y aunque concuerdan con mis sentimientos, y pese a que percibo interiormente su realidad, ésta no deja de ser objetiva; pues yo no los he creado, y por el contrario los he recibido mediante la educación. Además, funcionan independientemente del uso que hago de ellos”. (Durkheim, 1974:32)

Los hechos sociales no son otra cosa que las instituciones, que están ahí antes de que nazcamos, por eso Durkheim las considera como externas al hombre, se quiera o no, se imponen de manera coercitiva y aunque nos resistamos a cumplirlas, éstas se afirman reaccionando contra el que las evade, con desaprobación y castigos. Esta línea de pensamiento conservador es la que avaló la existencia de dictaduras y gobiernos autoritarios entre fines del siglo XIX y principios del XX, ya que sociológicamente las instituciones eran vista como inmutables, por lo tanto, los gobernados nada pueden hacer que no sea obedecerlas y es a través de la educación como mejor se logra ese principio. (Durkheim, 1974:32)

En una postura totalmente contraria a cualquier forma de gobierno que mantuviera la institución de la propiedad privada de los medios de producción avalada por el liberalismo, Marx y Engels al poner atención en las movilizaciones de trabajadores en Alemania, Francia e Inglaterra, en *El manifiesto del Partido Comunista*, decían que: *“Un fantasma recorre Europa: el fantasma del comunismo”*. (Engels, 1971:19)

Ellos veían en el proletariado a la única clase social revolucionaria capaz de resolver las contradicciones sociales del capitalismo; por lo tanto sólo la lucha de clases entre el proletariado y la burguesía, lo harían transitar hacia su destrucción, primero imponiéndose temporalmente la dictadura del proletariado para impulsar el socialismo, hasta extinguir todas las reminiscencias de relaciones burguesas de explotación que caben dentro del modo de producción capitalista, al tiempo que aparezcan las nuevas y más altas relaciones de producción que habrán de llevar a la humanidad completa al comunismo.

Reafirmando esta tesis, Engels en su trabajo, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, publicado en 1880, afirmaba que:

“Cuando el Estado se convierta finalmente en representante efectivo de toda la sociedad será por sí mismo superfluo. El gobierno sobre las personas es sustituido por la administración de las cosas y por la dirección de los procesos de producción. El Estado no es abolido; se extingue”. (Engels, 1971: 148-149 T II)

Ya en el convulsivo siglo XX, teniendo como escenario la Segunda Revolución Industrial con miles de ciudades apoyadas en el fordismo, como paradigma de producción de autos y muchas otras mercancías en serie, se convierte en un hecho analizado por Frederick Winslow Taylor, desde los talleres y las fábricas de Inglaterra y Estados Unidos; a ese proceso se sumó la propuesta organizativa moderna de las oficinas de Henri Fayol, clave para organizar administrativamente a las empresas privadas empezando con la transformación la de los despachos tradicionales con recepción y secretario privado, en oficinas de puerta abierta para clientes y colaboradores con salas de juntas ejecutivas, para deliberar sobre los problemas de productividad, competitividad y calidad de los productos y servicios que se venden.

Simultáneamente, desde la Alemania industrial con la herencia del servicio civil de carrera de los funcionarios del Estado absolutista prusiano de fines del siglo XVIII, Max Weber desarrolla una teoría comprensiva del significado de la acción social, donde los individuos en su interacción con otros, se basan en motivos con un sentido con arreglo afines, que clasifica en: emociones, valores, tradiciones o razonamientos. *“Lo comprensible es, pues, su referencia a la acción humana, ya como ‘medio’, ya como el ‘fin’ imaginado por el actor o actores y que orienta su acción”.* (Weber, 2000:8)

También descubre dominación legal que ocurre en todas las organizaciones; en la burocracia estatal ocurre como producto de un:

“Derecho pactado u otorgado que puede ser estatuido de modo racional con arreglo a fines o con arreglo a valores”; la acción social es una conducta humana (en un hacer externo o interno, ya sea en omitir o permitir) siempre que el sujeto o los sujetos de la acción enlacen a ella un enlace subjetivo”. (Weber, 2000:173 y 5)

En las burocracias modernas *“el grado de profesionalización está en constante crecimiento”*, de ahí que los funcionarios del Estado orientan su acción social basados en la racionalidad burocrática dominante que:

“(...) se ofrece en forma más pura allí donde rige con mayor fuerza el principio del nombramiento de los funcionarios, en esas estructuras la jerarquía juega un papel importante, así como la disciplina y la subordinación dentro una estructura vertical donde todos cuentan con un contrato administrativo y una retribución fija; esto incluye no solo a los funcionarios del Estado, sino también a las burocracias del ejército, las órdenes religiosas y las empresas capitalistas. La situación del empresario capitalista representa algo tan plenamente apropiado como la del monarca”. (Weber, 2000:176-177)

Él define la dominación legal como *“la probabilidad de encontrar obediencia dentro de un grupo determinado para mandatos específicos”*; en los regímenes políticos modernos, ésta adquiere formas de dominación legítima; la primera es la racional que: *“descansa en la creencia de la legalidad de ordenaciones estatuidas y los derechos de mando de los llamados por esas a ejercer la autoridad”*. Hay una segunda forma de dominación legítima, que es la de carácter tradicional que: *“descansa en la creencia cotidiana de la santidad de las tradiciones que rigieron desde lejanos tiempos y en la legitimidad para ejercer la autoridad”*. La última forma es la de carácter carismático que: *“descansa en la entrega extraordinaria a la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona y las ordenaciones por ella creadas o reveladas”*. (Weber, 2000:172)

Estas tres formas de dominación son fenómenos sociológicos muy importantes para el tema que aquí tratamos, porque como veremos más adelante, el régimen político que se construyó después de la Revolución de 1910, aportó una Constitución que es la base de la legalidad estatuida; tradiciones forjadas a lo largo de la historia del nuevo régimen cuyos valores y prácticas fueron respetadas por la mayoría de los actores, además de hombres destacados que se volvieron míticos por su ejemplaridad, por sus actos heroicos o por su entrega desinteresada a los anhelos del pueblo.

Las teorías de Marx, Durkheim y Weber han sido ampliamente criticadas desde diferentes ángulos filosóficos, científicos e ideológicos, pero aún hoy, en los inicios del siglo XXI, es difícil encontrar análisis sociológicos o políticos, que no estén influidos por sus conceptos y enfoques, el caso de la teoría de Weber, es una de ellas, sobre todo para comprender la lógica de funcionamiento de las burocracias estatales (Ianni, 2005: 38).

En complemento a su visión burocrática de un Estado que legaliza el derecho monopolístico de la violencia, en el contexto de la crisis capitalista de 1929-1933, aparece John Maynard Keynes, con su propuesta del

Estado interventor para resolver los graves problemas económicos y de desempleo generalizado, creados por un mercado incapaz de equilibrarse bajo su principio de “*dejar hacer, dejar pasar*” propuesto por Adam Smith a fines del siglo XVIII.

