

ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL 1990

HOMENAJE
A NORBERTO BOBBIO



SOCIEDAD CHILENA
DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL



ANUARIO DE FILOSOFIA
JURIDICA Y SOCIAL
1990

SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFIA
JURIDICA Y SOCIAL
ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL Nº 8
1990

Esta obra ha sido impresa con la colaboración de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad Católica de Valparaíso, Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales de la Universidad de Concepción, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Valparaíso, Facultad de Derecho de la Universidad Adolfo Ibáñez, Facultad de Derecho de la Universidad Central y Facultad de Derecho de la Universidad de La República.

©

Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social
Inscrito en el Registro de la Propiedad Intelectual
bajo el número 79.432.

Diseño gráfico: Allan Browne Escobar.
Impreso en
EDEVAL

Errázuriz 2120 — Valparaíso

ANUARIO DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL

1990

HOMENAJE A NORBERTO BOBBIO

SOCIEDAD CHILENA
DE FILOSOFIA JURIDICA Y SOCIAL



SOCIEDAD CHILENA DE FILOSOFIA
JURIDICA Y SOCIAL

DIRECTORIO

(1989 - 1991)

Antonio Bascuñán Valdés, Jorge Correa Sutil, Andrés Cuneo Macchiavello, Jesús Escandón Alomar, Pedro Gandolfo, Fernando Quintana Bravo, Nelson Reyes Soto, Agustín Squella Narducci y Hugo Tagle Martínez.

La Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social tiene su domicilio en la ciudad de Valparaíso. La correspondencia puede ser dirigida a la Casilla 211-V, Valparaíso.

PRESENTACION

La Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social, Sección Nacional de la Asociación Internacional de Filosofía del Derecho y Filosofía Social (IVR), presenta su Anuario de Filosofía Jurídica y Social N° 8, correspondiente a 1990, y que sigue a los números anteriores que de esta misma obra han venido publicándose desde 1983.

A este N° 8 se le ha dado el título de *Homenaje a Norberto Bobbio*, en atención a que una de las secciones en que parece dividido está dedicada, precisamente, a reproducir la versión castellana de los textos que fueron leídos en el homenaje que la Universidad Degli Studi, rindió al jurista y pensador político italiano, en 1989, con ocasión de los 80 años del maestro de Torino. La traducción de estos textos fue hecha por el profesor de Derecho Romano e Historia del Derecho de la Universidad de Valparaíso, Aldo Topasio Ferretti.

Norberto Bobbio, con ocasión de la visita que efectuó a Chile en 1986, fue designado entonces Socio Honorario de la Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social. Como resultado de esa misma visita, *Edeval*, sello editor de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Valparaíso, y de su Escuela de Derecho, publicó la versión castellana de la conferencia que Bobbio ofreció en dicha Universidad, en abril de 1986, con el título de *Fundamento y futuro de la democracia*.

Por su parte, en la sección *Estudios* del presente Anuario se publican diversos trabajos inéditos de interés, en tanto que en la parte llamada *La filosofía jurídica chilena en la primera mitad del siglo XX*, se publica la segunda parte de la selección de textos preparada por Manuel Manson Terrazas. En cuanto a la primera parte de esta selección de textos, ella fue incluida en el *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* N° 6, de 1988, titulado, por ello, *Lecturas*

de *Filosofía Jurídica Chilena del Siglo XX*. En cuanto al criterio empleado por el antologista para la selección de tales textos, el lector puede remitirse a lo que el propio Manuel Manson expresa, en la "Presentación" de su antología, en el ya mencionado *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* N° 6.

El presente volumen concluye con una parte reservada a *Revisiones*, en la que se publican comentarios sobre diversas obras de interés.

La Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social deja expresa constancia de sus agradecimientos a las distintas Facultades de Derecho del país que han colaborado en la publicación de este nuevo número de su *Anuario*, en especial a la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad de Valparaíso, y a su Escuela de Derecho, en cuyo taller de imprenta se llevó a cabo la impresión del volumen.

En cuanto al *Anuario de Filosofía Jurídica y Social* N° 9, correspondiente a 1991, está abierta la recepción de estudios y revisiones que deseen publicarse en sus páginas. Las colaboraciones para este N° 9, así como los pedidos de ejemplares de cualquier número del *Anuario*, deben dirigirse a la Casilla 211-V, de Valparaíso.

Cabe consignar, por último, que la Sociedad Chilena de Filosofía Jurídica y Social cumplirá, en el mes de diciembre de 1991, diez años de existencia, puesto que fue ella constituida, en la ciudad de Valparaíso, en similar mes del año 1981.

Valparaíso, junio de 1991.

E S T U D I O S

NOTAS SOBRE EL PROBLEMA DEL ORDEN SOCIAL
EN CINCO TEORIAS SOCIOLOGICAS:
COMTE, DURHKEIM, MARX, WEBER Y PARSONS *

CARLOS PEÑA GONZALEZ **

SUMARIO.

- I.— Comte: Orden y "presidencia mental".
- II.— Durhkeim: El orden solidario.
- III.— Marx: El fetichismo y el problema del orden social.
- IV.— Weber: Entre el ideal sin interés y el interés sin ideal.
Desde el carisma a la "jaula de hierro".
- V.— Parsons: El orden como sistema.

- 1. El carácter teórico de la obra parsoniana.
- 2. Algunas correlaciones.
- 3. El sistema social:
 - a) El problema de los pre-requisitos funcionales;
 - b) El status rol;
 - c) La institucionalización del orden;
 - d) El paradigma evolutivo.

I

Comte: orden social y presidencial mental.

1. Comte es un pensador paradójico y, más que paradójico, trágico. Realizó de un modo formidable aquello de lo que, persistente, pero inútilmente, intentó escapar: mundanizó la teodicea cris-

* El texto que sigue constituye un apunte que se utilizó el año 1989 en un seminario de la Facultad de Derecho de la Universidad Diego Portales. Con ese carácter se publica aquí.

** Profesor de Derecho Civil y Filosofía del Derecho en la Universidad Diego Portales. Profesor de Derecho Civil en la Universidad de Chile.

tiana (de un modo tal que no es difícil reconducir al joaquinismo) e imputó un sentido a la historia. Desearía llamarlo, por ello, el burgués gentilhomme de la sociología: fue teólogo y metafísico sin saberlo y, lo que es peor, y más que peor trágico, sin quererlo.

2. No es aquella tragedia comtiana, empero, tan destacada por Löwith (the meaning in history) y Kolakowski (The alienation of reason), la que aquí interesa. Interesa en cambio, como se sabe, exponer lo por él dicho en torno al orden social, sirviéndonos, en esa faena, por sobre todo, de su Discurso sobre el espíritu positivo (que, en lo que sigue, se citará, señalando solamente la página, por la edición Aguilar, Buenos Aires, 1980).

3. En Comte acaece, de modo peculiarísimo, el *origen del pensar sociológico, erigido, como se sabe, desde la percepción del desorden*. Frente a la desaparición de Ancien Regime y la vacilante instauración de uno nuevo, Comte llama a capítulo a la crisis y se pregunta *¿cómo es posible organizar la revolución?, ¿cómo desde el fenecimiento del antiguo orden, gestar, ahora, uno nuevo?* Su propósito será, pues, "constituir la única solución intelectual que pueda realmente tener la inmensa crisis social que se ha operado desde hace medio siglo en el occidente europeo, y principalmente en Francia" (p. 101).

4. A fin de resolver esa pregunta fundamental —pregunta, claro está, referida al futuro— intentará, previamente, esclarecer el pasado: "Pues hoy se puede asegurar que la doctrina que haya explicado suficientemente el pasado en su conjunto obtendrá, inevitablemente, mediante esta sola prueba, la presidencia mental del futuro" (p. 114). Iniciará, así, Comte, la meditación de la filosofía positiva, realizándola: "saber, para prever" (p. 59).

No se trata, empero, simplemente, de conocer el pasado para rechazarlo como lo otro, como lo escandalosamente primitivo, sino, por el contrario, para reconocer en él aquellas etapas (la teológica y la metafísica, como se sabe) "tan indispensables como inevitables" (p. 44). *No podía ser de otro modo, pues, como insistirá reiteradamente, la historia posee un solo y magnífico sujeto: la Humanidad, del que aquellas etapas representan la infancia* (p. 64).

5. Las fases antecedentes a la positiva, y esta misma incluso, vienen caracterizadas mediante la expresión 'espíritu', que, como

queda claro de la lectura del texto en comento, muy poco tiene que ver con el Volksgeist, pareciéndose más al simple estado intelectual de nuestras especulaciones en relación con lo real (una especie de razón hegeliana; aunque desmedrada).

Ahora bien. Ese espíritu es examinado por Comte por modo evolutivo y en dos dimensiones: *mental* y *social*, para, cada vez, referirse a la superioridad que el espíritu positivo posee, en esas dos dimensiones, con respecto al teológico y al metafísico. Su argumento se ordena del modo siguiente: muestra, primero, la superioridad mental del espíritu positivo para, luego, y en lo que a nosotros interesa peculiarmente, seguir de esa superioridad, la preeminencia social del mismo.

6. El estado teológico se caracteriza (y aquí Comte anuncia uno de los temas predilectos del positivismo lógico) por querer resolver las "*cuestiones más insolubles*, los temas más radicalmente inaccesibles a toda investigación decisiva (...), en una palabra, los conocimientos absolutos" (p. 42), cuestión que intentará alcanzar al través del fetichismo, el politeísmo y el monoteísmo. El estado metafísico, a su turno, se caracteriza por esa "obstinada tendencia a argumentar en vez de observar" (p. 50), con lo que es capaz de ser divolvente o crítico; pero no, en cambio, constructivo (p. 50), vacilando así, siempre, entre la "vana restauración del estado teológico para satisfacer las condiciones del orden, o impulsar a una situación puramente negativa a fin de librarse del dominio opresor de la teología" (p. 51). *Uno y otro, pues, se muestran incapaces de resolver el problema del orden social* que consiste, dirá Comte más adelante, en conciliar a la vez y dar pronta satisfacción, a las parejas y urgentes necesidades de orden, por una parte, y de progreso, por otra. *El objetivo de Comte será, entonces, erigir una doctrina incontestable —el positivismo— que pueda servir de dogma o principio a un nuevo poder espiritual que cohesione a la interrelación social. En esa tarea, el positivismo sólo encuentra un adversario capaz de hacerle frente: el espíritu del catolicismo.*

¿Dónde radica la superioridad social del espíritu positivo que, cogiendo la "razón pública" (p. 107) se realizará primero "en las ideas, para pasar luego a las costumbres, y en último término a las instituciones" (p. 106) siendo, por todo ello, la filosofía positiva

“la única susceptible de un verdadero ascendiente social”? (p. 78).

Es en la respuesta a esa pregunta donde alcanza Comte, por lo pronto, su mayor estatura pues, para bien o para mal, irá, a propósito de esa pregunta, erigiendo muchas de las premisas (inverificables, habría que decir) del futuro positivismo lógicamente entendido: establecerá, *primero*, la “regla fundamental” según la que un enunciado no traducible a enunciados protocolares de contenido empírico, es un sinsentido (p. 54) o, como dirá él luego, aunque en un diverso giro, que el significado de una palabra es el modo de su verificación (p. 54); establecerá, *segundo*, que la “virilidad de nuestra inteligencia” radica en sustituir la averiguación de lo esencial por la averiguación nomológica de lo constante (p. 54); establecerá, *tercero*, que el conocimiento “por resultar de una “evolución colectiva y continua” es, a un tiempo, social y relativo” (p. 56); establecerá, *cuarto*, que el carácter fundamental del espíritu positivo es la “previsión racional”, no el puro afán observacional y empirista sino, en cambio, para usar la fórmula que ha hecho época, el “ver para prever” (p. 59).

Esos caracteres que Comte asigna al espíritu positivo, lo hacen a su juicio, el más adecuado para satisfacer las parejas necesidades de orden y progreso, la “feliz combinación de estabilidad y actividad” o de “correlación y extensión”, toda vez que las leyes que el espíritu positivo alcanza, al auscultar semejanzas y filiaciones advierte, como ninguno, el problema de la estática y la dinámica de todo hecho social (pp. 63, 64, 65).

Mas, advertirá Comte, lo dicho no garantiza, plenamente, la superioridad del espíritu positivo, pues existe una imposibilidad de involucrar todo en una sola ley positiva (p. 68). Sin embargo, esa imposibilidad y consecuencial defecto del espíritu positivo, es sólo objetivo o externo, pero no subjetivo o interno (pp. 68, 69). “Referidos no al universo, sino al hombre, o más bien a la humanidad, nuestros conocimientos reales tienden hacia una completa sistematización, tanto científica como lógica” (p. 69). “Esta indispensable prolongación era hasta ahora imposible para los filósofos modernos, que, no habiendo podido rebasar suficientemente el estado metafísico, no se han colocado nunca en el punto de vista social, único susceptible de una plena realidad, científica o lógica, puesto que el

hombre no se desarrolla aisladamente sino colectivamente” (p. 70).

Así, el espíritu positivo cumple, a juicio de Comte, dos funciones referidas a los dos principios de la estática social (esto es, referidos al orden). Por una parte, se constituye en “el verdadero fundamento filosófico de la sociabilidad humana” (principio de la espontaneidad de la sociabilidad), (p. 71); por otra parte, “es el único principio efectivo de esa gran *comunidad intelectual* que es base necesaria de toda verdadera asociación humana, cuando va convenientemente unida a las otras dos condiciones fundamentales: una cierta *conformidad de sentimientos* y una cierta *convergencia de intereses* (p. 71), (principio del consenso).

7. Tres son, pues, las condiciones necesarias y suficientes para la existencia de un orden social que reúna en sí, armonizándolos, al orden y al progreso: comunidad intelectual, conformidad de sentimientos y comunidad de intereses o, más bien, convergencia de los mismos. Los tres, fundando suficientemente la estática social, permitirán, al modo sucesivo de la semejanza y la filiación (pp. 64, 68), fundar, a su turno, el progreso, constituyéndose, así, al satisfacerlas, el espíritu positivo, en “la única solución intelectual que pueda realmente tener la inmensa crisis social que se ha operado desde hace medio siglo en el occidente europeo” (p. 101).

