

Articulación, integración, mediación

El sentido como categoría clave en la teoría social contemporánea

por Alejandro Pelfini

Universidad Nacional de General Sarmiento

Las condiciones particulares de complejización y diferenciación de la sociedad contemporánea y de la cultura de fin de siglo producen una inédita transformación y cuestionamiento de los vínculos de significado que otorgan identidad. La condición cultural mundializada que se configura como el legítimo patrón civilizatorio que atraviesa las sociedades y las culturas en diversas graduaciones interfiere en la coherencia de los horizontes valorativos particulares. Fenómenos tales como la crisis de los grandes relatos, el agotamiento del proyecto ilustrado, la globalización de la economía capitalista y de la democracia occidental dan cuenta de la diversificación de las relaciones sociales y de una *creciente indeterminación de lo social*. Las relaciones que los agentes construyen y proyectan sobre su medio en sus intentos de autoorientarse se complejizan crecientemente, ampliándose el espectro de elecciones valorativas posibles y aumentando así la cantidad y variedad de las circunstancias de riesgo, con la consiguiente fragmentación y perturbación de los contextos relativamente estables de la tradición cultural en una magnitud inusitada.

Además se están produciendo una serie de transformaciones estructurales en la realidad socio-económica tanto en una dimensión global como en la local-nacional: formas emergentes de exclusión, precarización de las relaciones laborales, crisis de representación, nueva lógica de conformación de actores colectivos y modificación de las relaciones de fuerza entre la política y la economía, entre las más importantes.

Esta confluencia de procesos -algunos más abstractos y otros más objetivos y situados- impacta en los horizontes valorativos de un modo que desde el análisis cultural se conceptualiza como una transformación en la magnitud del sentido, es decir, como una *resignificación de los criterios que sirven para justificar y legitimar los fines que orientan la acción; es decir, el para qué se actúa de determinado modo y no de otro*. El sentido se encuentra entonces en particular entredicho en la actual condición de Modernidad tardía tanto en términos políticos, a

partir de una crisis para generar proyectos colectivos aglutinantes; sociales, en un contexto de inseguridad y riesgo debido a la precariedad de todos los vínculos y posiciones; y culturales, en un clima de incertidumbre y autorreferencialidad. El desarrollo de la reflexividad moderna va erosionando paulatinamente los "mapas cognitivos", los códigos interpretativos produciendo un vacío e inestabilidad en los criterios de juicio y valoración, generando a los sujetos inéditos problemas en la construcción de la identidad y la seguridad ontológica. Si en el orden tradicional el sentido se puede decir que es recibido por el agente, es decir, que la justificación de su actividad está dada y garantizada como válida por una esfera "superior", con la modernización social el sentido debe ser reflexivamente constituido por cada agente, en la medida en que se considera cada vez más como protagonista de su propia trayectoria vital más que como simple intérprete de un relato ya escrito. Así, las ideas y creencias van tornándose un asunto de estricta responsabilidad individual, guiada por los criterios contingentes y flexibles de un "cuentapropismo religioso y valorativo." Esta especie de politeísmo moral y de saturación de información y de mensajes contrapuestos acrecienta los problemas de integración social -que se suman a los ya provocados por las transformaciones estructurales- generando prácticas sociales de carácter cada vez más fragmentario y cargadas de incertidumbre.

A esta situación se le agrega una manifiesta perplejidad que atraviesa al mundo intelectual frente a fenómenos de esta naturaleza. De este modo, estos problemas de integración social que debilitan la naturaleza del lazo social no interpelan de un modo original sólo a los agentes en sus prácticas cotidianas, sino que también a los intelectuales.¹ Por lo cual el estado actual del conocimiento respecto de este problema sigue siendo precario, incipiente y confuso, a pesar de la variedad de análisis que se han desarrollado.²

¹ "La evolución de las cosas sociales está obligando a una revisión y renovación de los esquemas mentales y discursivos usados para interpretar lo social." Tenti Fanfani, E.: "Cuestiones de exclusión social y política", en Minujín, A (Ed.): *Desigualdad y exclusión*, Bs.As., UNICEF/Losada, 1994.