“El principal postulado de Keynes es que la demanda agregada a la sumatoria del gasto de los hogares, las empresas y el gobierno, es el motor más importante de una economía. Él sostenía que el libre mercado carece de mecanismos de auto-equilibrio que lleven al pleno empleo”. (Haban, et al., 2014:54)

Fue a partir de aquel contexto en el que se veían como fracasados los experimentos económicos basados en los principios del liberalismo clásico de un Estado que se limitaba a sus funciones de policía, que las posturas de Weber y Keynes tuvieron auge por todo el orbe desarrollando el Estado de bienestar, que derivó como algo racional en un “gran gobierno”, al que se le veía como la mejor opción para resolver cualquier problema que pudiera parecer asunto público.

Siguiendo la huella burocrática, el análisis de políticas públicas surgido a mediados del siglo XX con Harold D. Lasswell en Estados Unidos, justifica la existencia de un “gran gobierno”, que proporciona los servicios comprometidos de bienestar (Rose, 1998), fortaleciendo el Estado burocrático de Weber y el interventor de Keynes, ya que había que lograr una integración completa de los objetivos y métodos de la acción pública y privada.

Casi simultáneamente el estructural-funcionalismo de Talcot Parsons y Robert K. Merton, legitima la sociedad desigual y estratificada, avalando las estructuras de autoridad que se requieren para dirigir el cambio gradual de las esferas institucionales de la sociedad, ya que el cambio es un “*proceso que trastorna el estado inicial de equilibrio, pero después establece un nuevo estado de equilibrio*” (Parsons, 2003:85).

Complementando esta teoría funcionalista, Merton dice que el cambio estructural proviene de cinco modos de adaptación de los individuos hacia las metas culturales establecidas por la sociedad y los caminos institucionales para lograrlas; la mayoría en una sociedad son los conformistas, porque aceptan las metas culturales y los caminos institucionalizados para alcanzarlas, mientras que innovadores, ritualistas y retraídos, ejercen un efecto de cambio marginal; los primeros aceptan las metas pero no los caminos; los segundos aceptan los caminos aunque no les interesen las metas y a los terceros no les interesan ni las metas ni los caminos. En cambio, hay otros

individuos que le apuestan a la rebelión; ellos crean sus propias metas y desarrollan sus propios caminos para lograrlas; esos normalmente son reprimidos, pero cuando las logran parcial o totalmente, es cuando se produce un nuevo equilibrio que le da forma a la nueva estructura, que en ocasiones pueden conducir a situaciones de anomía social. (Merton, 1968: 193-211)

4. Socialismo, capitalismo y populismos del siglo XX

En aquel contexto de diversidad de opciones, el sueño de la desaparición del Estado capitalista se convirtió en la utopía de la revolución socialista que Lenin ofreció al mundo, misma que legitimó el régimen estalinista, que avanzó a partir de sus acciones en contra de la aristocracia zarista, basado en el centralismo del Politburó, con lo que se creó otro gran aparato de Estado, también burocrático, que con el tiempo dominó las enormes empresas estatales de guerra y espaciales, que permitieron a la URSS ganar la Segunda Guerra Mundial y competir durante “La Guerra Fría”, contra de Estados Unidos hasta fines de los años noventa.

Esa ruta estratégica de sobrevivencia frente al mundo capitalista por la que, después de la muerte de Lenin en 1924, transitó Stalin a partir de 1928, puso en duda la promesa de un socialismo liberador, con la que el proletariado como la clase social de vanguardia, pondría al mundo en el umbral del desarrollo humano; lo que al final sucedió fue que para 1990, la URSS, ese sistema de gran progreso industrial y científico que incluía a varios países de Europa Oriental, se disolvió para abrirse al capitalismo del mercado global, reconstruyendo un nuevo Estado federal, con elecciones presidenciales cada seis años y una elite de empresarios muy ricos, que hoy comparten su poder con el mismo presidente Bladimir Putin.

Siguiendo la misma teoría marxista de la revolución socialista, China (1949), Corea del Norte (1952), Cuba (1959) y Vietnam del Norte (1975), después de consumadas sus propias revoluciones, instauraron sus propias “dictaduras del proletariado”. Esos procesos han tenido con el tiempo resultados diversos dentro del “socialismo real”; China ha mantenido su estructura de régimen comunista, pero desde 2007 su Parlamento aprobó la existencia de la propiedad privada para dar lugar a empresas en manos de particulares, reconociendo que los valores del sistema capitalista tienen cabida dentro de China y que son fundamentales para incentivar la com-

petencia y la innovación; a partir de esa ley se ha formado un grupo muy importante de empresarios, al lado de las grandes empresas del gobierno, que siguen controlando la economía que se orienta hacia las exportaciones, habiéndose convertido actualmente en la segunda economía más importante del mundo.

La transición de Cuba hacia una posible apertura con el mundo capitalista ha sido mucho más lenta, seguramente retrasada por el embargo y el bloqueo económico que le impuso Estados Unidos desde los inicios de su revolución, pero también por el control primero de Fidel y después de su muerte en 2008, por su hermano Raúl Castro que actualmente cuenta con 88 años de edad, quienes han mantenido un “régimen socialista”, con avances en algunos aspectos educativos, deportivos y de salud, pero con grandes atrasos en materia de desarrollo urbano, vivienda, empleos suficientes y muy baja calidad de vida en general y privilegios para unos cuantos; de hecho, el nuevo presidente, Miguel Díaz Canel desde 2017, ha sido un militante del Partido Comunista desde muy joven y es de todas las confianzas de Raúl Castro, que desde su cargo de Primer Secretario del Partido Comunista, sigue mandando en todo lo trascendental que sucede dentro de la isla (BBC News/Mundo, 2018).

Así como el positivismo tuvo repercusiones políticas muy importantes en Europa y América desde los inicios del siglo XX, apoyando ideológicamente a regímenes autoritarios, también el marxismo inspiró movilizaciones sindicales en Italia y Alemania, guerrillas en América Latina y África y revoluciones socialistas en Rusia, China, Corea, Cuba y Vietnam, y democracias electorales para transitar hacia el formas que pretendían llegar al socialismo, como fueron los caso de Chile en 1970, Venezuela en 1998, Argentina en 2003, Brasil también en 2003, Bolivia en 2006; intentos de izquierda que en algunos casos se han revertido en favor de gobiernos de derecha, como sucedió en Argentina, Brasil y Uruguay.

En su evaluación del pasado inmediato que ha vivido el mundo, Immanuel Wallerstein afirma que:

“A fines de los 80’s las crisis económicas y políticas de los dos sistemas mundiales eran evidentes; la caída del Muro de Berlín y la disolución de la URSS, no necesariamente representaron el triunfo del liberalismo occidental, pues éste también había entrado en su fase terminal desde principios de los 70’s con todo y su “gran gobierno” y sus sistemas de bienestar”. (Wallerstein, 2001: 3-9)

Por eso, el neoliberalismo, se fue abriendo paso apoyado en la Nueva Gestión Pública, que exige de gobiernos ligeros, eficaces, eficientes, económicos, desregulados y descentralizados, en los que el ciudadano deja de ser visto como gobernado y menos como súbdito, para ser visto como *tax payer* e incluso como si fuera cliente de una gran empresa privada al que hay que ofrecerle servicios públicos de calidad, para que siga votando por el partido en el poder.