La resolución de la “gran crisis final”, entonces, radica en la existencia “de una filosofía verdaderamente propia para darle una base intelectual indispensable” (p. 102). Base intelectual que, como se sabe, el espíritu positivo realiza al conciliar a la vez, en la “razón pública” (p. 107) el orden y el progreso, cuestión que el espíritu positivo cumple en tres sentidos: en cuanto, *primero*, se realiza en él esa inevitable tendencia intelectual *a conciliar las ideas de existencia y movimiento*, haciendo devenir al progreso en finalidad necesaria del orden (p. 109); en cuanto, *segundo*, el espíritu positivo ataca “el desorden actual en su verdadera fuente, *necesariamente mental* (...) comenzando por regenerar los métodos antes que las doctrinas” (p. 109); en cuanto, *tercero*, ella significa un verdadero progreso —para el que son incapaces la metafísica y la teología (p. 111)— al ser “los fenómenos humanos individuales o colectivos (...) *los más modificables de todos*, es sobre ellos sobre los que tiene naturalmente mayor eficacia nuestra intervención ra-

cional" (p. 112) presidida por el 'dogma del progreso' (p. 112). Así, y a más de ello, el espíritu positivo permite rechazar la "opresión mental como condición permanente del orden moral", operando, en cambio, una moral intelectual *more geométrico* (p. 124), con lo que contribuye, el espíritu positivo, a la "comunidad de sentimientos" (p. 71), y, a su turno, al demostrar que "el hombre propiamente dicho no existe, sólo puede existir la humanidad" (p. 131), contribuye al desarrollo del sentimiento social, cumpliendo, de esta suerte, la tercera condición, a saber, la de una cierta convergencia de intereses (p. 71).

8. "La reorganización total, única que puede terminar la gran crisis moderna, consiste efectivamente, dirá Comte, en el aspecto mental (...) en constituir una teoría sociológica capaz de explicar convenientemente el pasado humano en su conjunto" (p. 113), porque, ya lo había dicho, "hoy se puede asegurar que la doctrina que haya explicado suficientemente el pasado en su conjunto obtendrá, inevitablemente, mediante esa sola prueba, la presidencia mental del futuro" (p. 114).

II

Durkheim: el orden solidario.

1

1. Si para Max Weber, contemporáneo de Durkheim, el rasgo fundamental de la sociedad moderna es la progresiva racionalización que en su decurso es posible auscultar, y si, para Comte, su predecesor, lo es la crisis en cuya resolución el espíritu teológico y metafísico fracasan, para Durkheim, en cambio, el hecho fundamental que en lo moderno acaece —y que él, en su obra, va a llamar a capítulo— es la *diferenciación social*. ¿Cómo conciliar en la conciencia teórica de la sociología el hecho de lo social y la creciente autonomización de su producto, el individuo, sin que, por esta individualización, lo primero resulte periclitado? ¿Cómo, se preguntará, se concilian el paralelo desarrollo de la autonomía individual

y la cohesión social sino basando a esta última, justamente, en la interdependencia que esa autonomía funda?

2. La inteligibilidad de aquél, en apariencia, paradójico proceso, a saber, autonomía creciente desde el hecho heterónimo de lo social, la va a hacer radicar Durkheim, como se sabe, en la tipología conceptual de solidaridad mecánica y orgánica, la que, como es patente, se deriva, oponiéndosele en buena medida, de la pareja conceptual *Gemeinschaft und Gesellschaft* formulada por Tönnies. Oponiéndosele digo, porque la solidaridad orgánica —en cuyo derredor el orden social moderno no puede sino erigirse— no será fundada ni en el interés, ni en el contrato, cual la 'sociedad' de Tönnies, sino, en cambio, en la moralidad: "la utilidad económica de la división del trabajo (dirá en la *División del Trabajo Social*, libro I, Cap. I, 2) (...) sobrepasa infinitamente la esfera de intereses puramente económicos, pues consiste en el establecimiento de un orden social y moral sui generis". La solidaridad orgánica, pues, será inteligida, por su parte, desde las reglas no contractuales de su hecho externo al través del cual la intelección sociológica la capta: los contratos.

3. Con todo, habrá que advertir, la 'moralidad' que Durkheim reclama y que, a su juicio, en presencia de lo social no puede sino advertirse, es una moralidad 'positiva', que es llamada 'moralidad social' para Durkheim que puede no equivaler a moralidad desde un punto de vista ético. La moralidad por Durkheim reclamada y constatada es, pues, si se quiere, axiológicamente neutra desde el punto de vista de la intelección sociológica.

4. Para Durkheim, entonces, no es ni el consenso contractualmente entendido, ni, tampoco, el interés lo que funda el orden social, pues, como se advierte al poco andar de la lectura, sólo puede haber interés y contrato, merced a que hay individuo moralmente cohesionado (recuérdese aquí el análisis del suicidio), individuo que, por su parte, no existe sino merced al hecho de lo social, al hecho, para usar su giro, de la solidaridad.

Mas, ¿qué entiende Durkheim por solidaridad, supuesto que, como ha quedado dicho, la inteligibilidad de lo social se alcanza, en él, desde ese concepto?

1. El concepto de solidaridad es, en Durkheim, una categoría gravitacional en cuyo derredor adquieren coherencia y sistematicidad todos los grandes temas de su reflexión sociológica.

2. Con todo, la voz solidaridad es, prima facie, inadecuada para desempeñar el papel que, a no dudar, posee. La voz 'solidaridad', en efecto, lleva en sí un conjunto de resonancias éticas y religiosas que han contribuido a malentender lo que con ella quiso decir Durkheim —recuérdese, vgr., el 'solidarismo' de Duguit.

3. Urge, pues, clarificar lo que solidaridad significa al interior del discurso durkheimiano.

Avancemos para ello a grandes trancos y, luego, en un recorrido más moroso, precisemos los matices de ese importante concepto.

4. 'Solidaridad' es, primero, un concepto sociológico (o sea, desde un punto de vista lógico, *apofántico* y no, en cambio, normativo o deóntico); es, también, segundo, un *concepto que pretende dar respuesta a una pregunta que articula la reflexión durkheimiana*, a saber, ¿cuál es el sentido de la disolución del Ancien Regime y cómo es posible la refundación o la subsistencia del orden social y, al propio tiempo, la pervivencia de lo individual? (es, como se sabe, lo que Parsons, con acierto a mi juicio, ha llamado el problema hobbesiano del orden. Problema que en Durkheim posee connotaciones políticas definidas bajo el rótulo de 'cuestión social'); es, en fin, un concepto que tematiza un asunto que ya había sido pensado antes por Tönnies y por Spencer (lo que, claro, en nada desmerece la originalidad de la categoría).

5. Si, como va dicho, 'solidaridad' es un concepto apofántico, ¿qué es lo que él procura poner ante los ojos?

Lo que Durkheim procura develar con el concepto 'solidaridad' es la específica relación que une a individuo y sociedad o, si se quiere, la específica mediación entre la parte y el todo, o, para poner el asunto en giro aristotélico, digamos que lo que Durkheim procura develar es lo que hace que el hombre no sea ni bestia ni Dios.

6. Así expuesto, el concepto 'solidaridad' es un concepto de carácter formal y constituye una *categoría morfológica* que permitirá, más tarde, tipificar las sociedades según cuál sea el específico modo de relacionarse la parte (el individuo) con el todo (la sociedad). "En efecto, expresa Durkheim, sabemos que las sociedades están formadas por partes unidas a otras. Como la naturaleza de toda resultante depende necesariamente de la naturaleza del número de elementos componentes y del modo de combinarse estos últimos, dichos caracteres evidentemente serán la base; y se verá, en efecto, en lo que sigue, que de ellos dependen los hechos sociales de la vida social" (Reglas del Método Sociológico, Ediciones La Pléyade, Cap. IV, 1).

La palabra 'solidaridad', pues, designa, por lo pronto, las condiciones de constitución de los órdenes sociales y permite, luego, una tipificación de esos órdenes.

7. Quizá convenga detenerse aquí y examinar someramente las implicancias que la solidaridad —entendida del modo expuesto— posee. El problema de Durkheim, adviértase, no es la sociedad, ni, tampoco, el individuo. Cosa distinta, el problema de Durkheim es la relación que entre uno y otro media. Durkheim logra así, constituir una problemática específicamente sociológica separándose, de esa suerte, de la querrela filosófica entre nominalismo y realismo que, desde Aristóteles, ha marcado la reflexión filosófico social. El problema de Durkheim no es, así, filosófico (¿cuál es el primero en el orden del ser, el individuo (nominalismo) o la sociedad (realismo?)), sino sociológico: ¿cómo se articulan uno y otro y cómo es posible inteligir esa articulación? De más está decir que este es, precisamente, la preocupación fundamental de la sociología: es, en efecto, el problema de Parsons (¿cómo es posible el orden?), y, también, el de Marx (recuérdese el problema de la dominación) y, claro, el de la teoría de sistemas (¿cómo se constituyen espontáneamente los órdenes sociales?). La categoría de rol, por ejemplo, no es más que un intento de definir un punto de encuentro entre individuo y sociedad (vid., al respecto, *Homo Sociologicus* de Dahrendorf; *El hombre y la gente* de Ortega; *Orientaciones Sociológicas* de Köning, por nombrar sólo algunos).

8. Ahora bien. Esa categoría morfológico-descriptiva (que, co-

mo se dijo, constituye toda una problemática sociológica) sirve a Durkheim para abordar el problema propio del surgimiento de la sociología: el intento de comprender la irrupción de un orden (el capitalista) y la consecuencial desaparición de otro (el de Ancien Régime), criticando, al propio tiempo, las tentativas propias de una ilustración que aún hoy subsiste y que Hayek con acierto, al menos en este punto, ha denominado 'racionalismo constructivista' (este matiz romántico e historicista de la constitución de la ciencia sociológica —que permite criticar el voluntarismo tecnocrático en sociología— es absolutamente relevante y podría retomarse en la crítica de las ideologías del desarrollo).

9. La confrontación de esos dos órdenes y, en general, el problema de la transición de unos órdenes a otros, es abordado por Durkheim a través de la tipología polar 'solidaridad mecánica' y 'solidaridad orgánica'.

10. Esa tipología posee cercanos parentescos con la dñada 'unión-cooperación' de Comte y con el concepto de 'integración por diferenciación' de Spencer. Posee, asimismo, cercanas relaciones con la oposición 'comunidad-sociedad' elaborada por Tönnies.

La distinción de Tönnies es, empero, harto distinta a la de Durkheim y nos servirá para establecer —en un paralelo— las peculiaridades de este último.

El punto de quiebre radica en lo siguiente: para Tönnies, la comunidad hunde sus raíces en un 'querer orgánico' o instintual que, en definitiva, nos reconduce a una hipótesis —aunque plausible— biológica. La 'sociedad', en tanto, arraiga en la 'voluntad reflexiva' y, de esa suerte, en un acto contractual o consensual.

Ahora bien. Ni una ni otra hipótesis es, para Durkheim, admisible: rechaza el 'querer orgánico' toda vez que, a su juicio, lo 'social se explica por lo social'; rechaza, también, la 'voluntad reflexiva' o contractual, toda vez que, antes que las reglas contractuales se hallan las "reglas no contractuales de los propios contratos": el contrato, en efecto, es socialmente eficaz no por virtud de una voluntad contractual (lo que sería tautológico) sino por virtud de un hecho social (la división del trabajo). El paso de una a otra, a su

vez, se produce merced al aumento del 'volumen' y la 'densidad'.

11. Esa tipología de Durkheim, es abordada por él recurriendo a hechos externos que manifiestan uno y otro tipo de solidaridad: para la mecánica elige el derecho penal (altamente emotivo, personalizado y difuso); para la orgánica, el contrato o el derecho obligacional (y, dentro de él, particularmente, al llamado derecho personal o de intercambio). Empero, no interesa, a los efectos de la pregunta, examinar específicamente este punto. Vayamos, ahora, al asunto de la integración.

12. Hemos dicho que el concepto de solidaridad alude a la vinculación que media entre individuo y sociedad. Siendo así, la solidaridad es un concepto intercambiable, a mi juicio, con el de integración. De esa suerte, tanto la solidaridad mecánica, cuanto la solidaridad orgánica, aluden a la integración, aunque, claro está, a una integración en uno y otro caso distinta: si imaginásemos a la sociedad y al individuo como dos círculos concéntricos, debiéramos decir que la plena coincidencia de uno y otro representa un tipo ideal de solidaridad mecánica, en tanto que la mínima convergencia entre uno y otro, un tipo ideal de solidaridad orgánica. El símil, empero, es imperfecto, pues, a juicio de Durkheim, el individuo sólo es tal *en* la sociedad, de manera que, si hemos de perfeccionar el torpe ejemplo, debiéramos decir —mejor— que el círculo-individuo nació del círculo-sociedad y —sólo más tarde— alcanzó, producto del acrecentamiento del volumen y la densidad, una mínima convergencia con él.

En ambos casos —tanto en un modelo puro de solidaridad orgánica, como en un modelo puro de solidaridad mecánica— surgen paradojas:

En efecto, en la solidaridad mecánica hay más integración de individuos, en tanto menos individuos o conciencia individual haya.

Por su parte, en la solidaridad orgánica hay tanta más integración, cuantos más individuos o espacios para la conciencia individual haya. *O sea, en tanto más distantes y distintos, más cercanos.*

III

Marx, el fetichismo y el problema del orden social.

1

1. Me parece, que el sistema proposicional del marxismo en lo que al orden social respecta, admite dos tipos de lecturas. Deseo llamar "blanda" o "débil" a la primera; y "dura" o "fuerte" a la segunda, sirviéndome de una distinción convencional harto común en la filosofía del análisis. Quisiera agregar, también, que estos dos tipos de lecturas no se repelen, ni resultan contrapuestas, sino que, más bien, se necesitan en cuanto la segunda es profundización —al cabo, metalectura— de la primera.

2. El primer tipo de lectura es, voy a decir, de acento más bien metodológico y centrado en lo institucional y se traduce, en la afirmación, ya tópica, según la que la superestructura depende de la infraestructura, o sea, que el orden social (esto es, el tipo de expectativas sociales y el enlazamiento estable y predecible de las mismas) ha de remitirse, como dirá Marx al exponer el resultado general de sus estudios en el Prólogo a la contribución a la Crítica de la Economía Política de 1859, a la forma en que los hombres producen y reproducen su existencia motivo éste por el cual el análisis ha de privilegiar lo económico por sobre lo político según el conjunto de la preceptiva que, desde Plejanov, es ya canónico nombrar como materialismo histórico.

3. El segundo tipo de lectura —del que será muestra el espléndido análisis de Hinkelammert— se centra, en cambio, en la división del trabajo (tema éste, por principio, peculiar a la sociología) y el problema de los límites de todo orden social posible: el de la muerte. Lo institucional viene analizando, así, en este segundo nivel de lectura, al interior de la división social del trabajo con lo cual, como se sabe, lo institucional ya no resulta ni fungible ni indecible (como en Max Weber y el dualismo metódico de Cohen), sino, en cambio, vinculado, en lo que respecta a su análisis y crítica, con un absoluto: el de la propia vida humana.