² Los más frecuentes se orientan a la acumulación descriptiva de observaciones y fenómenos que servirían de apoyo a las sucesivas categorías conceptuales más que hacia la búsqueda de procesos y causas principales de las transformaciones sociales concretas generadoras de perturbaciones culturales. Resulta ya clásico referirse a estos problemas en términos de espectáculo, simulacro, fin de lo social, narcisismo, individualismo atomista, etc. Al respecto

Consideramos que el *origen de estas divergencias y de la perplejidad analítica reside en la incapacidad para distinguir las dimensiones fundamentales que integran este concepto*. Las prácticas sociales se caracterizan por tener un sentido generado sobre la base de un marco que es a la vez expresivo (representa, significa, dice, manifiesta, etc.) y valorativo/normativo (se sitúa en y respecto de un orden social): un marco pleno de contenido simbólico y legitimación;³ dimensiones que tienden a ser confundidas o a ser encaradas unilateralmente.

Los análisis que abordan fundamentalmente las problemáticas de fin de siglo privilegian el contenido expresivo, representativo o significativo, y también el de la motivación subjetiva, abordando al sentido desde las relaciones de comunicación que hacen posible la ubicación significativa de la acción y, por ello, su interpretación; el sentido nace así como una función mediadora entre significado y significante. Para esta concepción la cultura de fin de siglo se presenta como una multiplicación de sentidos debido a la proliferación de mensajes y signos que circulan en la vida cotidiana y en la escena mediática y en la explosión de la palabra y de la expresión de la interioridad y las diferencias. En cambio, *si nos centramos en el contenido valorativo/normativo nos encontraremos con un panorama muy distinto, signado por la escasez de sentido y por su transformación radical*, que permite abordar la resignificación de las orientaciones normativas en un plano colectivo, rescatando y descubriendo los componentes éticos que subyacen en la cultura de fin de siglo y en las orientaciones valorativas que se van gestando, así como generar las discriminaciones cualitativas adecuadas para determinar el grado y carácter que puede asumir una crisis de sentido, entendida como escasez generalizada de fundamentos y fines organizadores de las prácticas sociales.⁴

ver nuestro trabajo "Transformaciones sociales y perturbación cultural en la alta modernidad", en Margulis, M. y Urresti, M.: *La cultura en la Argentina de fin de siglo*, Bs.As., Oficina de Publicaciones del CBC, 1997.

³ García Selgas, F.: "Análisis del sentido de la acción: el trasfondo de la intencionalidad", en Delgado, J. y Gutiérrez, J. (Eds.): *Métodos y técnicas de investigación en ciencias sociales*, Madrid, Síntesis, 1994.

⁴ "Cuando hablo de la pérdida de sentido en el mundo, no quiero decir que no le conferimos significaciones al mundo. Por pérdida de sentido entiendo la pérdida de una puesta en escena simbólica de nuestro devenir construida en torno a la noción de fundamento, de unidad y de finalidad". "La crisis mundial

Resulta imprescindible entonces desarrollar una renovación conceptual destinada a la construcción de marcos de referencia adecuados para la comprensión de los nuevos procesos que caracterizan a la actual condición social y cultural. Es éste el desafío que pretendemos enfrentar, retomando la génesis del concepto sentido, pasando por sus diferentes acepciones y replanteándolo en una dimensión que supere la constante referencia al mismo como concepto de moda con el que se pretende explicar cualquier fenómeno cultural contemporáneo, pero que nunca es explicado en sí mismo. *Nuestro interés reside en revisar estos enfoques con el objeto de indagar en los motivos de esta confusión conceptual, así como de iniciar el camino de una construcción del término más profunda y fructífera*, tarea que la encararemos de la siguiente manera:

a) Daremos cuenta de las concepciones que se centran en el sentido como una *motivación que todo agente otorga a su acción*, lo cual justificaría su comportamiento al menos subjetivamente. La clave recae siempre en la perspectiva del actor individual de quien se pretenden comprender sus atribuciones significativas. En este artículo nos centraremos en la sociología fenomenológica y en un repaso de la aproximación de M. Weber, aunque podría incluirse también la etnometodología de H. Garfinkel y la teoría de la elección racional.