Finalmente, a fines del siglo XX, emerge el *neoinstitucionalismo* reivindicando el papel del individuo como creador y transformador de las instituciones, a partir de interacciones sociales basadas en las normas y códigos informales de conducta en la vida cotidiana, que derivan en prácticas descentralizadas de gobernanza, actividades que se imbrican con la idea de “gobierno abierto” y buenas prácticas de gestión pública orientadas hacia al *bien común*; esta nueva postura es crítica para el proceder racionalista, basado en el egoísmo intrínseco del individuo que solo es visto al momento de tomar decisiones, como un personaje orientado por la maximización de su beneficio.

March J. G. y Olsen J. P. sostienen que:

“Los actores políticos no son individuos fragmentados que reflejan su socialización y su constitución psicológica, y actúa para maximizar el beneficio personal, sino individuos que reflejan fuertemente los valores de las instituciones a las que están vinculados”. (Peters, 2003:46)

Podemos afirmar que si bien las administraciones públicas como organismos en las que interaccionan individuos orientados por normas y códigos de conducta que ellos mismo van moldeando de acuerdo a sus intereses y gustos, entonces estos organismos también se van adecuando a las condiciones que impone la etapa de *postmodernidad*, que hoy vivimos, donde el Estado deja de poseer el poder monolítico de la violencia como lo planteaba Weber; ahí, la participación ciudadana en los asuntos públicos es posible, así como la inducción de programas su favor; aunque las prácticas burocráticas rígidas se resisten a desaparecer y operaban verticalmente con infinidad de duplicidades, desperdicio de recursos públicos, malversación de fondos y gastos innecesarios en equipo y oficinas, acciones de las que por cultura tradicional de opacidad, no rinden cuentas y tratan de mantener privilegios para la elite del poder. En esa transición de la *modernidad* a la *postmodernidad*, el viejo paradigma de funcionamiento burocrático, em-

pieza a ser visto como un asunto del pasado, aunque dadas las estructuras vigentes, la resistencia al cambio es poderosa, por más que la ciudadanía participa y reclama sobre su irracionalidad; de cualquier manera, Douglass C. North desde el *neoinstitucionalismo* afirma que:

“Las instituciones reducen la incertidumbre por el hecho de que proporcionan una estructura a la vida cotidiana, pues incluyen todo tipo de limitación que los mismos humanos crean para dar forma a la interacción; son normas que idean como limitaciones formales o acuerdos y códigos de conducta informales que subyacen y complementan las reglas formales. En esos organismos se incluyen partidos políticos, Senado, el cabildo, una agencia reguladora, cuerpos económicos, cuerpos sociales y órganos educativos”. (North, 2012:14-15)

Lo cierto es que, después de tanto camino andado, durante el compulsivo siglo XX y principios del XXI, el mundo ha vivido entre dos Guerras Mundiales y la Guerra Fría que duró hasta 1990, la emergencia de Japón, China, la India, la Unión Europea y los países periféricos agrupados según ideología y fundamentalismos religiosos, bajo por lo menos siete paradigmas de desarrollo, mismos que han aspirado cada uno, y en su momento, al ideal de algún tipo de buen gobierno:

1. El Estado liberal (1870-1933)
2. El Estado socialista (1917 hasta nuestros días)
3. El Estado fascista (1933-1945)
4. El Estado weberiano-keynesiano (1920-1945)
5. El Estado del gran gobierno de bienestar (1946-1979)
6. El Estado neoliberal reducido y desregulado (1980 hasta nuestros días)
7. El Estado neopopulista de izquierda y derecha (1999 hasta nuestros días)

Ninguno de estos paradigmas ha logrado imponerse de manera universal ni permanente, pero van dejando huella en sus estructuras gubernamentales con planes programas y formas de gestión, impregnando ideológicamente a los políticos y funcionarios, tratando de mantenerse y reivindicarse a través de militancias activas, revisionismos, actualizaciones modernizantes y/o tecnocráticas.

Aunque en la actualidad el paradigma neoliberal sigue siendo dominante en la mayoría de los países, hay resistencias y reminiscencias de los otros sistemas, de tal manera que lo que encontramos, según la parte del mundo donde pongamos la mirada, es un collage de estructuras y políticas públicas que se mueven hacia la izquierda, el centro, la derecha o posturas fundamentalistas, según las tendencias geopolíticas o los poderes fácticos regionales y los actores locales que les dan vida.

Por ejemplo, en los países de la Unión Europea, liderados por Alemania, tienden a homogeneizarse en una línea que queda entre el centro y la derecha, con tendencias por mantener ciertos rasgos de la social-democracia, pero combinados con políticas neoliberales, con las que resuelve sus asuntos de mercado global; pero además presionado por movimientos raciales contra migrantes de África, Asia y América latina o de refugiados de países en conflicto, además de los fundamentalismos religiosos y económicos, forjados desde dentro por grupos diversos que constantemente cobran sus facturas de violencia y terrorismo.

Norteamérica, Inglaterra y Japón, aunque no pueden dismantelar por completo la estructura burocrática de sus sistemas de bienestar, su filosofía por garantizar todo lo que se refiere al racionalismo liberal de la maximización de los beneficios y permanencia de la propiedad privada como el baluarte central de su sistema, se hacen más a la derecha, apegándose al *neoliberalismo* de los Friedman.

Por su parte China y Rusia, en su relación intensa con el mundo capitalista, una buena parte de sus sociedades, se ha volcado hacia la postmodernidad de estilo occidental, donde la industrialización, los servicios, el consumismo, el turismo y la privatización de sus economías, los ha puesto en competencia económica y geopolítica con la Unión Europea y Estados Unidos. América latina, con su historia colonial de tres siglos y su subdesarrollo, exceptuando Cuba, Bolivia y Venezuela que han apostado por la vía al socialismo manteniendo regímenes dictatoriales o muy autoritarios, los demás países están vinculados al mercado global y atrapados por sus estructuras tradicionales de desigualdad social y concentración del ingreso, como es el caso de México, donde las interacciones políticas entre clases sociales se apegan a la cultura de sumisión al gobernante, situación que se agudiza cuando, como diría Hoobes, el poder del Leviatán es conquistado por un monarca que goza de gran fuerza al momento de su victoria.

Reflexión final

El concepto de *buen gobierno* en nuestros días tiene diferentes acepciones, dependiendo del país o región en donde se utilice, pues cada régimen político define desde sus ámbitos mediáticos qué se entiende por él; en algunos casos unos se siguen apegando al socialismo, otros al neoliberalismo, pero también hay otros que persisten en la democracia social; particularmente en América latina, algunos países, con sistemas políticos apoyados en un enfoque denominado como neopopulismo, pretenden llevar a sus países hacia un *buen gobierno*, distributivo de la riqueza, centralizador de los servicios públicos incluyendo la educación y la salud, confrontadores con la iniciativa privada y particularmente con las clases dominantes del régimen anterior. Entonces, podemos decir que a la ciencia política lo que le corresponde, es dar cuenta de cómo cada sistema político, ideológicamente define y construye lo que entiende por *buen gobierno*, con resultados muy diferentes, empezando por la cantidad de recursos con que cuentan y por la definición de quién hace qué: gobierno, mercado o sociedad civil.