4. Teniendo estas notas, sólo por objeto dar cuenta de una

lectura, omitiré un conjunto de observaciones críticas a ambos niveles de lectura, todas las cuales podrían erigirse, a mi juicio, desde Heidegger y su caracterización del pensamiento técnico del que el marxismo sería la más perfecta y acabada expresión y con respecto a la cual, por lo mismo, habría que operar una *Aufhebung*.

2

5. Comencemos, pues, con la lectura débil. Este tipo de lectura, sobre el fondo del prólogo a la Contribución a la Crítica de la Economía Política de 1859, privilegia, por sobre todo, la relación entre producción y circulación, viendo en la segunda, una realización que, tal cual ocurriría en la sociedad capitalista, afirma, negándola, a la primera.

En esa famosa abreviatura de sus tesis Marx presenta a la estructura social como compuesta de niveles en recíproca interacción: la infraestructura y la superestructura. El primero de aquellos niveles —la infraestructura— se compone, a su vez, de dos subniveles mutuamente entrelazados: las fuerzas productivas (el trabajo humano, es decir, el objeto humanizado y la humanidad objetivada en productos o en instrumentos productivos) y las relaciones de producción (es decir, la interacción humana tal como viene determinada por el determinado grado de desarrollo de las fuerzas productivas). El segundo de aquellos niveles, por su parte —la superestructura— sería, a su tiempo, jurídica, política e ideológica. Traduciría, por modo más o menos fidedigno, las relaciones de producción y sería funcional a ellas. Coadyuvaría, por tanto, a la integración (el lenguaje, en esta parte, me traiciona) o, más bien, a la permanencia de esas relaciones de producción que se hallan, según ya dijimos, determinadas por el grado de desarrollo de las fuerzas productivas.

La demostración de las premisas contenidas en el Prefacio (que en lo que aquí nos interesa, subordinan lo ideológico al modo de producción) se efectúa en *El Capital*, y antes de eso en los *Grundrisse*, sobre la base de las siguientes premisas (que expondre-mos, por comodidad expositiva, citando a los *Grundrisse*).

a) El modo de producción capitalista sólo en última instan-

cia es mantenido por la fuerza y, en cambio de eso, el aparecer como un orden mercantilmente autorregulado, o sea, como un orden de relaciones sociales cuyo mecanismo fundamental de reproducción (o, con más rigor, de autorreproducción) radica en la circulación: 'Aunque A necesite la mercancía de B, no se apoderará de ella por la fuerza, y viceversa: se reconocen mutuamente la calidad de propietarios, de personas cuya voluntad se manifiesta gracias a las mercancías. De ahí las nociones jurídicas de personas y de libertad (...). Nadie se apodera de la propiedad de otro por la fuerza; cada cual la enajena libremente.

Cada uno sirve al otro para servirse a sí mismo, cada uno se sirve del otro como de su propio medio".

b) Acto seguido, se afirma que la esfera de la circulación, al mismo tiempo que se sustenta en la producción, genera condiciones ideales que niegan y encubren las condiciones reales de esta última: "Un obrero que compra mercancía por tres chelines desempeña para el vendedor la misma función y es igual —en forma de tres chelines— que el Rey que hace la misma compra. Toda diferencia entre ellos desaparece".

c) La producción (base de la circulación y sustento real de aquellas condiciones ideales que paradójicamente la ocultan) se erige sobre relaciones sociales de expropiación del plusvalor creado por el trabajo; "En el conjunto de la sociedad burguesa actual, la determinación de los precios y su circulación, etc., aparecen como el proceso superficial; pero sabemos que en las profundidades se desarrollan otros movimientos en los que desaparece esta aparente igualdad y libertad de los individuos".

d) La relación de producción que permite la apropiación del plusvalor y que homogeneiza en el dinero, más tarde, los diversos valores de uso, permite:

d.1. La omnipresencia de la mercancía;

d.2. La posibilidad de igualdad entre ellas (que radica en el factor que les introduce valor): "La plusvalía es ante todo valor además de equivalencia. Por definición, el equivalente es el valor idéntico a sí mismo. La plusvalía nunca puede surgir del equivalente: no puede, pues, tener su origen en la circulación, sino en el proceso de producción del capital";

d.3. La igualdad entre los poseedores de mercancía: "Cada uno de los cambistas, es un sujeto igual, es decir, establece la misma relación social con los demás que éstos con él. En tanto que sujetos de cambio, su relación es, pues, de igualdad";

d.4. El ocultamiento de la desigualdad real (que existe en el ámbito de la producción), por la igualdad y libertad formal (que existe en el ámbito de la circulación y que depende de aquella desigualdad). No obstante, este segundo ámbito, existe si y sólo si existe, previamente, el primero.

Por eso Marx podrá establecer más tarde, en *El Capital*, con la ironía que le es propia, que en el ámbito de la circulación y el contrato se halla "el verdadero paraíso de los derechos del hombre. Dentro de estos linderos sólo reinan la libertad, la igualdad, la propiedad, y Bentham. La libertad, pues el comprador y el vendedor de una mercancía (...) no obedecen a más ley que la de su libre voluntad. Contratan como hombres libres e iguales ante la ley. El contrato es el resultado final en que sus voluntades cobran una expresión jurídica común. La igualdad, pues compradores y vendedores sólo contratan como poseedores de mercancías, cambiando equivalente por equivalente. La propiedad, pues cada cual dispone y solamente puede disponer de lo que es suyo. Y Bentham, pues a cuantos intervienen en estos actos sólo los mueve su interés" (...).

"Al abandonar esta órbita de la circulación simple (...) —continúa Marx— parece como si cambiase algo la fisonomía de los personajes de nuestro drama. El antiguo poseedor de dinero abre la marcha convertido en capitalista, y tras él viene el poseedor de la fuerza de trabajo, transformado en obrero suyo; aquél, pisando recio y sonriente, desdeñoso, todo ajetreado; éste, tímido y receloso, de mala gana, como quien va a vender su propia pelleja y sabe la suerte que le aguarda: que se la curtan".

6. Desde un punto de vista "fuerte" dijimos, lo institucional y su análisis ya no viene sólo metodológicamente subordinado a lo económico, sino que, en cambio de eso, y en el marco de la división social del trabajo se pronuncia sobre lo institucional y en ese sentido se subordina a la vida humana: "El efecto sobre la división del trabajo recién vincula tales instituciones, y la decisión

sobre ellas, con el problema de la vida o muerte del hombre” (Hinkelammert, *Las Armas Ideológicas de la Muerte*, p. 10).

Desde ese punto de vista, Marx tendría en mente el análisis de las instituciones no en sí mismas (cfv. al respecto, el prólogo del 59 ya citado), sino en cuanto formas concretas de coordinación de la división del trabajo social, que, en esa medida, aparecen vinculadas con el problema que se halla a la base de la propia división del trabajo: la producción y reproducción de la vida humana.

Dicho de otra manera, el orden social en su conjunto (incluido, claro está, lo institucional) es visto por Marx como una forma de realización y acaecimiento de la división social del trabajo, con lo cual, como se comprende, el orden social viene descrito por las específicas formas de articularse la relación entre *producción* y *consumo*.

7. Podemos, por lo tanto, dejar a un lado las peripecias técnicas de la ley del valor y el problema de los precios, para detenernos en lo fundamental.

8. La afirmación central de Marx —y que aparece desplegada en las diez páginas del *Capital* referidas, como se sabe, a “El fetichismo de la mercancía y su secreto” que, en lo que sigue, se cita por la traducción de W. Roces del F.C.E.— es que hay sistemas de división del trabajo social que son opacas con respecto a su relación con el absoluto de la vida humana: tal ocurriría con el modo de producción capitalista (“inmenso arsenal de mercancías”, p. 3, de objetos “físicamente metafísicos”, p. 37) y otras, en cambio, que son transparentes o *translúcidas* con respecto a ese mismo absoluto (“... todo el misticismo de las mercancías (...) se esfuma tan pronto como (nos) desplazamos a otras formas de producción”, dice Marx, p. 41, pasando, a continuación, a exponer estas formas como cuatro “robinsonadas”, la de Robinson en su isla, la de Robinson medieval, la del Robinson rural y patriarcal y la del Robinson colectivo o social, pp. 41, 42, 43, que, a juicio de Hinkelammert, juega como modelo de imposibilidad que habrá de ser asumido, como lo reclama en “Ideologías de Desarrollo y Dialéctica de la Historia”, al través de la “toma de conciencia trascendental”).

9. Así, pues, si en toda División Social del trabajo, el valor aparece como “trabajo humano, gasto de trabajo humano pura y simplemente”, p. 11, y, a la vez, en relación con el problema de la vida o de la muerte (Prólogo del 59) en la sociedad capitalista, en cambio, aquellos rasgos aparecen opacados: la mercancía —dice Marx— “proyecta ante los hombres el carácter social del trabajo de éstos como si fuese un carácter material de los propios productos de su trabajo, un don natural social de estos objetos y como si, por tanto, la relación social que media entre los productores y el trabajo colectivo de la sociedad fuese una relación social establecida entre los mismos objetos”, p. 37, al cabo, “el valor no lleva escrito en la frente lo que es”, p. 39, de ahí, piensa Marx, que la economía burguesa no advierta que comienza “post festum”, p. 40, y que el poseedor de mercancías piense, como Fausto, “en el principio era la acción”, p. 50.

10. El fetichismo, pues, alude a una específica forma de coordinarse la división del trabajo social, a saber, a una donde la referencia a la vida y a la muerte que en toda división del trabajo se juega, se hace invisible, a una, por tanto, donde el orden institucional resulta opaco para el problema fundamental que en él acaece y se resuelve. Esta opacidad aparece, a juicio de Marx, especialmente acentuada en la *circulación*, pues en ella el sentido de la división del trabajo social ya no sólo resulta opacado, sino, más que eso, *pervertido*, en la medida que el consumo (la producción y reproducción de la vida humana en cuyo derredor se erige la división del trabajo) *aparece mediado y determinado por el valor de cambio —demandas— y no, como debiera, por las necesidades*. Doble opacidad pues: una división social del trabajo estructurada al modo de lo privado que oculta así, el trabajo socialmente necesario, origen del valor (determinado, a su turno, por la reproducción de la propia vida humana) y, a más de ello, un consumo mediado por el valor de cambio que no lleva escrito en su frente lo que es, motivo por el que, había anunciado Marx al comenzar su análisis del fetichismo, no es extraño que la mesa rompa a bailar, de pronto, por su propio impulso.

11. Así, pues, para Marx, todo orden social es un modo de acaecer la división del trabajo y así, modo del decir acerca de la

administración (social) de la vida y de la muerte. Los órdenes institucionales, pueden, a su turno, ser translúcidos u opacos frente a esa determinación fundamental, sosteniendo Marx, a su vez, la perversidad de lo opaco, esto es, de aquello que no resulta directamente inmanente, de donde, como advierte Hinkelammert, ("Fetichismo de la mercancía, del dinero y del capital. La crítica marxista de la religión. Cuadernos de la Realidad Nacional, 1971, N° 9, p. 24) toda trascendentalidad resulta, para Marx, perversa, lo que como se sabe, puede él sostenerlo sobre la base de distinguir, enfrente de Hegel, entre *objetivación y alienación*.

IV

Max Weber y el problema del orden social.

1

1. Aquello que Max Weber piensa acerca del orden social es, atendida su filiación neokantiana, indiscernible, en verdad, del *cómo* lo piensa.

Si en todo orden social impera un sentido, al cabo, valórico, (Economía y sociedad II, 3, F.C.E.), ¿cómo, entonces, se preguntará Weber, pensar al orden social sin que ello signifique emitir juicios *de* valor, o sea, sin que ello signifique, justamente, autoexiliarse del ámbito de la ciencia?

Como se sabe, la cavilación de Weber versa sobre preocupaciones parejas a las de Rickert. Este, preocupado por otorgar autonomía metodológica y sustantiva a las Ciencias del Espíritu enfrente a las de la naturaleza, halla en el valor aquello a cuyo través, la realidad se nos revela como valiosa y, así, como cultural. ¿Qué nos hace llamar históricas o culturales a tan grande cantidad de experiencias: de fuerza, como la de ser gobernados por ese místico o por este sátrapa; psicológicas, como la de sentirnos unidos en ese canto o en ese signo; físicas, como la de construir este edificio con estas filigramas y aquel otro con esa cruz? ¿Qué sino un valor o un sentido, a través del cual, como un cristal, miramos?, preguntará, con menos énfasis aunque con igual sentido, Rickert,

La respuesta de Rickert, será, detalles más o menos, similar al giro copernicano que para sí reclamara Kant. El conocimiento —expresa— no reproduce simplemente la realidad, al modo del espejo manso y fiel llamado por la imagen que caprichosamente se pone delante suyo. Muy por el contrario. La realidad es un flujo caótico que sólo se nos revela merced a ciertos principios trascendentales que, antes de provenir de la experiencia, constituyen su condición de posibilidad. Nuestro conocimiento, pues, parece más a aquellos espejos infieles y rebeldes que en las ferias de diversión nos estiran caprichosamente, siendo, a merced suya, flacos si nos miramos por aquí, gordiflones si, cambiando de sitio, nos observamos, ahora, por allá.

Más técnicamente dicho: desde la causalidad, constituimos la experiencia como natural; desde el valor, constituimos la experiencia como cultural.

Dos trozos de tela, por ejemplo, en cuanto pura materialidad, en cuanto pura depuración tecnológica de un vegetal, no se distinguen en nada, como no sea, claro, merced a nuevas características físicas: color, extensión, etcétera. Pero he aquí que uno es una bandera: sobre su pura materialidad de tela cabalga, dominándola, cogiéndola, transformándola, el patriotismo, la nacionalidad, es decir, un sentido humano que, inoculado en el objeto, lo transporta de trapo a bandera.

Más, si en el valor radica aquello a cuyo través lo cultural se nos revela, ¿cómo, entonces, evitar el capricho, esto es, la interposición de valores distintos y, así, la constitución de realidades también distintas?, ¿cómo reclamar objetividad para una ciencia así constituida?

La respuesta de Rickert es tan coherente como imprecisa. La posibilidad del capricho, o sea, la imposibilidad de un conocimiento objetivo para las Ciencias de la Cultura, constituye un peligro sí y sólo si los valores no son objetivamente controlables. Empero, sostiene Rickert, los valores no se hayan a discreción nuestra y, así, la constitución de la cultura y la objetividad del discurso acerca suyo se hallan plenamente a salvo. Hay, pues, cultura estimativamente construida y, empero, conocimiento objetivamente formulado. "Sin duda alguna, la objetividad de las investigaciones especiales no su-

fre menoscabo por ello, en cuanto que estas investigaciones pueden escudarse en el reconocimiento efectivamente universal de sus valores directivos y atenerse entonces estrictamente a la avaloración teórica".