b) Indagaremos también en las perspectivas que privilegian el carácter expresivo abordando al sentido desde las *relaciones de comunicación* que lo ubican como una función que asigna a conceptos, signos y prácticas una determinada significación en un contexto particular de uso; el sentido vendría a posibilitar la inteligibilidad de las mismas; el sentido como propiedad de la cultura. De ahí que la denominemos como perspectiva semántica del sentido en la que podemos integrar a autores como E. Verón y P. Bourdieu y hasta el mismo N. Luhmann.

c) Por último profundizaremos en los análisis que privilegian el carácter moral del sentido en tanto *orientación hacia un fin que se considera bueno y válido* de acuerdo a los parámetros de legitimidad que sustentan a una comunidad determinada, donde se vincula así estrechamente con lo ético-político. Este interés forma parte tanto de las concepciones que continúan pensando este problema desde la esfera de la eticidad (J. Habermas) como de tradición hermenéutica rescatada por los recientes abordajes de la ética y del pensamiento socio-político del

del sentido", Entrevista a Zaki Laïdi, en *Criterio* Nro. 2169 (Febrero 1996).

comunitarismo, destacando la función integradora del sentido, que brinda validez a los bienes morales y justificación a las acciones a partir de la puesta en escena de una noción de finalidad compartida colectivamente. El sentido se constituye en una propiedad del orden social otorgante de legitimidad y validez y que se actualiza en prácticas sociales específicas. Nos centraremos en la figura de C. Taylor apoyada en algunos puntos claves por R. Koselleck y Z. Laïdi, este último autor menos conocido, pero con pertinentes y clarificadores puntos de vista sobre el problema del sentido en el mundo contemporáneo. Aunque también será Luhmann el que nos ofrecerá algunos aspectos rescatables para sistematizar y volver más sólidos varios de estos planteos.

*Estas acepciones resultan confundidas e intercambiadas permanentemente, sin tener en cuenta que designan cuestiones divergentes y que pertenecen a tradiciones opuestas.*⁵ La perspectiva semántica del sentido destaca componentes que son inherentes a toda acción social, ya que ésta no puede darse sin un contexto, sin un proceso de definición de la situación. Consideramos también que el predominio de esta orientación es el que origina la orfandad teórica en que se encuentra la teoría social para comprender las principales perturbaciones que afectan a la sociedad contemporánea: analizar las relaciones sociales en términos de relaciones de comunicación impide la distancia crítica que permitiría evaluar la escasez o las demandas de sentido reales y sustantivas, es decir éticas, para circunscribirse, en cambio, a la descripción del modo en que los actores individuales definen la situación y construyen la intencionalidad. Cualquier práctica social estaría así preñada de sentido o formaría parte de un proceso de producción de sentido de carácter global, de semiosis social generalizada. De lo que se trata entonces es de establecer una *aproximación conceptual que permita evaluar los modos de constitución de una dotación real de sentido en la medida en*

⁵ Por ejemplo el caso del excelente ensayo de B. Sarlo: *Escenas de la vida posmoderna*, Bs.As., Ariel, 1994, en cuya introducción puede leerse: "En un mundo donde casi todos coinciden en diagnosticar una escasez de sentidos, irónicamente, ese diagnóstico no considera al arte en lo que es: una práctica que se define en la producción de sentidos y en la intensidad formal y moral" (pág. 9). Aquí se manifiesta la utilización ambigua del mismo concepto: primero la dimensión ético-valorativa de la escasez de sentido(s) (bienes y normas compartidos), y luego la dimensión simbólica de la producción de sentidos (significaciones, representaciones) en el arte.

que contenga normas y valores colectivamente producidos⁶ que hagan de esa acción una instancia de crecimiento, de emancipación y de transformación gracias a la búsqueda de fines y objetivos considerados como buenos y válidos, distinguiéndola así también de prácticas que aparecen privadas de sentido o que lo poseen en menor magnitud. En esta dirección, creemos que es la recuperación y profundización de la acepción ético-política, la que resulta más fecunda y más adecuada para la comprensión de los problemas típicos a la sociedad contemporánea, y que no desconoce los procesos específicos y más bien individuales de definición de la realidad, sino que los enmarca dentro de las orientaciones normativas que le sirven de horizonte.⁷