Referencias bibliográficas

- Aristóteles (2003) *La política*, México, Porrúa.
- Ávalos Tenorio, Gerardo (1996) *Leviatán y Behemoth. Figuras de la idea de Estado*, México, UAM-Xochimilco, p. 288.
- Bobbio, Norberto (2004) *La teoría de las formas de gobierno en la historia del pensamiento político*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 193.
- Comte, Augusto (1995) *Discurso sobre el espíritu positivo*, Madrid, Alianza Editorial, p. 136.
- Durkheim, Emile (1974) *Las reglas del método sociológico*, Buenos Aires, Editorial La pléyade, p. 187.
- Engels, Federico (1971) “Del socialismo utópico al socialismo científico”, pp. 113-153, en *Marx, Engels, Obras escogidas*, T II, Moscú, Editorial Progreso, p. 358.
- Friedman, Milton y Rose Friedman (2008) *Libertad de elegir*, Madrid, Gota a Gota Ediciones, p. 488.
- Gutiérrez Záenz, Raúl (1994) *Historia de las doctrinas filosóficas*, México, Editorial Esfinge, p. 238.
- Maquiavelo, Nicolás (1971) *El príncipe*, México, Porrúa, p. 53.
- Marcuse, Herbert (1994) *Razón y revolución*, Barcelona, Altaya, p. 441.
- Merton, Robert K. (1968) *Social theory and social structure*, New York, The Free Press, p. 702.
- Montesquieu, (1906) *El espíritu de las leyes*, Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, p. 495.
- North C. Douglass (2012) *Instituciones, cambio institucional y desempeño económico*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Platón (2009) *Los diálogos de Platón*, México, Porrúa, p. 785.
- Parsons, Talcot (2003) “Una teoría funcional del cambio”, en *Amitai y Eva Etzioni*.
- Peters, B. Guy (2003) *El nuevo institucionalismo*, España, Gedisa, p. 254.

- Rose, Richard (1998) *El gran gobierno*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 375.
- Rousseau, J.J. (1982) *El contrato social*, México, Editores mexicanos, p. 235.
- San Agustín (1978) *La ciudad de Dios*, México, Porrúa, Colección “Sepan Cuantos” Núm. 59, p. 455.
- Sierra Narganes, Jorge (2016) *Las formas de gobierno en la historia de Roma de Polibio*, Madrid, Universidad Pontificia Icaí Icade, Facultad de Derecho, p. 49.
- Smith, Adam (1981) *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 912.
- Wallerstein, Immanuel (2001) *Después del liberalismo*, México, Siglo XXI, p. 284.
- Weber, Max (2000) *Economía y sociedad*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 1245.
- Wilson, Woodrow (2000) “El estudio de la administración” pp. 73-96 en Jay M. Fritz y Albert C. Hyde, *Clásicos de la administración pública*, México, Fondo de Cultura Económica, p. 1154.

Mesografía

- BBC News/Mundo (abril 2018), “¿Qué hará y cuánto poder conservará Raúl Castro ahora que dejó la presidencia?” (Visita: 14/08/2018).
- <http://www.t13.cl/noticia/politica/mundo/bbc/que-va-a-hacer-raul-castro-ahora-que-dejo-la-presidencia-de-cuba-y-cuanto-poder-conserva>
- Bodino, Jean (1997) *Los seis libros de la República*, México, Tecnos (Visita: 7/08/2018) <https://es.scribd.com/document/355302035/Bodino-Jean-Los-Seis-Libros-De-La-Republica-pdf>
- De la Cortina Montemayor, Elena Diez (Sin fecha) *Semblanza filosófica* (Visita: 8/08/2018) <http://cibernous.com/autores/comte/teoria/biografia.html>

<http://www.um.es/tic/LIBROS%20FCI-I/Clasicos%20T%20Com.pdf>

Farah C, Omar A. (2012) *Soberanía por Bodino* (Visita: 7/08/2018).
<http://24293teoriadelestado.blogspot.com/2012/09/soberania-por-bodino.html>

Ianni, Octavio (2005) *La sociología y el mundo moderno*, México, Siglo XXI.

Jahan, Sarwat, Ahmed Saber Mahmud y Chris Papageorgiou (2014) Vuelta a lo esencial ¿Qué es la economía keynesiana?, p. 54, *Finanzas y Desarrollo* (Visita 19/08/2018) <https://www.imf.org/external/pubs/ft/fandd/spa/2014/09/pdf/basics.pdf>

<https://www.jornada.com.mx/2018/06/26/opinion/016a2pol>

Queralt del Hierro, María Pilar (2017) ¿Pudo salvarse Luis XVI?, España, Núm. 520 *Revista Historia y Vida*. (Visita:12/08/2018).

CAPÍTULO VII

LA REFLEXIÓN CONTEMPORÁNEA SOBRE LOS FUNDAMENTOS DEL LAZO SOCIAL. VIGENCIA DE LA IDEA DE SOLIDARIDAD SOCIAL EN DURKHEIM

Vanessa Lizbeth Lara Carmona

Introducción

En el presente texto parto de la convicción que en sociedades permeadas por el conflicto y la violencia, es más que nunca imprescindible retomar las reflexiones de los clásicos de la sociología, en cuanto a su interés por identificar los procesos y mecanismos básicos que permiten a los sujetos sentirse parte de una sociedad a través de su acción concreta. Por lo anterior, el objetivo del presente texto es esbozar la pertinencia de la noción de solidaridad social de Durkheim en la explicación del sentido, origen y fundamento del lazo social en la actualidad.

En sociedades contemporáneas, uno de los temas centrales a propósito de la posibilidad de generar lazos fuertes, es la del significado de ideas como solidaridad social. Sobre todo ante diversos problemas, a saber, por una parte los conflictos nacionales y globales y en otra escala, aquellas problemáticas que configuran las dinámicas de interacción cotidiana de los sujetos. La sociología como ámbito de reflexión, prospección y planeación tiene la tarea de indagar acerca del origen de diversos fenómenos que parecen expresar la paradoja de la vida social, en la que, por una parte, se configuran normatividades e instituciones dirigidas a la regulación de

la convivencia mientras que, a la par, el lazo social se debilita expresando su fragilidad en prácticas sociales fundamentadas en la distancia social, la violencia y la falta de cohesión.