El valor, entonces, constituye el ámbito referencial del discurso; pero no, en cambio, al discurso mismo. Más bien dicho todavía: el valor es la condición de posibilidad el objeto científico-cultural, no, en cambio, aquello que ese discurso predica o postula.

El influjo neokantiano que el planteamiento y las respuestas de Rickert trasuntan, no fue, claro está, ajeno a Weber.

Mas —y sin perjuicio de compartir él, en lo fundamental, la postura epistemológica neokantiana— Weber se resiste a sostener la objetividad de los valores. Tal objetividad, expresa, sólo puede ser reclamada por el profeta —pronto al llamado de lo absoluto— o, en su caso, por el político —presto a usar la fuerza para alcanzarlos—; pero no, en cambio, por el sabio, atento, como nadie, a la fundamental heterogeneidad de los valores y resignado, con paciencia, a la imposibilidad de verificar con arreglo a criterios racionales la preeminencia de un valor por sobre los otros.

En cambio de eso, reclama Weber la multiplicidad de valores y, consiguientemente, la multiplicidad de orientaciones cognoscitivas en la faena histórica y sociológica.

Esa tolerancia valórica-cognoscitiva señalada por Weber, encuentra su expresión metodológica en las formaciones típico-ideales. Ellas, sobre la base de un valor previamente imputado o atribuido, ayudan a discriminar en el continuo de lo real unos rasgos por sobre otros y, al mismo tiempo, a recortar en el flujo de lo causal un eslabón por aquí y el otro por allá, obteniendo, así, al cabo, una imagen paradigmática que, sin coincidir con lo real, constituye un principio de imposibilidad que establece un ámbito de control y caracterización de lo real. Cumple, así el tipo-ideal, lo que cualquier modelo, en cualquier ciencia. "Cuando Galileo —expresa Kant— hizo bajar por el plomo inclinado unas bolas de un peso elegido por él mismo, o cuando Torricelli hizo que el aire sostuviera un peso que él, de antemano, había supuesto equivalente al de un determinado volumen de agua, o cuando, más tarde, Stahl transformó metales en cal y ésta de nuevo en metal, a base de quitarles algo y

devolvérselo, entonces los investigadores de la naturaleza comprendieron súbitamente algo. Entendieron que la razón sólo reconoce lo que ella misma produce según su bosquejo, que la razón tiene que anticiparse con los principios de sus juicios y que tiene que obligar a la naturaleza a responder sus preguntas, pero sin dejarse conducir con andaderas, por así decirlo".

La objetividad de la ciencia logra, así, convivir con la heterogeneidad de los valores y, al mismo tiempo, con el control empírico. El tipo ideal, en efecto, no obstante recoger en sí puntos de vista valorativos, no lleva a cabo valoraciones, pudiendo, por lo mismo, reclamar validez, confiabilidad e intersubjetividad, tal cual lo pretende hacer toda ciencia.

2. Aquella tolerancia valórica que Weber sustenta —desde los postulados neokantianos y el "dualismo metódico" inaugurado por Hermann Cohen— introducirá toda la diferencia del mundo con respecto a cualquier teoría "científica" de la historia —cual la marxista— que a fuerza de ser, justamente, "científica", no será más que una formación típico ideal entre otras muchas, en principio, posibles.

En lo que al problema que tenemos entre manos respecta, aquel dualismo metódico introducirá dos características al pensar weberniano sobre el orden social:

a) Por una parte, el concepto de orden social y los diversos tipos del mismo, se erigirán al través de formaciones típico ideales.

b) Por otra parte, el análisis weberniano del problema del orden social y su transcurso se halla, todo él, transido de una especial "dialéctica" (para coger aquí la expresión de Mommsen) entre aquello que no es mundano y frente a lo cual sólo la voluntad puede decidir (los valores absolutos, al cabo) y aquella progresiva y creciente tecnificación y racionalización del mundo.

En aquellos dos caracteres que el pensar weberniano posee, late, silencioso, un especial, y formidable, pesimismo: la razón, la pura razón, es impotente para aprehender en la abigarrada multitud de sus acontecimientos y regularidades, el acaecer fenoménico. Sólo puede intentar atraparlo de manera parcial, provisional; mas, la cuestión decisiva, ¿para qué?, ¿hacia dónde? y ¿después qué? (Heidegger; Introducción a la Metafísica) —es una cuestión que está

siempre fuera— “más allá” —de los límites de lo posible de ser pensado—.

La razón, dirá Weber, sólo puede decirnos aquello que podemos y queremos hacer; pero, en ningún caso, aquello que *debemos* hacer. Esto último para lo que la razón es incapaz, se halla, empero, a merced de la voluntad, de la decisión frente al absoluto, de la que, como se sabe, son portadores los sujetos carismáticos. Por eso, si Weber fue, en un sentido muchas veces destacado, un pesimista, habría que, parejamente, agregar a ello que también fue un optimista: entre los anuncios de la jaula de hierro y el postulado de la democracia plebiscitaria del líder, acaece en Weber aquella especial cualidad que algunos asignan a los sujetos excepcionales: pesimismo en la inteligencia y optimismo en la voluntad.

3. Mas, ¿cómo transluce aquello en el asunto, del “orden social” tal como él resulta pensando por Max Weber?

2

4. Para ir respondiendo esa pregunta, hagamos, por lo pronto, algunas constataciones discursivas que, por lo sabidas, podemos: abreviar.

La “acción social” —esto es, la acción de un *individuo* (para el concepto de “acción” vid. Nino, c. Introducción a la filosofía de la acción) que recíproca en el marco de la alteridad— puede acaecer en un contexto de expectativas que se anticipan como probables en razón de que los actores se representan la existencia de un “orden legítimo” (vid. Economía y Sociedad, II, 1, 2, 3, y 4).

El “orden legítimo”, a su vez, conforma el “contenido de sentido” de la “relación social”. Al hablar Weber de “contenido de sentido” o de “sentido” a secas, está aludiendo, como se sabe, a un sentido *empírico y mentado* por los actores (Economía y Sociedad, II, 3.2) aunque ese “sentido” puede ser, vgr.: desde un punto de vista lógico un “sinsentido” (unsinn), o, desde un punto de vista metafísico, un “sentido carente de valor”. Ese sentido empírico y mentado por los actores es imputado desde la formación típico ideal y en términos axiológicamente neutros por la ciencia social.

Ahora bien. A ese “Contenido de sentido” le llamamos, des-

de un punto de vista weberiano, ‘orden válido’ cuando en la orientación de la acción es posible advertir en términos empíricamente relevantes, ciertas “máximas” (Kant) (por lo cual puede ser llamado un orden, o sea, un conjunto de acciones previsiblemente enlazadas las unas con respecto a las otras); y cuando, además, los sujetos se orientan por aquellas máximas en la convicción de que ellas son “razones para actuar” (la expresión entre comillas es de Joseph Raz) o sea, porque aquellas máximas indican lo que “*debe ser*” motivo por el cual el orden puede ser llamado no sólo “válido”, sino, además, legítimo, en el sentido de que no sólo existe, sino que, existiendo, obliga).

Conviene, en esta parte, detenerse un tanto en dos consideraciones que surgen de lo expuesto: *primero*, toda acción social es, en rigor, destaca Weber, acción de un individuo (Weber advierte, a este respecto, contra el peligro de la hipostasia); *segundo*, el “contenido de sentido” que llamamos ‘orden legítimo’ se sustenta, al cabo, en la convicción de que lo por él prescrito “*debe ser*” (cuestión que, advertirá Weber, no puede ser derivada, en último análisis de ningún enunciado acerca de lo que “es”).

Claro está, dice Weber, que la orientación de la acción por un orden, tiene lugar, entre los partícipes del mismo, por muy diversos motivos (que permiten predicar la “validez” del “orden”); más, sólo cuando este “orden” aparece, en grado relevante, para los sujetos como aquello, que “debe ser” (en casos límites incluso *contra* puros motivos racionales de fin) merece ser llamado “orden legítimo”.

Podemos, por lo pronto, olvidar la tipología de la dominación, para, en términos más generales, todavía, preguntarnos: ¿Cómo puede estar garantizada la legitimidad de un orden?

Esa legitimidad —dirá Weber, retomando un tanto aquí su tipología de la acción social— puede hallarse determinada “de manera puramente íntima” (afectiva, racional con arreglo a valores o religiosa) o “por una situación de intereses” (Economía y Sociedad, II, 6).

En esa dicotomía en cuyo derredor —y en un sentido típico ideal— la legitimidad de un “orden” puede estar garantizada, se juegan, creemos, las siguientes oposiciones, en derredor de las cuales el problema del “orden social” resulta pensado en Weber.

Oposiciones que, agreguemos, vienen erigidas, las más de las veces, desde lo individual: primero, y siguiendo aquí una observación del ya citado Mommsen, la oposición entre el hombre de cultura (Kultur Mensch) y el hombre técnico (Fach Mensch); segundo, la oposición entre "carisma" y "rutina"; tercero, la oposición entre "divinización" y "desdivinización".

Todas esas oposiciones, a su turno, son vistas sobre el fondo de la "racionalización" y la dicotomía, ya anunciada, de "ideales" (legitimidad, dijo antes Weber, por vía de afectividad) e "intereses" (legitimidad, había dicho Weber, por una situación de intereses).

5. Si hubiera que generalizar (de un modo, claro está, que el propio Weber no hubiera hecho), habría que decir que el orden social se constituye, cuando es legítimo en el máximo que podamos imputar, *desde* una irrupción de lo "absoluto" (de aquello que sólo la voluntad y la propia decisión, al cabo, la sola fe, hacen valer) al través de sujetos carismáticos que operan una nueva irrupción de sentido ("Está escrito; pero yo os digo..."), Sociología de la Religión, Pléyade, B. Aires, 1985, p. 80), *hasta* la rutinización de aquel carisma en términos tales que, al cabo, la sola ejecución del actuar social importa legitimidad (situación, esta última que equivaldría, más o menos, a la "legitimidad por performatividad" mencionada por Luhmann); *desde* un puro ideal ("el carisma vive *en* este mundo; pero no *de* este mundo" Sociología de la Religión, ob. cit.; p. 76), *hasta* un, interés sin ideal (el burócrata, diestro en el saber; pero sin amor y sin odio, Econ. y Soc., ob. cit.; p. 179).

V

Parsons: el orden como sistema.

1

La exigencia de encarar la obra parsoniana desde un específico problema —el del orden social— resulta extremadamente dificultosa. La dificultad proviene no de que el referido asunto se halle ausente del discurso de T. Parsons (en cuyo caso lo difícil radicaría en encontrarlo y, de ahí, reconstituirlo), sino que, cosa di-

versa, la dificultad proviene de que el antedicho asunto se halla *excesivamente presente*, en términos tales que la dificultad no es encontrar el asunto, sino *sistematizarlo* por modo fiel y consistente.

A lo anterior —esto es, a la reiterada presencia del problema del orden en la obra parsoniana— se suma otra: el discurso parsoniano es un discurso casi exclusivamente teórico, con graves exigencias de completitud y exhaustividad, de manera tal que exponer su decir acerca del orden ha de satisfacer, también, esas exigencias de sistematicidad del pensar parsoniano.

Quizá sea conveniente que, antes de encarar el asunto que tenemos entre manos, nos detengamos, más no sea brevemente, a considerar el carácter teórico de la obra parsoniana.

Ese carácter teórico de la obra parsoniana, que gira todo él, en derredor, como se verá, del problema del orden, ha suscitado diversas críticas, tres de las cuales consideramos brevemente aquí.

La primera se refiere, justamente, al carácter exclusiva o predominantemente teórico de la obra parsoniana. Se le reprocha su excesiva lejanía empírica y su poca aplicabilidad práctica.

Así expuesto, ese argumento es viejo y no se diferencia mucho del que, ya los griegos, dirigían a quienes se afanaban en teorizar. Es el argumento que trasluce en el cuento aquel que nos representa a la criada riéndose de Tales de Mileto que había caído a un pozo a causa de mirar tan insistentemente las estrellas y, claro, es el mismo argumento que Platón pone en boca de Calicles cuando éste dice a Platón que el pensar cultivado con moderación y en edad apropiada, es un elegante desempeño; pero en exceso, constituye la ruina de la vida humana dando, al fin, la ridícula impresión de adultos que balbucearan y jugaran como los niños. Como se ve, esa crítica, expuesta en lo elemental que ella tiene, es propia del sentido común y se erige sobre una supuesta preeminencia y dignidad de lo práctico por sobre lo teórico (que sería, según W. Mills, una inútil altura).

Para quienes creemos que el pensar —a secas— es uno de los pocos modos que el hombre tiene de situarse radicalmente ante las cosas, de suerte que, al abandonarlo, el hombre, en vez de acercarse, se enajena de ellas, el discurso de Talcott Parsons, con sus méritos y deméritos, no puede suscitar sino admiración. La senci-

lla y austera admiración que sólo puede suscitar el gesto trabajoso de la tarea intelectual y esto aunque halla quienes, teniendo las cosas apresuradamente claras, reclamen, y más que reclamar exijan, consideraciones prácticas y políticas a pretexto que las cosas se han pensado e interpretado ya suficientemente.

La segunda crítica que aquí consideraremos, se liga estrechamente a la anterior y alude a la 'palabrería' y supuesta 'ininteligibilidad' de la gran teoría —cuyo caso más conspicuo sería Parsons— y ha sido formulada por Wright Mills quien, para mostrar la verdad de su aserto, da una muestra de cómo podrían traducirse en unas 150 páginas de buen inglés las 555 páginas (de mal inglés) de El Sistema Social. La crítica de W. Mills, como se comprende, en lo que a Parsons respecta, no le hace mella. Si el Sistema Social puede, en efecto, decirse en 150 páginas, ello sólo es posible porque Parsons, previamente, pensó las 555 páginas originales, tarea ésta —claro está— harto distinta a la escrituración abreviada de lo ya dicho —y pensado— por otro. ¿Qué diríamos del crítico de Marx que, a pretexto de que el Capital puede decirse claramente en un tomo, declarase la inutilidad del análisis del modo de producción capitalista que Marx llevó a cabo en tres?