1. El sentido como atributo de toda acción

Buena parte de las limitaciones de la sociología fenomenológica se deben al predominio de un modelo de razonamiento monológico y egológico que dificulta en gran medida la construcción de una aproximación auténticamente sociológica al problema del sentido. En la medida en que continúa las premisas de la original aproximación weberiana arrastra varias de las ambigüedades que caracterizan a ésta. La centralidad que asume la subjetividad trascendental y la conciencia intencional interfieren en la consideración de las estructuras concretas e históricas donde se constituyen las múltiples vivencias del mundo de la vida - fundamento teóricamente intersubjetivo, pero reducido realmente a servir de orientación en los mecanismos cognitivos de los individuos actuantes.

⁶ La figura de N. Lechner acierta en vincular estrechamente la política y el sentido, aunque no manifiesta un interés particular en conceptualizarlo más profundamente. Su preocupación puede rastrearse desde *La crisis del Estado en América Latina*, Caracas, El Cid Editor, 1977, pasando por "¿Responde la democracia a la búsqueda de certidumbre?" en su obra *Los patios interiores de la democracia*, Santiago, F.C.E., 1988 y en su reciente "Los nuevos perfiles de la política", en *Nueva Sociedad* Nro.130 (Marzo-Abril 1994).

⁷ Este tipo de planteos gozan de una vitalidad y novedad particulares en el ámbito de la teoría social y la filosofía contemporáneas: desde R. Koselleck en Alemania y P. Ricoeur y Z. Laïdi en Francia a C. Taylor en Canadá y M. Walzer y R. Bellah en EE.UU., por citar sólo algunas figuras. "Es tan variada la gama comunitaria que es imposible no afirmar que la tendencia comunitaria no es una filosofía, sino un conjunto de planteamientos sociales, políticos y filosóficos entrecruzados." Mires, F.: "La reformulación de lo político", en *Nueva Sociedad*, Nro.134 (Noviembre-Diciembre 1994), pág. 98.

Tampoco se destaca una aproximación sistemática al concepto de sentido, ni en sus determinaciones concretas ni en el registro formalista tan caro a las producciones de sus autores más prominentes.

A lo largo de toda la obra de Weber es posible destacar *dos tendencias principales en la apropiación de la categoría sentido*: en primer lugar, tenemos a la más reconocida, explícita y utilizada que aparece estrechamente relacionada a su concepto de acción social en el marco de su intento de fundación de las categorías básicas de la sociología comprensiva⁸; y un poco subrepticamente, puede rastrearse su utilización en sus planteos más tardíos acerca del proceso de desencantamiento del mundo y su consiguiente "politeísmo moral." De esta forma nos encontramos con la conjunción de un tratamiento formal y general centrado en distinciones epistemológicas limitadas al actor individual y a las posibilidades para la comprensión de su acción, junto a un enfoque mucho más macrosociológico de procesos de larga duración ligados al devenir civilizatorio y al movimiento de la racionalización occidental. Este abordaje está marcado por una tensión permanente que en la obra de Weber hace eclosión en su fase tardía en la que se manifiesta su propia perplejidad frente a las mismas restricciones de neutralidad axiológica que él mismo planteó con determinación. Tensión que está atravesada por las dificultades que encuentra Weber para enfrentar el diagnóstico más bien sórdido acerca de la condición de la subjetividad en la sociedad moderna en base al encorsetamiento en que lo confinan sus propios principios epistemológicos.

Esta tensión irresuelta entre dos lecturas opuestas respecto del sentido atrapa a la acción social y al sentido en una perspectiva monológica, podríamos decir casi presocial, por la cual el motivo de la acción -el fundamento con sentido de una conducta- se reduce a una determinación intencional por parte del sujeto actuante. Las metas de la acción pueden multiplicarse en fines específicos dependientes del contexto de actuación y son justificadas intencional y conscientemente como orientaciones teleológicas dotadas de sentido por parte del actor.⁹

⁸ "Por 'sentido' entendemos al sentido mentado y subjetivo de los sujetos de la acción, bien a) existente de hecho: i) en un caso históricamente dado, ii) como promedio y de un modo aproximado en una determinada masa de casos; bien b) como construido en un tipo ideal con actores de este carácter." Weber, M.: *Economía y sociedad*, México, F.C.E., 1984, pág.6.