En este marco de preocupaciones, el objetivo del presente texto es esbozar la pertinencia de la noción de solidaridad social de Durkheim, en la explicación del sentido, origen y fundamento del lazo social en la actualidad. Plantearé que nuestro autor sociologiza la dimensión moral de la solidaridad cuando la une teóricamente a la base material de la especialización del trabajo y que en este movimiento se encuentra uno de los aportes más importantes del funcionalismo y a la par, la fuente de incontables revisiones críticas de este nexo. Entre otras críticas, se ha cuestionado la posibilidad de problematizar el cambio social y a este respecto, el concepto de anomia será central pues argumentaré que en su construcción se articulan al menos tres niveles de reflexión del pensamiento durkheimiano: el de lo moral y emocional y su fuerza organizativa de la vida institucional y de la acción de los sujetos. En dicha articulación se plantea la interrogante acerca de la factibilidad de existencia de las sociedades modernas ante los procesos de individuación y a la par, el autor propone algunas rutas de reflexión para resolver positivamente dicha factibilidad.

Entonces, en esa discusión se encuentra la puerta abierta al desarrollo de premisas que son fundamentales para explicar las sociedades contemporáneas: el cambio social, las dinámicas del conflicto como pugna de intereses y la misma base material del orden moral.

Para el desarrollo de los argumentos propuestos organizo la exposición en tres apartados, en el primero de éstos expondré la noción de solidaridad social como eje de un posicionamiento funcionalista con relación al problema del orden. Con base en esta presentación, en un segundo apartado desarrollaré el vínculo entre solidaridad, cohesión e integración social y argumentaré que la categoría de anomia es la contribución a la comprensión de transformaciones y cambios sociales que ponen en duda las posibilidades de cohesión social.

Sobre los fundamentos de la solidaridad social

La División Social del Trabajo (DST), es presentada en 1893 ante un contexto socio-histórico particular dado por la Francia del siglo XIX y en este

libro se pretende responder a lo que percibe como la necesidad de otorgar una especificidad a la nascente sociología.

Por otra parte, esta búsqueda de fortalecimiento de la disciplina se lleva a cabo frente a los problemas vinculados al capitalismo y la llamada Revolución Industrial, el clima político de inestabilidad desde la Revolución Francesa, así como la presencia de diversas corrientes de pensamiento como el movimiento socialista o la propia expansión de ideas liberales. Todos estos fenómenos conforman el contexto empírico que alienta la producción intelectual del siglo XIX (Vázquez, 2008).

Para Durkheim (2002 b), la interrogante central en este panorama, gira en torno a la factibilidad de reconstituir el lazo social en una situación paradójica, representada por los fenómenos de creciente especialización de la vida social que, a la par de estar vinculados a una mayor diversidad en la vida intelectual, cultural, política y social, también habían conllevado procesos de paulatina variabilidad individual –por una parte– y de diferenciación, por otra, siendo ésta caldo de cultivo para la debilidad del lazo social, en tanto que es una noción que no remite a la cooperación.

Este es el panorama en el cual se desarrolla el texto de la *División Social del trabajo*. En este, el autor no apuesta por las alternativas de transformación que plantean los socialistas, pues se identifica más con la postura política de quienes defienden la democracia y la República, así como el capitalismo y la industrialización, como expresiones de desarrollo de las sociedades modernas.

En la construcción teórica, el autor se posiciona desde una perspectiva que acentúa el momento macro de lo social y pretende explicar el origen y desarrollo de las instituciones sociales, con el fin de brindar alguna intuición útil para afrontar la paradoja de las sociedades europeas del siglo XIX. Así, parte del supuesto de que es necesario saber lo que son y cómo funcionan las sociedades para poder identificar las mejores vías para mantener la cohesión social.

Tenemos entonces dos intenciones de diferente naturaleza, la primera es de tipo teórico originada en un contexto socio-histórico específico, mientras que la segunda es de legitimación de la disciplina.

Para identificar el origen y desarrollo de las instituciones sociales, es decir, para responder a la interrogante de cómo es posible la organización social, Durkheim propone la noción de División Social del Trabajo como proceso clave de las sociedades que incrementan en volumen e intensidad

de sus relaciones. La DST es una continua especialización de actividades socialmente relevantes, comprende no solamente la esfera de lo económico, sino también el conjunto de ámbitos que se encuentran en lo social, tales como lo cultural, político, científico, etc. Esta especialización de actividades, responsabilidades, etc., está aparejado a un proceso de variabilidad individual.

Empero, la especialización no es, por si misma, el aspecto que genera el orden social. Con esta aseveración, el autor pretende alejarse de explicaciones que reducen el orden a lo económico o lo político. Por el contrario, la DST tiene una función moral, esto es, satisface una necesidad en la conformación de un organismo social, siendo tal función la de generar solidaridad.

La solidaridad social es una noción compleja en esta exposición. Pese a su centralidad en la explicación de la conformación del orden social, no posee una definición que sea fácilmente ubicable en la obra del autor. Lejos de ello, en la DST se hace constante referencia a esta noción sin delimitar sus propiedades específicas. Pese a lo anterior, es posible señalar que refiere a afectos y sentimientos de carácter colectivo; es el fundamento y la forma de los vínculos que configuran y sostienen a la colectividad. Se trata de un aspecto moral de la sociedad porque tales afectos no son estados emocionales pasajeros sino reglas de acción que se han instituido y por lo tanto solidificado como formas de sentir, actuar y pensar que organizan a las instituciones sociales y definen las relaciones sociales (Giddens, 1993).

Diversos autores han señalado que la ausencia de una definición concreta de solidaridad, abre importantes interrogantes, entre otras, la que apuntan a la forma en que en un entramado teórico como el del autor tendría lugar la participación que tienen los procesos emocionales y cognitivos de los individuos en la configuración y funcionamiento de la solidaridad social (Markovsky y Lawler, 1994; Bourgeois y Friedkin, 2001). También se ha señalado que la vaguedad del término repercute en la posibilidad de concreción de algunas categorías relacionadas como la propia idea de cohesión social, en tanto que no resulta evidente la particularidad de ésta frente a la idea de solidaridad social y por lo tanto, la forma en que se ven afectadas por los cambios en la vida social (Moody y White, 2003).

Sin embargo, existe cierto consenso en señalar el valor de la idea de solidaridad social para la sociología contemporánea, al considerarse que establece –en la explicación del orden social– una relación entre –por una

parte— la dimensión intangible de la vida social (lo emocional, la fuerza que impulsa a la acción) y el cambio en la vida material de las sociedades.⁴⁶

A través de la idea de solidaridad social, Durkheim resuelve la interrogante acerca del cómo se configura el orden desde una perspectiva funcionalista, al identificar lo que considera es la necesidad central que define la vida en sociedad: la cohesión e integración de funciones. Con este movimiento, otorga un carácter moral a al orden, ubicando la centralidad de lo emocional en la comprensión de la estructura y la acción social.

Al tiempo, otro de los principales aportes del autor a la reflexión sobre las sociedades modernas, es ligar el mundo de la moral a la materialidad de la vida social, a través de la noción de división social del trabajo.

En este punto encontramos otro de los grandes retos explicativos a propósito del origen y fundamentos de la solidaridad: su relación con la propia división social del trabajo. Para el autor, la solidaridad social cambia cuando varía el grado y tipo de especialización de la actividad humana, pero tal especialización no es independiente de las transformaciones que en el orden moral ya se han presentado como resultado de los cambios en el volumen y la densidad de las interacciones sociales y su correlato en la variabilidad individual y la propia especialización, las cuales dan como resultado que en la interacción de los individuos existan diferencias de intereses, pensamientos, etc.