La tercera crítica —y última que, por lo pronto, consideraremos— alude al 'conservantismo' parsoniano. Ese 'conservantismo' supuesto a Parsons, ha llevado a muchos, en un gesto de 'buen tono sociológico', a hacer devoción de anti-parsonismo como certificado que, oh sorpresa, acredita el progresismo del crítico en cuestión. El peligroso 'conservantismo' parsoniano, es fruto, empero, de una aberración lógica y lingüística y, cuando no, ética. Reposas, en efecto, en una confusión entre la tarea de *constatar* fenómenos y postular valores. Del hecho que Parsons —con mayor o menor acierto veritativo— *constate* que los órdenes sociales tiendan —de hecho— más a la conservación que al cambio, no se sigue que, según el mismo Parsons, la referida situación *deba ser* así. O, si se quiere, del hecho que Maquiavelo *constate* las vilezas y ruindades del poder, no se sigue, necesariamente, que Maquiavelo *postule* que el poder *deba ser* ruin y vil, o sea, no se sigue, que Maquiavelo sea, él mismo, maquiavélico. ¿Qué diríamos del crítico de Marx que, al caer en la cuenta de que éste constata la violencia en el cambio social,

concluyese, de ahí, que Marx mismo, y los marxistas, son, por eso, violentos?

Esa crítica —claro está— no merecería mayor consideración si no fuera porque, además del equívoco lógico y lingüístico, sobre que se basa, anidara, todavía, una perversión de intolerancia ética y política. "No hay método más común y condenable —escribe Hume a propósito de sus investigaciones acerca del entendimiento humano— que la refutación de una hipótesis cualquiera, so pretexto de sus peligrosas consecuencias para la religión y la moralidad. Cuando una opinión conduce al absurdo, es verdaderamente falsa; pero no es cierto que una opinión sea falsa, porque acarree consecuencias peligrosas".

2

Encarando, ahora, propiamente, el discurso parsoniano, digamos que él se despliega en tres fases distintas, aunque temática y conceptualmente trabadas unas a otras. Esas tres fases, por otra parte, se hallan presididas, por una propuesta metodológica y epistemológica de raigambre neokantiana que, el propio Parsons, buen conocedor de Kant, Henderson y Whitehead, denominó '*realismo analítico*'. Para Parsons —como para Kant, Weber, Whitehead y Henderson, figuras esas de gran influencia en él— el mundo se nos presenta en un flujo caótico de fenómenos que sólo pueden ser ordenados desde la conciencia cognoscente de un sujeto. No hay, pues, hechos a secas; hay hechos tal y como aparecen al través de una teoría, ingenua o refinada, importante o baladí, pero teoría al fin y al cabo. Conocer no es, pues, lanzarse simplemente a mirar y clasificar lo puesto ante los ojos; conocer es, antes que nada, sobre todo si ese conocer apetece ser científico, teorizar. Mas si vemos los hechos sólo tal y como aparecen al través de los enunciados teóricos, ¿cómo asegurarnos de la presencia de lo real en el continuo de nuestras proposiciones? El valor de verdad de una teoría —responderá Parsons desde el realismo analítico— es función directa de su sistematicidad, esto es, una teoría se acerca tanto más a la estructura real, cuanto más *consistentes* y *exhaustivos* sean el conjunto de sus enunciados, esto es, cuando admita la menos cantidad

posible de contradicciones entre los enunciados deductivamente obtenidos y cuando el conjunto de todos los enunciados abarquen la mayor cantidad del universo posible de casos.

Las exigencias de 'completitud' y 'exhaustividad' —ambas exigencia sistemáticas— explican, así, epistemológica y metódicamente, el carácter del trabajo parsoniano y justifican que él mismo —al dedicar su Sistema Social al 'sano empirismo de Helen, su esposa— se adjetive, con fundamento epistemológico como se ve, de 'teórico incurable'.

Junto a ese programa epistemológico —que queda, con lo dicho, elementalmente expuesto— la obra parsoniana muestra otro rasgo recurrente, a saber, su persistente preocupación —debida, sin duda, a la póstuma influencia que sobre él ejerció M. Weber en Heidelberg— por la matriz economía-sociología, de que es menester disponer para el estudio de las sociedades. No es extraño, pues, que su tesis doctoral en Heidelberg verse sobre "El Capitalismo en la reciente literatura germana: Sombart y Weber I-II" y que una de sus principales obras —escrita con Smelser y donde expone su tesis acerca de los medios de intercambio simbólicamente generalizados— lleve por título "Economía y Sociedad".

Retomando, ahora, las tres fases que, según dijimos denantes, es posible advertir en el continuo discurso parsoniano establezcamos que la primera se inicia, en 1937, con la publicación de "La Estructura de la Acción Social".

Esa obra, nunca se insistirá demasiado en ello, es una obra *de teoría social* y no *acerca de teorías sociales*. Su propósito, presidido por el problema hobbesiano —¿cómo es posible el orden social dada la abigarrada pluralidad de las contingencias individuales?— es buscar y acreditar las convergencias que, acerca de un esquema conceptual básico, es posible, a juicio de Parsons, verificar en los cuatro autores antes nombrados, a saber, Marshall, Pareto; Weber y Durkheim. Ese propósito —la búsqueda de convergencias en cuatro autores de tan diversa raigambre— viene, al cabo, a resultar absolutamente coherente con su postulado del 'realismo analítico'. Cuatro teorías con cierto grado de sistematicidad, no pueden sino acercarse a la estructura de lo real y, así, resultar coincidentes.

Frente al problema hobbesiano del orden y al través de la convergencia que Parsons cree acreditar, erige el esquema del 'unit act' o 'acto unidad'. Encarando el problema del orden, rechaza Parsons la solución hobbesiana —la instauración de un poder central sobre la base de la enajenación parcial de los poderes individuales— y se acerca, más, en cambio, a la solución de Locke: hay orden, por virtud de una 'natural identidad de intereses', identidad ésta que, en todo caso, no es erigida desde los individuos, sino merced —como diría Durkheim, quien, en esta parte, es altamente valorado por Parsons— a un cierto 'orden moral' que articula, sobre la base de cierta orientación valórica en una situación determinada, a una multiplicidad de acciones que vienen, así, a quedar, ordenadamente correlacionadas.

Análiticamente visto por Parsons, lo anterior viene a concluir en que la unidad mínima sobre que se erige el orden social es el *actor en situación*, no un individuo libérrimamente dispuesto y óptimamente calculador, sino un *individuo en situación*. El actor (1), al interior del orden social, es así visto persiguiendo fines (2), en posesión de medios alternativos para alcanzar esos fines (3), en un contexto situacional objetivo que limita tanto los fines como los medios (4) y orientado en la persecución de fines y en la selección de medios por ciertas pautas valorativas de carácter supraindividual (5). Esos cinco elementos, configuran el 'unit act', esto es, *al actor adoptando decisiones acerca de medios y fines constreñido situacionalmente*.

De ese esquema —que, en adelante, llamaremos el 'unit-act', interesa retener los siguientes caracteres: primero, el 'unit-act' resulta —como quedará claro al examinar El Sistema Social— ser un quicio o bisagra entre la perspectiva micro y macrosociológica (Dahrendorf, H.S.); segundo, el orden social, esto es la interrelación correlacionada de acciones sociales, resulta básicamente —aunque no únicamente como se verá— de las orientaciones normativas; tercero, con el 'unit-act' queda abierto un nuevo problema —que inauguraré la segunda fase—, a saber, la consideración sistémica de las variables *situaciones* y *normativas* del 'unit-act'.

La consideración de ese tercer problema, conducirá a Par-

sons *Hacia una teoría general de la acción* y, dentro de ella, a la consideración más específica del *Sistema Social*.

Si se observa el esquema básico del 'unit-act', se advertirá que allí hay elementos psicológicos (centrados en el actor) *biológicos o ecológicos* (centrados en las condiciones situacionales) y *culturales* (centrados en las orientaciones normativas). La agregación de un cuarto elemento —a saber, la consideración de la presencia simultánea de otros actores, es decir, en palabras de Luhmann, el problema de *la doble contingencia significado en la relación recíproca de alter y ego*— llevará a Parsons (sobre la base de la consideración del rol estructurado con otros roles y todos, en conjunto, estructuralmente pautados) a considerar un *cuarto elemento en el esquema de la acción: la estructura social*. La acción resultará así —en los desarrollos de "Hacia una teoría general de la acción"— del entrelazamiento de *psicología, organismo, estructura social y cultura*. El análisis sistémico, esto es, *consistente y exhaustivo* de esos cuatro órdenes de cuestiones —hasta asemejarlos a un conjunto sistémico en relaciones de input y output con su ambiente y entre sí— conformará la teoría general de la acción, esto es, en palabras del propio Parsons, "*un esquema conceptual para el análisis de la conducta de los organismos vivientes*". La Teoría General de la Acción —al interior de la cual y sólo al interior de la cual cabe examinar al Sistema Social— viene a resultar así en una *teoría general de la organización de la vida*, propósito ese que resume la temprana vocación de biólogo y filósofo de Parsons, así como su activa madurez de sociólogo.

En mérito a razones apuntadas por el propio Parsons, antes de entrar aquí a considerar su análisis del sistema social y, al cabo, la jerarquía cibernética de los sistemas y el consecuente análisis de la modernidad, antes de eso, digo, cabe considerar, del conciso modo en que el tiempo lo reclama, los conceptos centrales de "Hacia una Teoría General de la Acción" y de "*Apuntes para una Teoría General de la Acción*".

Interesa —antes de entrar a la consideración de lo que se anunció— advertir que las explicaciones que siguen serán, con todo, elementales y se centrarán, básicamente, en la consideración de

aquellos aspectos conceptuales que, según creo, resultan más directamente pertinentes con el tema que, al cabo, consideraremos.

De las obras denantes nombradas y que inauguran la segunda fase del discurso parsoniano —a saber, *Hacia una Teoría General de la Acción* y *Apuntes para una Teoría de la Acción*— espigamos, para nuestros fines, tres elementos: *primero*, el concepto de Teoría General de la Acción; *segundo*, el concepto de necesidad-disposición y el de variables-pautas; *tercero*, el esquema de los imperativos o *fases funcionales*.

En torno al *primer concepto* —a saber, el de una Teoría General de la Acción— cabe establecer aquí que el propósito parsoniano excede en mucho la consideración puramente sociológica. Más todavía: el análisis sociológico se ocupa sólo de un subsistema de la acción —el social— quedando los restantes para la consideración de otras disciplinas, las que, empero, al tiempo de considerar el problema del orden social no deben olvidarse, toda vez que el Sistema Social es, a su turno, subsistema del Sistema General de la Acción. Entre los cuatro subsistemas existen estrechas relaciones de intercambio con su ambiente (función) y con sus propios elementos (actuación). Dicho de otra manera: la consideración del orden social en Parsons —a la luz de este magnífico propósito suyo, el de constituir una teoría general de la acción— supone (y no excluye) la debida consideración de los restantes subsistemas y del sistema de la acción como un todo.

En torno al *segundo elemento* conceptual que se anunció, cabe establecer las siguientes consideraciones (siguiendo aquí la exposición de *Hacia una Teoría General de la Acción*):

El concepto clave sobre el que se erigen las 'variables-pautas' que en seguida consideraremos, es el de 'necesidad-disposición'. El carácter compuesto de la dicha expresión, alude, claramente, a su doble connotación. Alude —a nivel de la acción—, en primer lugar, a una tensión del subsistema orgánico que lo endereza hacia la obtención de un estado u objetivo final de transitorio reposo; alude, en segundo lugar, a una tensión orientada o, si se quiere, a la disposición que, en el organismo en cuestión es posible verificar en la medida que tiende a interactuar o a actuar, simplemente, con objetos respecto a los cuales se han establecido cogniciones y ca-

textias (al modo en que Parsons las analiza en "Working Papers").

De este concepto —y con miras al posterior análisis del Sistema Social y el orden social en su conjunto— interesa enfatizar aquí dos conclusiones: *primera*, el concepto de 'necesidad-disposición' es una elaboración de mayor abstracción y complejidad del concepto de 'unit-act'; *segunda*, el concepto de 'necesidad-disposición' articula las relaciones micro y macrosociológicas, en la medida que la 'disposición' del caso puede estar en relación y *personas* (subsistema de personalidad); a *normas culturales* o valores internalizados (subsistema cultural); a *expectativas de rol* (subsistema social). El concepto de '*tensión energética*', por otra parte, vincula a la necesidad-disposición con el subsistema orgánico.

Clarificado el concepto de 'necesidad-disposición' —el que, como se dijo, representa un avance sistémico, por vía de complejidad, del 'unit-act'— analicemos, ahora, el esquema de las variables-pautas.

Como se verá, el esquema de las 'variables-pautas' no es más que la reformulación, más fina y más sutil, de la vieja tipología sociológica entre 'status y contrato' (Maine), 'solidaridad mecánica y orgánica' (Durkheim), *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Tönnies) y, claro que sí, los cuatro tipos de acción social descritos por Max Weber.

Reclama, frente a ellos, sin embargo, mayor capacidad de descripción sistémica en la medida que, enfrente de las tipologías anteriores, aparece con un mayor grado de *completitud y exhaustividad*. Cualquier curso de acción —establece Parsons— importa una pauta de elecciones con respecto a cualesquiera de las cinco alternativas dicotómicas que se expondrán (abandonando, en todo caso, la quinta y última al modo en que lo hizo el propio Parsons).

Las cuatro parejas dicotómicas que enseguida se definirán, se ordenan, a su turno, en una dicotomía básica: el actor, según anotan Parsons y Bales en los Working Papers, se refiere a los objetos (sociales o no) de dos modos básicos:

a) *Cognitivamente*, en cuyo caso hay dos modos entrecruzados de discriminar y organizar los objetos, a saber, *universalismo* (organización cognitiva de los objetos en virtud de propiedades significativas que se establecen con independencia de cualquier relación

específica del objeto con el ego) y *particularismo* (organización cognitiva de los objetos en relación de su pertenencia a un contexto relacional específico referido al ego) y *cualidad-desempeño* (organizar cognitivamente al objeto como un compuesto de cualidades adscritas o como un compuesto de acciones).

Esa segunda pareja dicotómica, a su turno, importa un *traslado* desde la situación (concebida por vía de cognición) a la motivación (concebida por vía de catexis que pasamos a considerar ahora).

b) La *generalización de catexis*, opera, a su turno, al través de dos parejas entrecruzadas de dicotomías: por una parte, la pareja *afectividad y neutralidad afectiva* (según se persiga una gratificación inmediata por parte del ego enfrente del objeto o, en cambio, esa gratificación se detenga en pos de consideraciones evaluativas o instrumentales) y *especificidad-difusividad* (según la mayor o menor prescripción que sea posible verificar en el grado de compromiso que el ego halla de asumir frente al objeto).

Las variables-pautas que se acaban de definir, presentan una serie de características sistémicas y expositivas que no podemos detenernos a considerar pormenorizadamente aquí. De esa serie de características, destacaremos, a vuelo de pájaro, apenas dos: la ubicación de ellas en el marco de la teoría general de la acción, primero; y sus posibles combinaciones sistémicas, segundo.