⁹ "Para Weber, lo social no tiene existencia sui generis, hay solamente individuos. Consecuentemente, para la sociología comprensiva el punto de partida son las representaciones de los actores que no remiten a otra cosa y,

El sentido se define entonces por la intencionalidad subjetiva de un actor solitario, tomando como referencia indirecta la conducta de otro, pero sin tener en cuenta las estructuras comunicativas en que la acción se desarrolla y el contexto en el cual se construyen las orientaciones de sentido y motivación legitimadoras de esa acción.

De todos modos, varios aportes realizados por esta tradición resultan muy valiosos, tanto por sus construcciones explícitas y conscientes como por la reconstrucción de sus supuestos y de los caminos abiertos por su figura primordial (E. Husserl), algunos no transitados consecuentemente por sus seguidores en el campo de la sociología, y otros precisamente profundizados. Con A. Schutz asistimos al principal esfuerzo de integración de la perspectiva fenomenológica en el ámbito de las ciencias sociales, ya que se propone aplicar sus categorías sobre todo en la esfera mundana en vez de la trascendental, en el mismo mundo de la vida como un mundo intersubjetivo de cultura.¹⁰ La continuación de los análisis schutzianos por parte de P. Berger y T. Luckmann¹¹, representan un tímido intento por "sociologizar" los supuestos de su maestro, aunque consideramos que no consiguen tampoco llevar a cabo este propósito con total éxito. Ello sólo sería posible si se imprimiera un giro copernicano a sus categorías desviando la atención del individuo y su conciencia autónoma y actuante hacia el

como resultado, son en principio 'transparentes'. Esta transparencia está muy bien ejemplificada por la racionalidad de fines (*Zweckrationalität*), cuyo perfecto ejemplo es el mercado." Pellicani, L.: "Individualismo metodológico", en *Sociedad* Nro.10 (Noviembre 1996), págs.129-144.

¹⁰ Su obra se inicia con la reelaboración de varios de los conceptos fundamentales de M. Weber -comprensión, acción social y el problema de la objetividad en las ciencias sociales- que realiza en *La construcción significativa del mundo social*, Barcelona, Paidós, 1994 (edición original de 1932) mediante la incorporación de categorías husserlianas, que vendrían a completar y a profundizar las ambigüedades y dificultades que Schutz encuentra en el análisis weberiano. Luego le siguen *Las estructuras del mundo de la vida*, Bs.As., Amorrortu, 1974 (compilación de manuscritos realizada y completada por T. Luckmann luego de su muerte); *El problema de la realidad social*, Bs.As., Amorrortu, 1974 y *Estudios sobre teoría social*, Bs.As., Amorrortu, 1974 (estos dos últimos son traducción de sus *Collected Papers I y II* de 1964).

¹¹ Los consideramos en forma conjunta debido a que los textos más relevantes para nuestro interés han sido escritos por ambos: *La construcción social de la realidad*, Bs.As., Amorrortu, 1968 y *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Barcelona, Paidós, 1997.

plano de la acción colectiva centrada en contextos histórico-sociales concretos, tarea que estos autores no están dispuestos a realizar en forma radical, permaneciendo en un eclecticismo a veces paralizante.¹²

Entre las construcciones relativamente sistemáticas que impregnan la trayectoria de la tradición se destacan los siguientes:

a) Ante todo la importancia asignada a la temporalidad de la acción, con su *unificación de las tres dimensiones del tiempo* (pasado, presente y futuro) en una acción dotada de sentido. La acción significativa no se reduce a un carácter interno, reflexivo, sino que la acción implica una proyección de los movimientos corporales hacia la modificación del mundo exterior (operación o *work act*). Por la misma el fin o la acción completada se representa siempre como pasada y terminada pese a que sólo se la está anticipando, desplegándose en el mismo proceso de la acción (tiempo futuro perfecto). La acción no conduce del presente a un futuro sin un pasado. Lo que se proyecta entonces es el acto (*Handlung*) o acción consumada, que se realiza mediante la acción (*Handeln*) que es la corriente actual de experiencias durante la realización de un proyecto, mientras que la conducta no implica la ejecución de un acto proyectado considerado como factible, sino un desempeño mecánico, no intencional.