Luego entonces, DST y solidaridad social poseen un vínculo en el cual ambos elementos pautan en cierto momento, el desarrollo del otro. El orden social, la estructura no es resultado directo de la vida material, antes bien, ambos se corresponden constitutiva y funcionalmente. Esta relación deja espacio para abrir interrogantes acerca de las lógicas de la acción, pues en este esquema teórico, la acción está configurada por el esquema moral que acompaña la vida material, los sujetos piensan, sienten y actúan en congruencia con la moral de su sociedad, esto es, en términos de lo que es colectivo, fijado en las instituciones, las normas, representaciones que en la interacción se manejan para hablar y dar cuenta de la vida social. La acción social se fundamenta entonces en la emoción y la emoción está or-

⁴⁶ Por otra parte, también está tratando de demarcar su pensamiento de dilemas morales, pues no establece un contenido específico para tal dimensión moral, esto es, no es su objetivo precisar cuáles son las mejores reglas de conducta para la vida en comunidad. Por el contrario, el autor se mantiene en una perspectiva funcionalista señalando que es a través de la especialización que se presenta un cambio en la vida moral.

denada por la propia sociedad en términos funcionalistas. Esta relación ha sido objeto de análisis críticos en tanto que se considera que ignora el self, las emociones personales y por lo tanto deja poco espacio para explicar la forma en que el individualismo orienta y perfila las ideas de desarrollo personal que guían el cambio y la acción en las sociedades orgánicas actuales (Hookway, 2013).

La noción de anomia para mirar el cambio social

Con base en la argumentación en torno al carácter moral de la sociedad, la propuesta de *La División social del Trabajo* se posiciona en la teoría social identificando un objeto de estudio específico para la sociología y señala que la sociedad es una realidad sui géneris, lo que significa que si bien es posible estudiarla a través de la observación, también es necesario un trabajo de abstracción para identificar su carácter específico, consistente en la existencia de representaciones generadas a partir de la interacción social.

Desde *La División del Trabajo Social*, hasta la obra *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*, se construye un andamiaje teórico con el cual su autor pretende acercarse a lo social y como se ha referido hasta el momento, la noción de solidaridad social es central para explicar aquel carácter sui géneris de la sociedad.

Una vez establecida la relación entre la especialización de la actividad humana y el orden moral, es posible identificar una interrogante acerca de un nuevo vínculo entre la solidaridad y la cohesión social. La pregunta específica es por la necesidad de que la solidaridad presuponga la cohesión e integración social. La respuesta para Durkheim es que si hay una relación funcional entre ambas. Como en el caso de la noción de solidaridad, no se identifica en el texto una definición específica de cohesión e integración, sin embargo, es posible comprender que ambas nociones refieren a la posibilidad de cooperación en la interacción de los individuos, la cual es favorecida por un orden moral que organiza las instituciones de tal manera que éstas integren a los sujetos brindándoles la oportunidad de ser sujetos con plenas capacidades para la vida en sociedad.

Entonces, la solidaridad como sentimientos colectivos, constituye el conjunto de reglas de acción que tornan factible la integración de los sujetos y de las instituciones a un organismo social más amplio.

Sin embargo, pareciera que este planteamiento presenta una debilidad fundamental consistente en una falta de consistencia en el vínculo entre solidaridad y cohesión social. Esta falla se hace evidente no solo en nuestras sociedades actuales, sino en la propia exposición de la DST.

De hecho, el objeto de estudio de *La División del Trabajo Social* fue construido a propósito de una situación en la cual el orden moral no parecía dar paso a sentimientos colectivos que tornaran factible la cohesión social. En este sentido, los efectos perversos del desarrollo industrial, el capitalismo y la secularización, conforman un contexto en el cual la cohesión social ha sido gravemente debilitada y por lo tanto, se reconoce que es necesario reconsiderar las reglas de conducta mínimas que deben ser compartidas por los sujetos y organizar a las instituciones para lograr restablecer el lazo social. Sin embargo, también se identifica que aún cuando la cohesión social no se encuentra fortalecida, la vida en sociedad es posible y los sujetos participan en interacciones y reconocen instituciones ¿cómo es esto posible?

La respuesta se encuentra en la noción de división del trabajo anómica. Esta idea clasifica aquellos procesos de especialización que no producen solidaridad y en cuya explicación, he señalado con anterioridad, encuentro la posibilidad de partir del pensamiento de Durkheim para problematizar aspectos centrales de la acción de los sujetos y del cambio social.

Para realizar esta explicación serán útiles las definiciones de solidaridad mecánica y solidaridad orgánica. Por solidaridad mecánica se entiende aquel tipo de sentimientos colectivos que se generan en un grupo social cuya especialización es mínima y por lo tanto la especificidad de las funciones sociales es menor. Este tipo de sociedades son las que el autor identifica como “simples” y tienen diversas características ligadas al bajo grado de especialización, a saber: no existe o es muy básica, la intermediación entre el sujeto y el grupo social, prácticamente toda la vida social está regulada por los sentimientos colectivos, por lo tanto, los sujetos no poseen una noción de individualidad y actúan conforme a lo que la conciencia colectiva pauta. Se dice que en estos casos la solidaridad social tiene sustento en la semejanza y por lo tanto la cohesión e integración de los sujetos y las funciones sociales, se presenta como resultado de esa similitud.

El incremento en la densidad moral y material de las sociedades, mismo que tiene algún origen en el mayor volumen de las poblaciones, dan paso a una mayor complejidad en la vida social. De tal manera, la solida-

ridad orgánica se presenta en aquellas sociedades donde existe un grado mayor de especialización de las funciones que requiere el organismo social para persistir.

En estas sociedades, a diferencia de lo sucedido en las mecánicas, se genera una creciente variabilidad, no solo en las funciones sino también en los individuos que participan en ellas; las formas de vida y necesidades se diversifican; se incorporan a la vida social intermediarios entre la sociedad y los individuos pues la intensidad de interacciones requiere de una organización más compleja, finalmente la conciencia colectiva se retrae y torna más abstracta frente a la interpretación individual. Esto significa que los sentimientos y reglas de acción que tienen un carácter compartido regulan ámbitos más específicos de la vida social. Así, las instituciones y los sujetos reconocen sentimientos que son comunes en sus sociedades pero las normas de acción de su conciencia individual regulan cada vez, en mayor medida, su actuar.

En estas sociedades la solidaridad social se da por cooperación, lo que significa que los sujetos han desarrollado una autopercepción como individuos y por ende establecen distinciones entre su vida, necesidades, intereses y los de otros. En consecuencia, los afectos y normas de acción que regulan sus interacciones y las funciones sociales, no están ya perfilados por la semejanza sino por la diferencia, la cual da paso a la complementariedad y la colaboración desde la especialización.

Si consideramos el gran aporte a la investigación de Durkheim en torno a la cohesión social, podemos comprender que la división del trabajo es lo que construye una solidaridad en términos de incrementar el papel de copartícipes en las relaciones de cohesión por rituales y hábitos en principio, para pasar a la cohesión por interdependencia. Es decir, en la solidaridad mecánica hay autosuficiencia, mientras que en la solidaridad orgánica existe la autosuficiencia.