En lo que dice relación con lo primero —esto es, con la ubicación de las variables-pautas en el marco de la teoría general de la acción— cabe establecer cuatro diversos niveles de referencia de las variables-pautas: a) como elecciones aisladas del actor; b) como hábitos de elección en el subsistema de la personalidad; c) como aspectos de la definición de rol en el subsistema social; d) como aspectos de las normas de valor en el subsistema cultural (Hacia... 102). Así, por ejemplo, Hacia una Teoría General de la Acción, el texto que a este respecto ha de examinarse, contiene un detallado trabajo de definiciones específicas de cada una de esas variables para cada subsistema (103 y ss.).

En lo que dice relación con lo segundo, ahora, esto es, en lo que dice relación con las combinaciones sistémicas que esas variables pautas admiten, digamos, siguiendo en esto a Parsons y Bales en "Las dimensiones del espacio-acción" (p. 91), que la combinación

de esas cuatro variables-pautas no es fortuita (caso en el cual habría 16 combinaciones posibles) sino sistémicas, según el principio de 'asimetría-simétrica', en conformidad al cual la combinación es sólo doble y se establece entre el extremo de la organización cognitiva o actitudinal y el extremo de la organización catéctica u objetual. (Así, afect-neut con desempeño-cualidad y especificidad-difusividad con universalismo-particularismo). En términos más técnicos, digamos que las cuatro combinaciones resultan de dos características sistémicas: la del consumo de energía (entropía) y la no conservación de la misma y el carácter organizacional, esto es, el establecimiento de límites del sistema frente al ambiente (W.P., 93).

Cabe, ahora, considerar, según se anunció, el concepto de imperativos funcionales, el que, como se verá, guarda estrecha relación con el variables-pautas y las referencias sistémicas de la acción.

La primera aparición de los imperativos o problemas funcionales —que más técnicamente dichos han de denominarse 'fases relacionales de un sistema con su situación'— se produce en el texto, ya citado de Parsons y Bales, "Las dimensiones del espacio-acción" y acaban por precisarse de modo más sutil en el ensayo de Parsons, Bales y Shils, denominado "El movimiento de fases en relación con la motivación, la formación de símbolos y la estructura de roles" que a continuación se pasa a considerar.

Los procesos de acción y los procesos sistémicos en general, son procesos que se desenvuelven, expresan los autores citados, en un *continuo temporal*. Ahora bien, reciben el nombre de 'fases' "las principales uniformidades de proceso que ocurren en un período dado" (157) aunque, claro está, no omitan a otras uniformidades que, siendo coetáneas, no aparecen con un grado principal de uniformidad. Los cambios de fases —o la mayor o menor uniformidad que en ellas sea posible advertir— son también cambios en las unidades en la medida que éstas, como es obvio, son también sistemas. (W.P., 170 y ss.).

Esas cuatro fases —o, desde un punto de vista ya no dinámico, sino, ahora, estático, esos cuatro problemas funcionales— son, como se sabe, los de *adaptación*, *consecución de fines*, *integración* y *latencia*. En adelante, y según ya es lugar común, los designaremos con la sigla "agil" de la denominación inglesa.

Antes de relacionar esas cuatro fases o imperativos funcionales con el sistema general de la acción —para recién, desde allí, descender a la consideración del Sistema Social— conviene que los examinemos brevemente con respecto a las variables-pautas que antes ya se definieron.

Una *adaptación* exitosa, involucra un ajuste del sistema al ambiente y, a la vez, una transformación activa de este último. Esa adaptación requiere de predicciones generalizadas respecto de los objetos (universalismo) y tratamiento de esos mismos objetos en contextos específicos que resulten relevantes para el fin adaptativo (especificidad). Junto con ello, es menester una orientación instrumental hacia los objetos que evite la desviación afectiva o emocional (neutralidad afectiva) y una definición operacional del objeto (desempeño).

La *gratificación* o *consecución gratificante de fines*, a su turno, involucra un disfrute o gratificación consumatoria que, por su parte, supone un interés segmentario en el objeto (especificidad) y una consideración del mismo en términos de lo que hace para satisfacer la 'necesidad-disposición' (desempeño). Esas dos variables coinciden con las que es menester para la adaptación. Mas, en la medida que la consecución de metas requiere una actividad gratificante, se requiere aquí afectividad y, del mismo modo, una consideración particularista del objeto en cuestión.

La tercera fase, a su vez, esto es, la *integración*, involucra un ajuste de las unidades del sistema, o sea, la optimización sistémica. Al igual que ocurrió con la anterior fase, ésta comparte con la inmediatamente anterior las dos últimas variables-pautas, a saber, afectividad y particularismo; en la medida que la *integración* entraña una "adhesión afectiva generalizada y durable con los miembros del sistema". Mas, se diferencia de la anterior fase en que, para ésta, son menester, además, la *difusividad* y la *cualidad*, en la medida que "la adhesión del ego se dirige al alter en su cualidad difusa de miembro del sistema, más que al alter como ocupante de un status específico o desempeñante de un rol específico" (174).

La cuarta fase, por su parte, esto es la fase de latencia, se caracteriza, durante los lapsos de suspensión de la interacción, por mantener las pautas culturales y motivacionales, permitiendo, de esa

suerte, renovar el sistema y mantener los límites con respecto a otros sistemas y con el ambiente. Si un sistema ha de pervivir como tal —esto es, mantener su capacidad de renovación y la configuración de sus límites— ha de mantener siempre en actuación la fase de latencia.

En la fase de latencia —y abreviando aquí algunos desarrollos que, aunque fundamentales para una teoría general de la acción, resultan impertinentes para la estricta consideración de nuestro tema— resultan, desde un punto de vista de optimización sistémica, relevantes las siguientes variables pautas: en términos cognitivos, es menester la *cualidad* o adscripción y el *universalismo*, esto es, el significado que el objeto posee, se ha 'internalizado': "se ha conectado a los signos y símbolos que lo representan con los signos y símbolos que representan, cognitiva y afectivamente, a otros objetos, y toda la constelación de símbolos y significados constituye una estructura simbólica generalizada e interrelacionada" (W.P., 176). En términos catécticos o actitudinales, ahora, se ha menester de la *difusión* y la *neutralidad*, más que del afecto libremente expresado.

¿Qué debemos rescatar de este minucioso análisis?

Por lo pronto, algo obvio, el dicho esquema, es decir, el agil, *es tanto de fases como de imperativos*, según, a este respecto, se adopte una consideración temporal o dinámica o, en cambio, una estática.

De esa manera, el óptimo sistémico —esto es, la total uniformidad coetánea de esas cuatro fases— es imposible y sólo cabe retenerlo como una formación típico ideal enfrente de la cual hay ausencia de sistema, ubicándose los sistemas de interacción real en algún punto de ese continuo. Dicho de otro modo: el óptimo sistémico —esto es, un sistema de acción que resuelva del mejor modo posible los problemas de adaptación, consecución de metas, integración y latencia— sólo es posible como sistema teórico y no como sistema empírico: este último, por virtud de su desenvolvimiento temporal, no presenta, jamás, una uniformidad coetánea de las cuatro fases.

Dicho eso —que nos permitirá, más tarde, la cabal comprensión de los caracteres del subsistema social— agreguemos, por último, algunas correlaciones conceptuales:

La primera es que los sistemas de acción, como toda formación sistémica, por lo demás, aparece como dual, esto es, en relación con su ambiente (y en esa medida abierto a él) y, a la vez, limitado o distinguido de su ambiente (y en esa medida cerrado a él). No es pues, difícil advertir cómo las fases sistémicas o imperativos funcionales poseen, también, esa conformación dual en la medida que dos de ellas son *externas* (la adaptación y la consumación de metas) y las otras dos *internas* (la integración y la latencia). Esa conformación, dual, agreguemos, trasluce, también, en la unidad de acción, al través del concepto de 'necesidad-disposición' y las variables pautas de la misma que, a su turno, desde un punto de vista de optimización sistémica, se correlacionan con las fases, también duales, a que denantes se hizo alusión (dejando de mano). claro está, que las fases en cuestión también pueden ser consideradas dualmente según sean instrumentales —A.L.— o consumatorias —G. I.—).

La segunda correlación conceptual que interesa aquí destacar, es que sobre esas cuatro fases de todo sistema general de la acción, se erigen, a su vez, cuatro subsistemas (orgánico, de personalidad, social y cultural) cuya consideración teórica total no puede ser sino multidisciplinaria.

La *tercera* correlación que importa poner de manifiesto aquí, es que esos cuatro subsistemas de acción *se hallan en relaciones de intercambio y en jerarquía cibernética*, en términos tales que el sistema total se muda o por ingreso de información o por variación de energía.

La *cuarta* correlación que señalaremos es que aquellas cuatro fases, correspondiente a cuatro subsistemas, en jerarquía cibernética y en relaciones de intercambio, *se reflexionan o duplican al interior de cada subsistema*.

Ahora bien. Este largo recorrido analítico —que, no se me escapa, es, en todo caso, somero y elemental— nos permite establecer las siguientes premisas conceptuales que habrá que tener presente al tiempo de considerar —esta vez, específicamente, el problema del Sistema Social—:

1. La pregunta hobbesiana que inaugura el análisis de Parsons, sólo puede ser cabalmente planteada y respondida al interior

de un sistema general de la acción y, al cabo, al interior de una teoría acerca de la organización de lo vivo.

2. Lo anterior exige un esquema teórico sistémico de análisis, esto es, consistente y exhaustivo, muestra de lo cual es el somero análisis que preside a estas conclusiones.

3. La consideración del Sistema Social —al que prima facie nos remite el problema del orden social— ha de hacerse, pues, al interior del sistema general de la acción lo que, descontadas algunas precisiones terminológicas y conceptuales que en su momento haremos, nos permite, por lo pronto, sentar la siguiente —y básica— caracterización:

3.1. El Sistema Social es un subsistema del sistema general de la acción, cuyo problema específico es el de la Integración.

3.2. Mas, si, desde el punto de vista del sistema general de la acción, se trata de un subsistema, particular y específicamente considerado es un sistema él mismo y, como tal mantiene relaciones con su ambiente (el resto de los subsistemas) y, a la vez, establece límites, desarrollando, pues, también, por vía de duplicidad las cuatro fases funcionales.

3.3. Esas cuatro fases funcionales que el subsistema social, considerado como sistema, desarrolla, pueden asignarse, respectivamente (siguiendo aquí los desarrollos de Parsons y Smelser en "Economía y Sociedad", tal como los presenta Hamilton 119) al subsistema económico, al subsistema político, al subsistema de 'comunidad societal' y al subsistema de la esfera cultural, siendo los dos primeros de orientación externa (adaptación e Integración) y los dos últimos de orientación interna (consecución de metas y latencia).

3.4. Esos cuatro subsistemas, a su vez, se hallan, cada uno con los restantes, en relaciones de insumo y producto, al través de los "medios de intercambio simbólicamente generalizados", a saber, dinero, poder, influencia y compromisos o lealtades, en términos tales que lo que es producto para cada uno de esos subsistemas, es insumo para los otros tres y viceversa.

Provistos de esos cuatro elementos cabrá, en lo que sigue, y en lo que respecta específicamente al sistema social, encarar los siguientes problemas: a) Sus relaciones con los otros subsistemas ge-

nerales de la acción, esto es, lo que Parsons, en el Sistema Social, denominará *prerrequisitos funcionales*; b) La definición de su unidad de actuación (el '*status-rol*'); c) La *integración* institucional de los elementos de la acción; d) La *pautación-variada* de esa integración institucional; e) La *evolución* de los sistemas sociales (la jerarquía cibernética y la diferenciación funcional).

Al encarar el fenómeno del Sistema Social quizá resulte útil recordar, algo retóricamente, el problema que Parsons pretende resolver. ¿Por virtud de qué se logran entrelazar con alto grado de estabilidad esa pluralidad de planes de vida a los que aludía Hume en su Tratado acerca de la naturaleza humana? ¿Si los hombres son tantos y tan distintos y desean tantas cosas en la vida para las que, con frecuencia, han menester las que otros apetecen, por qué, empero, parecen entrelazarse unos a otros con cierta paciencia y, al cabo, viven juntos? ¿Cómo es posible, pregunta esta vez, Marx, la producción y reproducción de este magnífico objeto que llamamos vida humana?

La consideración parsoniana de este magnífico asunto, no alcanza, claro está, los rasgos de patetismo de un Hobbes, o un Hume, pero, en cambio, alcanza el sencillez y pertinaz rigor de la auscultación científica.

Ante todo —advierte Parsons en su primera gran obra, a saber, la estructura de la acción social— cabe establecer que esa contingencia amenazada por la entropía y el desorden, no lo es, en rigor, de vidas humanas, sino de *acciones*. La pregunta es, pues, ¿cómo se entrelazan las acciones entre sí y se reciprocán de modo estable y duradero? La reflexión queda, de esa suerte, desprovista de connotación metafísica y patética, y, al modo del médico que sustituye la noción de persona por la de cuerpo, evitando así que la conmoción afectiva haga desviar el bisturí de esa precisa incisión que se dispone hacer sobre el órgano, Parsons evita la larga connotación filosófica y metafísica del asunto erigiendo —en mérito a las consideraciones epistemológicas de su realismo analítico— un constructor teórico: la acción.

De ahí en adelante, la reflexión parsoniana se estructura en las sucesivas conceptualizaciones de ese fenómeno hasta arribar, al cabo, a la consideración sistémica del mismo, en conformidad a la

cual el problema del orden es un problema del sistema general de la acción.

a) *El problema de los pre-requisitos funcionales.*

Hemos ya nosotros —traicionando un tanto el ritmo estrictamente cronológico del pensar parsoniano— prestado la debida atención a los aspectos conceptuales de su concepción sistémica. Podemos, por lo mismo, abreviarla en esos sencillos tres enunciados que presidirán el análisis del sistema social:

Primero: El Sistema Social, es uno de los subsistemas del total de cuatro que, en conjunto, se involucran en la acción, siendo su especialización sistémica la de integración.

Segundo: Mas, el subsistema social es sistema él mismo y, de esa suerte, duplica en sí, por vía de apertura y cerrazón sistémica, las cuatro fases funcionales, diferenciándose en su interior, en otros cuatro subsistemas.

Tercero: Esos cuatro subsistemas diferenciados al interior del subsistema social, guardan entre sí relaciones de intercambio al través de medios simbólicamente generalizados.

Como se advierte, si se consideran atentamente estos tres enunciados, el problema del orden posee varios niveles de aparición. El problema de compensación de entropía —que queda bien expuesto en el mito de Sísifo condenado a ver caer cien veces lo que con su esfuerzo cien veces elevó— aparece, en efecto, en cada uno de los cuatro subsistemas de acción e involucra, así, otras cuatro consideraciones teóricas del problema: la organización de lo vivo (que hoy, por ejemplo, es abordado bajo la forma de autopoiesis); la organización de la vida psíquica (considerada por Parsons a propósito de los escritos de metapsicología freudiana); la organización social (*a la que luego nos referiremos y que se traduce en la doble contingencia entre las acciones recíprocas de alter y ego*) y la organización de la realidad última (que da sustento al subsistema cultural y que, por ejemplo en Luhmann, aparece como lo complejo indeterminado —“intangible como un tiro por la espalda”, dice Luhmann— al que es menester, no obstante, cifrar y determinar).

La resolución de esos cuatro problemas del orden aparece en-

trelazada a nivel del Sistema general de la Acción y, de esa suerte, esos cuatro problemas traslucen, inevitablemente, en cada uno de los subsistemas.

Buena muestra de ello —esto es, buena muestra de cómo esos cuatro diversos problemas de resolución entrópica, aparecen, todos juntos, en cada uno de los subsistemas— es la noción de pre-requisitos funcionales por la que ingresaremos al análisis del subsistema social.

Las relaciones interactivas —analizadas en términos de status y roles, como se sabe— tienen lugar, como hemos dicho, en un subsistema. Ahora bien. *Para que este subsistema —que es sistema él mismo— posea fisonomía con respecto a su medio y cierto grado de persistencia, ha de satisfacer ciertos pre-requisitos funcionales, que, como se verá, constituyen relaciones de apoyo con respecto a los otros subsistemas y suponen en éstos cierto grado de resolución entrópica.*

Todo sistema social —expresa Parsons— para constituir un orden persistente, ha de satisfacer dos pre-requisitos funcionales: *primero*, ha de poseer *cierto grado de compatibilidad* con las condiciones de funcionamiento de a) los actores, en cuanto organismos biológicos y en cuanto personalidades y b) la integración relativamente estable de un sistema cultural; *segundo*, ha de poseer cierto grado de apoyo por parte de los otros subsistemas y, así, los actores han de ser capaces *energéticamente* de actuar, deben hallarse *motivados* para actuar conforme al sistema de roles (esto es, gratificados en relación a las expectativas y privados en relación a las desviaciones) y, en fin, no requeridos por pautas culturales incongruentes o por demandas imposibles.

Podemos, por lo pronto, evitar el análisis técnico y pormenorizado de esos elementos, para hacer tres consideraciones generales que, me parece, resultan de la máxima importancia: *primera*: cabe observar, como denantes se dijo, que el problema del orden no es un problema peculiarmente social, toda vez, como queda dicho, para que el asunto entrópico se plantee al interior del subsistema social —al cabo, para que haya sistema— es menester, antes (de ahí la denominación de pre-requisitos) que exista cierto grado de resolución entrópica por parte de los otros subsistemas; *segundo*,

que sobre la base de ese cierto grado de resolución entrópica por parte de los otros subsistemas, surge, recién, el problema del orden social, cuyas peculiaridades vendrán dadas por el modo específico en que cada subsistema social asuma o articule el producto de los otros subsistemas; *tercero*, el concepto de 'orden' en Parsons aparece como una pura cualidad relacional cuya resolución sistémica ha de apreciarse en un continuo que va desde el óptimo sistémico que se examinó en la anterior sesión a propósito de las fases funcionales y las variables pautas, hasta la frustración sistémica, o sea, la anomía.

Hechas esas tres observaciones —y teniéndolas, en lo posible, presentes— podemos, ahora, abordar la consideración más pormenorizada de esos prerrequisitos y, a su través, del 'orden social' (expresión que, en lo que sigue, alude al problema del orden en el interior del subsistema social).

b) *El status - rol.*

Si bien, como va dicho, la unidad básica del pensar parsoniano es la de la acción que, en su discurso, y a fines sistémicos, es, más tarde, abordada en un diverso grado de consideración teórica como necesidad-disposición, para los propósitos del análisis macrocópico del Sistema Social, Parsons utiliza una unidad conceptual posicional y procesal a la vez, el *status-rol* en el que, de más está decirlo, traslucen los dos anteriores conceptos. "Status-rol" es, pues, la unidad mínima de actuación que, en lo que al sistema social respecta, cabe aquí considerar.

El concepto de 'status', como se sabe, alude a la posición relativa del actor; en tanto el concepto de 'rol' alude al actor en su relación con otros actores. El guión que une a ambos conceptos enfatiza la mutua dependencia de los fenómenos, toda vez que, como es claro, un rol se desempeña desde el status y éste, por su parte, se endereza a un rol, conformando ambos, al cabo, una especie de campo de fuerza que Calderón, seguramente, habría llamado el gran teatro del mundo. Así como en Oteló es indiscernible el personaje de su celosa e hiperestésica conducta, así, también, se imbrican en el actor, aunque de ordinario con manifestaciones más pacíficas y me-

nos perturbadoras, el status y el rol. A ese histriónico matiz que el concepto muestra, ha de agregarse, todavía, otro: en cuanto '*status*' el actor aparece como objeto a cuyo respecto otros actores guardan relaciones cognitivas y catécticas (que pueden ser codificadas bajo la conceptualización de las variables pautas) y en cuanto '*rol*' el actor aparece guardando activamente relaciones catécticas y cognitivas con otros actores considerados también, claro está, bajo la forma de status. Esta útil terminología, empero, no ha de hacer olvidar —advierete Parsons— que el hombre en cuestión permanece como realidad irreductible. Al cabo —como al efecto expresa sensatamente Dahrendorf— el físico disfruta del asado aun cuando desde su disciplina el trozo de carne que se dispone a engullir no sea más que una 'colmena de átomos en suspensión'.

En la medida que el concepto de 'status-rol' alude al entrelazamiento de alter y ego bajo la forma de consideraciones mutuas catécticas y cognitivas, él puede ser, claro está, codificado, como de antes se advirtió, al través de las dicotomías —cuatro en total— que conforman las variables pautas.

Conviene que, en esta parte, nos detengamos a considerar más de cerca la relación entre los actores, recordando para estos efectos, que llevamos averiguadas dos cosas: primera, la consideración sistémico-general, y en esa medida, cuádruple, del problema del orden; segunda, el concepto de status-rol, desde el que cabe considerar al orden social enderezado hacia el problema sistémico más general de la integración.

Lo que caracteriza a la relación entre el alter y el ego, es la contingencia. El ego, en efecto, no sólo tiene que contar con el alter, como cuenta con la piedra, ya para esquivarla, ya para arrojarla tras el pájaro fugitivo, sino que tiene que contar con la recíproca acción del alter sobre él, debe contar, pues, con su reacción y viceversa. En un sentido estricto y riguroso, por la tanto, ego y alter son mutua y recíprocamente peligrosos, en el entendido que lo peligroso no es lo resueltamente malo y adverso, ni, tampoco, claro está, lo resueltamente benéfico y feliz, sino lo contingente, en la medida que, en el peligro, ambas opuestas posibilidades son igualmente realizables.

c. *La institucionalización del orden.*

En la reducción de esa contingencia, de esa esencial peligrosidad de la interacción social, radica, a fin de cuentas, el problema del orden al interior del subsistema social. La medida de esa reducción —que en lo que a su contenido sustantivo respecta admite un amplio margen de variabilidad empírica— es, pudiéramos decir al modo de un axioma, la medida de la institucionalización del orden y, al cabo, la medida de la resolución funcional del problema integrativo. *Esa reducción será posible si —como lo anunciáramos— es posible verificar en un conjunto de relaciones posibles, cierta orientación cognitiva y catéctica común, cierto aseguramiento de las expectativas mutuas de alter y ego lo que, en términos de temporalidad, supone cierta presentificación del futuro y, lo que no es más que expresión diversa de lo mismo, cierta futurización del presente.*

¿Cuáles son los fenómenos que tienden a reducir la contingencia al través de un proceso, claro está, nunca acabado de compensación de entropía?

Esos procesos son archisabidos como para que nos detengamos a considerarlos pormenorizadamente aquí, lo que no obsta, claro está, a que efectuemos una consideración sistémica de los mismos.

El problema del orden, como denantes dijimos, es un problema de cuádruple presentación lo que, como se vio, se acusaba en el esquema parsoniano en la consideración conceptual de los prerrequisitos funcionales. En la medida que esa cuádruple presentación del problema remata, toda ella, en la reducción de contingencia a nivel del subsistema social, ésta ha de incorporar en sí la resolución entrópica del resto de los subsistemas. Así, la *socialización* incorpora la determinación de la realidad última (subsistema cultural) al subsistema de la personalidad y la *institucionalización*, por su parte, integra a ésta (a la personalidad) a ciertas pautas interactivas sobre la base del status-rol y ambas en conjunto, por vía de control cibernético, encauzan la energía del subsistema orgánico, toda vez que, para Parsons, socialización e institucionalización operan no sólo al nivel del ego freudiano, sino que alcanzan incluso, al id, quedando

así, desmedrado el principio del placer y, dentro de ciertos límites, sofocado el “malestar en la cultura”.

De ese modo —y esto interesa enfatizarlo especialmente— el subsistema social satisface una doble función: 1. *Integra los subsistemas de acción* (orgánico, personalidad y cultural por vía de socialización e institucionalización), cooperando, así, a un problema de carácter sistémico general, a saber, el orden de los subsistemas de acción; 2. *Integra las acciones reciprocantes del alter y ego* sobre la base de la anterior reduciendo su complejidad posible e indeterminada (el problema de Hume), a límites de menor contingencia si bien nunca a un nivel de necesidad pues, si así fuera, como se comprende, no habría, al cabo, sistema.

Ahora bien. La reducción de contingencia en el segundo nivel que se anotó, opera a un doble nivel. Como se recordará, la evaluación del ego frente a su objeto (recíprocamente o no) puede ser cognitiva o catéctica, pareja ésta que permitía, como vimos en la anterior sesión, agrupar dicotómicamente a las variables-pautas. Es justamente esa misma oposición la que marca —en el Capítulo 3 del Sistema Social— los dos tipos posibles de reducción de contingencia que, respecto al subsistema social, Parsons considerará.

Cogiendo las variables-pautas, desarrolla Parsons dos tipos posibles y básicos de la orientación de la acción: primero, el instrumental; segundo, el expresivo. Examinémoslos brevemente.

La interacción instrumental —la primera que, aquí, sucintamente consideraremos— encuentra su modelo más simple en el caso clásico del intercambio económico y es tematizado por Parsons —sobre el supuesto de la contingencia— echando mano de las averiguaciones, ya típicas, acerca de la división del trabajo.

En el intercambio, fines y medios de alter y ego se entrelazan. Lo que es fin para el alter lo es para el ego y viceversa. Ese tipo de relación puede ser ad-hoc, esto es, esporádica o estable y sistémica. En este último caso, establece Parsons, el ego puede especializarse en la producción de una meta para una clase de alter, satisfaciendo, así, la suya. En términos simples, eso supone un sistema relacional de ‘salidas’ o disposición de productos y ‘entradas’ o ingreso de ‘remuneraciones’ que sean fungibles entre alter y ego, esto es, que lo que sale para el alter sea a cambio de lo que el ego

recibe de ese alter. Es el caso del 'do ut des'. Más, en un proceso de complejización, puede ocurrir, advierte Parsons, que quienes "reciben los productos del ego puestos a su disposición pueden ser totalmente distintos de los que operan como fuentes de remuneración, lo que supondrá un medio simbólico de intercambio sistémico cuyo caso más típico es el dinero (que permite intercambiar información y energía). Como veremos, el dinero será el paradigma de los 'medios de intercambio simbólicamente generalizados' y un 'evolucionario universal'.

Ese análisis, introduce algunas precisiones al esquema parsoniano del orden social.

a) El de la regulación de los términos del intercambio (de energía e información, se entiende; b) el de las posesiones a intercambiar (adscripción e institucionalización de derechos); c) el de la posesión de los bienes que producen bienes; d) el de la cooperación, toda vez que la división del trabajo no es sólo intercambio sino, también, producción. Existe, pues, un "complejo instrumental" del orden cuyo análisis y tipificación sociológica ha de hacerse con auxilio de las variables pautas y su relación con el óptimo sistémico (definido por la agrupación de las variables pautas con las fases funcionales).

Junto a ese complejo instrumental, existe uno expresivo:

El caso más directamente relevante de un complejo expresivo que aquí cabe considerar, es aquel en que "el alter es un objeto catéctico y esta significación catéctica es el foco primario de la orientación motivacional".

Aquí —expresa Parsons— tal como ocurría en el caso del complejo instrumental, el ego tiene un primer problema de *disponibilidad*, a saber, asegurarse la 'aceptación' del alter respecto de su orientación, o sea, asegurar la 'receptividad del alter' a la orientación del ego. En segundo lugar, cabe establecer que la gratificación del ego en su relación con el alter, puede requerir no una pura aceptación pasiva de este último, sino una 'respuesta gratificante' que es análoga a la remuneración en el ámbito instrumental (vgr., amar y ser amado). En tercer lugar, cabe establecer que la relación expresiva requiere, también, del manejo instrumental de la espacio-temporalidad y, en cuarto lugar, por fin, ha de señalarse que, lo ex-

presivo presenta, todavía, una cuarta homología con lo instrumental, a saber, la cooperación mutua para la integración cognitivo-catéctica del alter y ego. Esa cooperación institucionalizada recibe el nombre de 'solidaridad' y se establece por la rutinización institucional y valórica de la adhesión y la lealtad. Esa cooperación, empero, no requiere ser simétrica en los casos de relación catéctica-cognitiva del individuo con el grupo (S.S. 94).

Ese par de complejos de problemas referidos al orden —ha de advertirse— guardan simetría sistémica (apertura y cerrazón sistémica) y se resuelven por el grado de resolución entrópica que presenten el resto de los subsistemas y que son articulados por el subsistema social al través de la socialización y la institucionalización, fenómenos estos últimos que, a su turno, pueden ser conceptualizados por su confrontación con el óptimo sistémico definido, a su vez, por la relación que guardan entre sí las variables-pautas y las cuatro diversas fases funcionales, cuestión que, como se sabe, Parsons abordará en el Capítulo IV de su Sistema Social el que, claro está, en mérito el tiempo y la orientación temática de la presente exposición, no nos detendremos a considerar aquí.

Ahora bien. Es hora ya de que, prontos a ingresar a la última parte de esta ya larga exposición, retengamos, de lo dicho, un par de ideas centrales que nos permitirán enlazar lo denantes expuesto con lo que a continuación vendrá.