Este proceso no es lineal, sin embargo, no puede negarse que ya desde el siglo XIX, la solidaridad orgánica constituía una característica de las modernas naciones. Por lo tanto, Durkheim no plantea que la especialización sea un proceso no deseable, por el contrario, lo que sostiene es que es inevitables y que tratar de frenarle supondría negarse a algo que tiene, de alguna manera, un carácter *natural* y que si bien ha resultado en diversas problemáticas, también ha alentado un desarrollo civilizatorio de la ciencia, el conocimiento, la política, etc.

Pese a este reconocimiento, la preocupación central es aquella que ya habíamos señalado como paradoja de la DST, consistente en los efectos de una sociedad que experimenta una constante intensificación de la diferenciación y por lo tanto, de reducción del ámbito de influencia de la conciencia colectiva. Este fenómeno preocupa porque supone que la sociedad se encuentra ante el riesgo de que la cooperación de la solidaridad orgánica no sea posible, dado una situación extrema de diferencias sociales.

Para el momento en que esta propuesta teórica se elaboraba, ya era posible identificar rasgos de anomia en las divisiones sociales del trabajo. La anomia fue definida como un estado de cosas en el cual las reglas de acción resultan inadecuadas para las condiciones de existencia presentes.

Las condiciones de existencia refieren a las características de la DST y al orden moral que la acompaña. Así, una DST puede ser anómica por inadecuación de las normas existentes a las necesidades funcionales de condiciones de existencia que se han modificado, también porque la transformación de las condiciones no haya estado acompañada de la institución de nuevas normas.

Ejemplos concretos de estas formas anómicas eran visibles en el siglo XIX; en las crisis industriales, en las obsoletas regulaciones de los gremios y en la falta de normatividad de las relaciones laborales. Por lo anterior, resultaba claro que estas formas anómicas no estaban generando solidaridad social orgánica, dado que no alentaban una cooperación definida, por lograr el funcionamiento de la sociedad bajo los principios que sustentan las nociones de integración y cohesión social.

Sin embargo, en este pensamiento funcionalista, la anomia no remite a connotaciones axiológicas y solo da cuenta de procesos y características funcionales de la sociedad. Así, la anomia alude a crisis como cambio de paradigmas, siendo las sociedades en cuestión las responsables de orientar el contenido y forma de sus reglas de acción.

En esta idea de cambio de paradigma se encuentra la posibilidad de problematizar la acción del sujeto en el cambio social, entre otras cosas porque la pugna de intereses que se presenta en la diferenciación, coloca al sujeto como expresión concreta del conflicto social que se gesta en la moral a propósito de la regulación.

Cierto es que Durkheim, coherente con el acento macro de su argumentación, planteaba la necesidad de organismos reguladores para atender la anomia social, sin embargo, su reconocimiento de la participación de los

sujetos en la anomia, articula al menos tres niveles de reflexión: el de lo moral y emocional y su fuerza organizativa de la vida institucional y de la acción de los sujetos, al tiempo que lleva a interrogar por la impronta de la acción en la configuración y desarrollo de la anomia. También provoca indagar por la participación de lo individual en la estabilidad del orden moral; en la configuración de la autoridad y del poder, etc.

Es decir, el papel de las organizaciones e instituciones dentro del marco normativo; garantizan la estabilidad social y la construcción del orden en los individuos. Durkheim es un gran crítico sistémico, porque logra conjuntar las distintas variables de análisis en las relaciones sociales que se fundan en la sociedad; desde las personas que forman parte de los grupos de élite; hasta las personas que pertenecen a la base social.

Entonces, la noción de anomia ofrece posibilidades de reconciliación entre el análisis funcionalista del orden social con la noción de acción de los sujetos. A propósito de este punto, autores como Fararo y Doreian (1998) señalan que en un momento tardío del pensamiento durkheimiano, se reconoce la inevitabilidad de la individuación, precisando que la especialización no es mera diferenciación, en tanto que exista la institucionalización de los derechos de los individuos. Así, el individualismo no destruiría las bases morales de la sociedad, a condición de estar enmarcado por los principios morales más amplios de la colectividad. Esta última característica, propiciaría la solidaridad social y es interesante que sitúa al individuo como algo sacro.

Ya en *Las formas elementales de la vida religiosa* (2001) la posibilidad de reconocer al individuo sin dismantelar el andamiaje estructural de la teoría, se problematiza en la ambigüedad de lo sagrado y lo profano, cuando lo colectivo, lo externo al sujeto era afectado por la acción del individuo, aún cuando esta afectación se presentara en rituales estrictamente controlados.

A modo de reflexiones finales

En la breve presentación que he realizado, pretendí esbozar algunas ideas acerca de la pertinencia de la noción de solidaridad social, argumentando que provoca interrogantes acerca de la relación entre anomia, sujetos y la construcción de la solidaridad como proceso colectivo. Para

finalizar el presente texto, señalo que son diversos ámbitos los que han contemplado tal nexo, por ejemplo, el de la salud, en el cual se ha explorado la perspectiva sociológica del análisis del suicidio para entablar algún diálogo con los aportes de la psicología con relación a las patologías de los sujetos. También desde el derecho se ha problematizado la obligación como experiencia compartida, planteando interrogantes acerca de la experiencia individual de lo jurídico.

Por lo tanto, frente a las diversas críticas al potencial explicativo del pensamiento durkheimiano, se encuentran las revisiones que dilucidan acerca de las posibilidades que otorga esta perspectiva al estudio de lo social.

En el presente documento lo que se ha sostenido es que, si bien Durkheim estuvo principalmente ocupado en establecer relaciones funcionales entre la actividad humana, las representaciones y la posibilidad de consolidar sociedades cohesionadas, el cambio social no es un tema que no se haya abordado del todo. De hecho, se encuentran elementos para aportar al estudio de las transformaciones sociales, al tiempo que es necesario y relevante una revisión crítica de tales contribuciones a la luz de contextos socio-históricos específicos y las discusiones de las teorías de vinculación micro-macro.

Así, la propuesta funcionalista de la solidaridad, permite indagar por la forma en que las crisis anómicas son el espacio en el cual la sociedad puede llevar a cabo ejercicios de refuncionalización de prácticas y actividades, generar normas, desaparecer otras o modificar las ya existentes. Este planteamiento subraya otra dimensión del análisis de lo social, aquella que remite al ámbito de lo ético como búsqueda de colocar a la ciencia social como vía para involucrar a los sujetos en la resolución de conflictos y en la consecución de cambios en las agendas públicas de cada sociedad.

Referencias bibliográficas

- Alexander Jeffrey (1987) La centralidad de los clásicos. En Giddens, Antony y Jonathan Turner (coords.) *La teoría social hoy*. Alianza, CONACULTA, México.
- Bourgeois, Michael y Noah E. Friedkin (2001) “The distant core: social solidarity, social distance and interpersonal ties in core-periphery structures” en *Social Networks*, 2001, 23, pp. 245-260.
- Collins, Randall (1996) “La tradición durkhemiana” en *Cuatro tradiciones sociológicas*. UAM Iztapalapa, México.
- Collins, Randall (2008) *Violence. A micro-sociological Theory*, Princeton: Princeton University Press.
- Durkheim, Émile (1986) *Las reglas del método sociológico*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Durkheim, Émile (2001) *Las formas elementales de la vida religiosa*, Ediciones Coyoacán, México.
- Durkheim, Émile (2002a) *El suicidio*, Ediciones Coyoacán, México.
- Durkheim, Émile (2002b) *La división del trabajo social*, Colofón. S.A. México.
- Durkheim, Émile (2003a) *Educación y sociología*, Ediciones Coyoacán, México.
- Durkheim, Émile (2003b) “Representaciones individuales y representaciones colectivas.” en Durkheim, Émile, *Educación como socialización*. Sígueme, Salamanca, Col. Pedagogía y Sociedad, No. 2.
- Fararo, Thomas J. y Doreian P. (1998) The theory of solidarity: an agenda of problems, en Doreian, Patrick y Fararo, T.J. (eds.) *The problem of solidarity. Theories and models*. Routledge, New York, USA.
- Giddens, Anthony. (1993) *Emile Durkheim. Escritos selectos*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.
- Hookway, Nicholas (2013) “Moral decline sociology: Critiquing the legacy of Durkheim” en *Journal of Sociology*. Vol. XX 1-14.

- Lorenc Valcarce, Federico (2014) “Émile Durkheim y la teoría Sociológica de la acción”. *Andamios*, vol. 11, no. 26.
- Markovsky, B. y Lawler, E. J. (1994). *A new theory of group solidarity* [Electronic version]. Retrieved [16/02/2019], from Cornell University, ILR School site: <http://digitalcommons.ilr.cornell.edu/articles/1157>
- Moody, James y Douglas R. White (2003) “Structural Cohesion and Embeddedness: A Hierarchical Concept of Social Groups” en *American Sociological Review*, vol. 68, No. 1, pp. 103-127, American Sociological Association.
- Vázquez Gutiérrez, Juan Pablo (2008) *Autoridad, moral y autonomía. Una relectura del pensamiento de Emile Durkheim*. Universidad Iberoamericana, ITESO, México.

AUTORES

Alberto Padilla Arias

paaa2211@correo.xoc.uam.mx

Doctor en Sociología por la FCPyS. UNAM. Profesor –investigador, Titular “C”, T. C. (Fundador UAM-Xochimilco). Integrante del Área de Investigación: Educación, Cultura y Procesos Sociales, Departamento de Relaciones Sociales.

Angélica Mendieta Ramírez

angelicamendietaramirez@gmail.com

Es doctora en Sociología por la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla. Actualmente se desempeña como profesora-investigadora de la misma universidad, miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel 1. Sus líneas de investigación son: comunicación política, cultura política.

Braulio González Vidaña

braulio.gonzalezvid@correo.buap.mx

Doctor en Pensamiento Complejo por la Multiversidad Mundo Real Edgar Morin, A.C. Profesor de la Facultad de Ciencias de la Comunicación de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla.

Dulce A. Martínez Noriega

aireeb@gmail.com

Doctora en Sociología por la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco; maestra en Comunicación y Política por la UAM-

Xochimilco. miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel II.
Líneas de trabajo: cultura, música y juventud.

Hilario Anguiano Luna

aluna@correo.xoc.uam.mx

Mtro. en Sociología de las Organizaciones. Ingeniero en Sistemas. Diplomado en Sociología de la Comunicación. Diplomado en Adicciones. Profesor Investigador Titular de Tiempo Completo en la Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco. Integrante del Área de investigación, educación cultura y procesos sociales, Integrante del Cuerpo Académico. Estudios del conflicto y cultura urbana.

José Luis Estrada Rodríguez

Jluis.estrada@correo.buap.mx

Es doctor en ciencias Sociales por la Universidad Autónoma del Estado de México, posdoctorado en ciencias políticas y sociales por la UNAM. Actualmente es profesor-investigador de la Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel I. Secretario General de la Asociación Mexicana de Ciencias Políticas. Sus líneas de investigación son: comunicación política y teoría social.

José Antonio Rosique Cañas

arosique@correo.xoc.uam.mx

Profesor-investigador de la Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco, miembro del SNI-CONACyT Nivel II. Sociólogo, Maestro en Administración Pública y Doctor en Ciencias Políticas y Sociales con Mención Honorífica por la UNAM-FCPS y PostDoctor por la University of New México.

María Guadalupe Méndez Cárdenas

magnamec@hotmail.com

Bióloga evolutiva por la Facultad de Ciencias de la UNAM, Maestría en ciencias por el INECOL en Xalpa Veracruz, becaria CONACyT y PhD por la Universidad de Medicina y Veterinaria de Hannover, Alemania, en el

área de biología animal y ecología de la conducta, y los mecanismos de recepción y percepción comunicativa. Investigadora posdoctoral CONACyT en la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco UAM-X en el departamento de Relaciones Sociales. Profesora de bioquímica, filogenia primate, primatología, origen y evolución del lenguaje y comunicación primate, en la licenciatura de Antropología física en la ENAH y en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales. Profesora de la UAM-X.

Sergio A. Méndez Cárdenas

almeca44@gmail.com

Estudios de Doctorado en Ciencia Política FLACSO y Administración Pública UNAM, Maestro en Estudios Regionales Instituto Mora y Licenciado en Sociología UAM. Profesor-Investigador UAM-Xochimilco. Integrante del Área de investigación, Educación cultura y procesos sociales.

Vanessa Lizbeth Lara Carmona

vanessa.lara.carmona@gmail.com

Doctora en Ciencia Social con especialidad en Sociología por El Colegio de México, profesora de tiempo completo de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Autónoma del Estado de México. Cuenta con experiencia en investigación en la línea general de sociología de la desigualdad, con énfasis en clasificación social en la vinculación educación-trabajo en la era de la información, inequidad de género y desempeño laboral, y violencia, seguridad y vigilancia en América Latina.

ACTORES Y AUTORES

Microsociología de la cultura y la educación

La teoría social adquiere importancia por dos razones: una de ellas, y quizá la más trascendente, es que nos ayuda a comprender el mundo social en el que vivimos; la segunda radica en reconocer que la teoría es una expresión del conocimiento, basada en las evidencias empíricas. En este sentido, la teoría como herramienta de análisis permite construir Interpretaciones desde miradas diferentes, con posiciones y contextos históricos completamente distintos. Entender la obra de los autores clásicos de la sociología enriquece la explicación de los debates de la actualidad. Este libro es el resultado de una amplia discusión teórica entre especialistas e Investigadores que abren la reflexión sobre los diversos abordajes disciplinarios y metodológicos. Asimismo, la obra ofrece una interpretación sobre las aportaciones de los principales teóricos de las ciencias sociales, para contribuir a los abrevaderos de la escolástica. Es una lectura Ineludible para cualquier interesado en estudiar a la sociedad.