El problema del orden en Parsons —hemos dicho— posee, a lo menos, tres niveles de aparición: En el sentido más general posible, hay un problema de orden sistémico en el entrelazamiento que han de guardar entre sí los cuatro subsistemas del sistema general de la acción, el que, como hemos visto, es resuelto por el subsistema social en la medida que su fase funcional es, justamente, *la integración*. Ese primer nivel de aparición del orden —referido al problema del orden sistémico en su conjunto— ingresa al subsistema social bajo la forma conceptual de prerrequisitos funcionales y es resuelto por la socialización y la institucionalización y por el control cibernético de la energía orgánica, como va dicho. A su vez, existe un segundo nivel de aparición del orden, ahora a nivel del subsistema social, en la relación contingente de alter y ego que se ve resuelto por vía de la reducción de contingencia. Finalmen-

te, existe, todavía, un tercer nivel de aparición del problema del orden en los complejos instrumental y expresivos, el que, como se vio, puede ser evaluado por el óptimo sistémico de la integración de fases funcionales y variables pautas.

Pues bien. Todo ese proceso de entropía negativa —que por compensación sucesiva evita la tendencia al máximo desorden— es, como se anunció hacia fines de la anterior sesión, sistémico y, en esa medida, opera por diferenciación sucesiva y por sucesiva reducción de complejidad. El análisis de este asunto —que, con todo, emprenderemos en sus rasgos más básicos y elementales— nos conducirá al examen de la evolución social y, al cabo, a la peculiar característica que, según Parsons, presenta la condición humana.

El orden —tal como él es concebido por Parsons— no consiste en una disposición de elementos quiescentes, fijos, férreamente entrelazados, al cabo, yuxtapuestos. Una concepción tal, sólo puede predicarse de sistemas cerrados —como una composición cristálica por ejemplo— en los que, a no dudarlo, existe progresiva descomposición, o sea, una tendencia ineluctable al máximo desorden que se configura por la huida pausada y silenciosa de energía. Tampoco, por la inversa, el orden equivale a una disposición relacional de elementos autárquicos en los que, en buenas cuentas ocurra el extremo opuesto a la situación entrópica, a saber, la conservación total de la energía. Situación tal que no es sistémica, es ambiental o mundana, en un sentido fenomenológico.

¿Cuál es, pues, el carácter del orden sistémico en el pensar parsoniano?

Se trata, para decirlo de un modo no técnico, de un orden sisífico. Como el Sísifo del cuento, condenado a elevar sucesivamente aquello que sucesivamente se le derrumba, los sistemas de acción se hallan al interior de un mundo o ambiente que contiene una complejidad indeterminada y respecto a la cual los sistemas deben perfilarse en un continuo hacer y rehacer de sus fronteras. Y esto, en dos sentidos: primero, en el sentido que las posibilidades de acción, pautadas por el sistema, aparecen ilimitadas en el ambiente, de suerte tal que el sistema se ve permanentemente amenazado por su horizonte, al modo en que la vista detenida en esa rosa —o en esa flor de león, como diría Levy Strauss— es permanentemente des-

viada por los cactus que, tras la rosa, permiten configurarla perceptivamente y, al mismo tiempo, amenazan la percepción. En términos más técnicos, lo codificado en el subsistema cultural, se ve amenazado por las infinitas posibilidades que posee la realidad última. Segunda, en el sentido, esta vez, que al ser los sistemas de acción sistemas abiertos, poseen intercambios permanentes de energía con su ambiente, de manera tal que subsisten si y sólo si los términos de ese intercambio le resultan, al cabo, favorables. Todo eso, claro está, configura, al final, un orden *fungible y temporal*. ¿Qué significa esto?

El orden sistémico es *fungible*, decimos, porque se estructura sobre la base de producir una pura estructura relacional al margen de los elementos que la componen. Al modo en que un sistema de lógica formal o uno matemático, piensa los términos o números con prescindencia del contenido de sus enunciados o de las cosas que se enumeran, no importando, al cabo, para su corrección, que se trate de peras, manzanas, sirenas o entes de raigambre metafísica, así también el orden sistémico se constituye relacionalmente con prescindencia de cuáles sean los elementos que en su interior actúan los que, claro está, son permanentemente sustituidos; de ahí, como se comprende, que la unidad de actuación sea el status-rol. Al cabo el drama shakesperiano subsiste al margen de que sea Lawrence Oliver o Richard Burton el que represente al celoso de Otelo.

El orden sistémico es *temporal* —agregamos— porque el intercambio con el ambiente y la configuración de sus límites, no acaece al modo instantáneo de una fotografía —que fija allí, sobre el papel, el afecto del padre que abraza a sus hijos, sin desfigurarse, más tarde, cuando ese afecto muere— sino, más bien al modo temeroso y sucesivo de la trama cinematográfica, donde el pavor inicial prefigura el abrazo del final feliz o viceversa. Cuestión que, al margen de figuras, es expuesto rigurosamente por Parsons al advertir que el famoso Agil es fásico, es decir, temporal, siendo por lo mismo, imposible la coordinación óptima y coetánea de los cuatro imperativos funcionales. La resolución entrópica de esas cuatro fases, se parece así, a esos mosaicos incompletos, donde sólo una de las losas a la vez, puede ocupar el solitario lugar, el que, empero, es configurado por la participación de las restantes.

Todo lo anterior —no se me escapa, liviana y retóricamente expuesto— es lo que lleva a Parsons a configurar un paradigma evolutivo, cuyos conceptos básicos consideraremos brevemente aquí.

d. *El paradigma evolutivo.*

El primero, es el de *diferenciación funcional* y, el segundo, el de *jerarquía cibernética*.

El ambiente en que los sistemas se encuentran, hemos dicho, posee un alto grado de complejidad, el que, sólo puede ser reducido, si los sistemas, conforme al principio de duplicidad, aumentan, también, su grado de complejidad, alcanzando así, un más alto grado de correlaciones con la complejidad ambiental. “La complejidad creciente de los sistemas —expresa Parsons en ‘La Sociedad. Perspectivas evolutivas y comparativas’— implica el desarrollo de subsistemas especializados en relación a funciones más específicas en la operación del sistema como un todo, y de mecanismos de integración que interrelacionan los subsistemas funcionalmente diferenciados” (44).

El desarrollo de esos subsistemas funcionalmente diferenciados, y el grado de ese desarrollo, es directamente proporcional al grado evolutivo de un sistema social. Así, vgr., la sociedad moderna posee un alto grado de diferenciación funcional —que lleva a denominarla sociedad organizacional— que requiere, al mismo tiempo, de un incremento en sus relaciones de intercambio, sea al través de “medios simbólicamente generalizados” o, y esto a un nivel puramente organizacional, sea al través de lo que Rodríguez denomina ‘mantos protectores’. La especialización y diferenciación funcional produce, a su turno, un crecimiento adaptativo y un mejor desenvolvimiento del problema sistémico en cuestión (tal ocurre, vgr., con el amor en la sociedad moderna, la familia nuclear, y la —para usar un giro de Luhmann— ‘paradoja de la división del trabajo’).

Buena muestra de esa diferenciación funcional y del consiguiente aumento de las relaciones de intercambio, es el análisis que Parsons y Smelser emprender en “Economía y Sociedad”, de la diferenciación funcional del subsistema social, el que, como se sabe, duplica en sí los cuatro subsistemas instaurando, al través de los ‘medios simbólicamente generalizados’ relaciones de intercambio entre los cuatro y así sucesivamente.

En suma, la diferenciación funcional permite una mayor absorción de complejidad y, por esa vía, una reducción de la contingencia y una reconstitución del orden. Mi visión de la rosa resulta más amenazada por el horizonte, que mi visión del horizonte mismo. Al aumentar mi correlación entre sistema y ambiente, se reduce, pues, la contingencia (p. 42, S.E.C.P.).

Más, y esta es la segunda idea que interesa aquí destacar, en esa sucesiva diferenciación funcional que se dijo, existe una jerarquía cibernética, en conformidad a la cual los sistemas evolucionan y se diferencian sea por ingreso de energía, sea por alteración de información, aunque, claro está, Parsons acentúa por sobre todo esto último (S.P.E.C., 167), esto es, el acceso o alteración de información, cuya supremacía se muestra por modo preeminente, a su juicio, en las llamadas ‘sociedades semillero’, cuya influencia por vía informativa resultó extremadamente autónoma, al punto de difundirse con prescindencia del sistema en el que se originaron y aun, como el caso de Grecia, con absoluta pérdida de su capacidad adaptativa. Al cabo, como lo mostrará Parsons al examinar la teoría de la acción y la condición humana, la situación frente a la realidad última —que define el grado de complejidad socialmente manejable— es, al cabo, la que tiene la palabra.

Así, pues, y recapitulando una vez más, podemos representarnos en el siguiente y sencillo enunciado el problema del orden: el problema del orden *equivale a la disminución de contingencia y al aumento de complejidad, al través de la diferenciación funcional instaurada de modo fungible y relacional*.

El análisis de ese sencillo enunciado, nos permitirá, ahora, hacia el final de esta excesivamente larga exposición, considerar algunas ideas acerca de la modernidad:

La sociedad moderna —o el modo moderno de constituir órdenes sociales, si se prefiere— aparece, según creo, detalles más o menos, caracterizada en Parsons por dos rasgos fundamentales, a saber, una *alta generalidad y generalización de valores*.

El asunto es, en verdad, sencillo y bastarán unas cuantas explicaciones para traerlo a luz.

La diferenciación funcional equivale a las sucesivas escisiones y duplicaciones reflexivas que se operan al interior del sistema para,

de esa suerte, absorber mejor la complejidad del medio y hacerle el quite, así, a la entropía.

Mas, en la justa medida en que la diferenciación se acrecienta, se acrecienta, correspondientemente también, la complejidad del sistema surgiendo, de esa manera, nuevos problemas de integración.

Así, vgr. —y para coger un ejemplo del propio Parsons— el hogar en las sociedades campesinas es, a un tiempo, unidad de residencia y afectividad y unidad de producción, empero, al escindirse la unidad de producción y la unidad afectiva y residencial, ya no basta el antiguo patrón normativo de raigambre familiar para mantener integradas, y sistémicamente útiles, a ambas unidades. Ha surgido, pues, a resultas de la diferenciación, un problema, ahora, integrativo.

La resolución de ese problema integrativo, a su turno, opera una creciente generalización y generalidad de los valores. Expliquemos esto:

La generalización de los valores, alude a un puro problema cuantitativo. El patrón normativo o de latencia, en efecto, requiere extenderse a más unidades que las primitivamente consideradas. Mas esa generalización, sólo puede operarse merced a un cambio, ahora, cualitativo, a saber, la creciente generalidad del contenido de los patrones normativos. Parsons aplica aquí —sin mencionarlo por modo explícito— la ley del género sumo según la cual la intensidad es función inversa de la extensión. O, si se prefiere una tercera expresión de lo mismo, el principio según el cual una unidad abarca más casos a trueque de poseer menos contenido. En palabras, ahora, del propio Parsons: "...cuando la red de situaciones socialmente estructuradas se hace más compleja, el mismo patrón de valores deberá establecerse a un nivel de generalidad más elevado..." (S.S.M. 40).

Así, la sociedad moderna al aumentar crecientemente su diferenciación funcional —acicatada por un triple fenómeno revolucionario, el industrial, el político y el educacional— ha debido, paralelamente con ello, aumentar la generalidad de sus patrones normativos. La legitimidad, en lo moderno, va quedando así, progresivamente, desprovista de contenido sustantivo pues, como es obvio por lo que se dijo, sólo puede generalizarse merced a formalizarse. De

ahí que lo moderno presente pautas de legitimación puramente procedimentales, vgr., la democracia, el mercado (a este respecto es interesante la evolución del concepto de 'justo precio' mencionada por Weber en *Economía y Sociedad*), la ejecución en vez de la adscripción, conceptos y elementos todos esos, como se advierte, señalados por Parsons bajo la denominación de Evolucionarios Universales.

Lo que ácaece en la modernidad y en las sociedades post-industriales, en suma, permítaseme aquí una breve digresión, es lo que Luhmann, con acierto a mi juicio, ha llamado "performatividad" esto es, la *legitimación por actuación* o, para decirlo en otros términos, la legitimidad y la validez de las actuaciones por vía puramente procedimental, no existiendo ya un referente supratemporal de lo legítimo y lo valioso. Un acto, pues, —al extremo de la modernidad ¿o de la post modernidad?— no llega a ser válido y legítimo por su contenido (por el contrario, si algo muestra la modernidad en su extremo, es la admisión de cualquier contenido) sino por el modo de su ejecución.

Excúsenme, por último, que de las muchas cosas que he debido dejar en el tintero, rescate aquí dos con cuya breve mención concluiré. Una pertenece a la teoría sociológica; otra a la filosofía.

La primera alude a Niklas Luhmann. Él, como se sabe, somete a crítica y a su juicio supera, el pensar estructuralmente funcional de Parsons. Cogiendo ciertos supuestos de la fenomenología y la idea de "mundo" husserliana, estructura un concepto de sentido distinto al de raíz hermenéutica que es propio de la tradición weberiana de la que participa Parsons, para erigir, en cambio, un concepto de sentido sistémico, según el cual el sentido es una determinada estrategia de selectividad procedimental en condiciones de alta complejidad, concepto éste que, como se ve, resulta más inclusivo que el anterior y más capaz de aprehender la legitimidad por performatividad a que denantes hacíamos mención.

La segunda idea que aquí quiero destacar es una de Nietzsche y se refiere al nihilismo que él ausculta en el pensar y en el ser de Occidente, nihilismo que encuentra su expresión más acusada, según creo, en la legitimidad por actuación a que recién se aludió. Nietzsche anuncia esa situación de Occidente, poniendo en boca

de un desquiciado el anuncio de un acontecimiento tremendo: el fenecimiento de Dios. "Dios ha muerto", expresa el frenético, lo que significa —en palabras de Heidegger— que la fuerza constrictiva del mundo suprasensible ha quedado exánime. No hay ya, pues, un referente supratemporal de todo lo que existe. "¿Qué son estas iglesias todavía —expresa el loco por cuya boca habla Nietzsche— sino tumbas y monumentos fúnebres de Dios?".

HOMENAJE A NORBERTO BOBBIO *

* Con motivo de cumplir 80 años en 1989, Norberto Bobbio recibió el homenaje de la Università Degli Studi Di Torino. Se incluye a continuación la versión castellana, preparada por el Profesor de la Universidad de Valparaíso, Aldo Topasio Ferretti, de los saludos y discursos pronunciados con ocasión de ese homenaje. La versión italiana de éstos fue publicada en "Notiziario", Università Degli Studi Di Torino, Anno Sesto, Numero 6, noviembre de 1989.