b) La *centralidad que asume la presencia en las relaciones intersubjetivas y en la interacción comunicativa*. La forma de sociabilidad correspondiente al mundo de la vida cotidiana se basa en la experiencia del otro semejante como alguien dotado de conciencia, con el que se comparte un mundo intersubjetivo de comprensión y acción, y con el que se supone que las cosas que se perciben en el mundo externo son las mismas para el otro que para uno: "Toda experiencia de la realidad social se basa en el axioma fundamental que postula la existencia de otros seres 'como yo'. Percibo inmediatamente a otro hombre sólo cuando éste comparte conmigo un sector del espacio y del tiempo del mundo de la vida."¹³ Esta experiencia del encuentro directo -cara a cara- es designada como orientación Tú, por la cual un Otro es

¹² Esta actitud los conduce a desarrollar una conceptualización ambivalente que oscila entre un sentido subjetivo y otro objetivado: por un lado, el sentido se define de acuerdo a los cánones monológicos de la teoría weberiana y schutziana de la acción, al que contraponen en forma más bien desarticulada el análisis de los mecanismos institucionalizados de legitimación, que dan cuenta de procesos colectivos y comunitarios de constitución semántica del sentido.

¹³ Schutz, A.: *Las estructuras del mundo de la vida...*, pág.76.

experimentado como una persona, un semejante en tanto es percibido como un igual. La orientación Tú es unilateral ya que no implica una relación social; para ello es necesario que se desarrolle una relación recíproca transformándose en una relación Nosotros, caracterizada por la simultaneidad, es decir, por la participación conjunta en un mismo flujo de experiencias, flujo que se suspende sólo cuando una de las partes desarrolla reflexivamente una interpretación de esa relación situándose en su tiempo interior. De este modo, el paradigma de toda acción comunicativa es la relación nosotros en la que se "envejece conjuntamente" (*growing older together*), ya que se comparte una misma zona de operación, el mismo mundo al alcance efectivo, donde se puede influir mediante la acción directa.

c) La figura de los *ámbitos finitos de sentido* representa una categoría pertinente para dar cuenta de la multiplicación y complejización de los órdenes vitales a que se enfrenta el individuo en la Modernidad tardía. Se trata de las esferas en que nuestra experiencia descompone la realidad: el mundo de la vida cotidiana, el mundo de los sueños, mundos de la fantasía, la experiencia religiosa, el científico, entre otros. Cada ámbito posee su propio nivel de tensión de conciencia específica o grado de interés constituyéndose en un mundo autónomo con un estilo cognoscitivo particular. Por lo tanto, el pasaje de un ámbito a otro no se da por "conversión" simple y automática, sino que sólo es posible por medio de una experiencia traumática a través de un salto por el que el individuo transfiere el acento de realidad a otro ámbito.

d) El rescate de los procesos de *objetivación y sedimentación del sentido en producciones concretas de cultura*, por los cuales se van legitimando y tradicionalizando en conceptos, valores, normas éticas, prácticas sociales que se transmiten de generación en generación en las estructuras prerreflexivas del mundo de la vida; reino concreto y situado de la intencionalidad, desde donde se construyen valores y se plantean fines siempre inalcanzables, visiones normativas proyectadas al infinito que permiten "sentir" el concreto proceso de la vida y la historia. Aparte de la comprensión mediante la observación de los motivos para y porque del actor, el acceso al sentido resulta posible mediante el rastreo de su objetivación en producciones concretas, en artefactos que constituyen evidencias del sentido de sus constructores, experienciables para otros.

Mientras que entre los elementos menos explorados por los discípulos de Husserl nos encontramos con el componente eminentemente intencional y trascendental de toda práctica ética en tanto conciencia teleológica que construye en forma incesante proyectos y finalidades que cuestionan las limitaciones e insuficiencias de lo dado. El acto intencional racional es un atributo de la conciencia, entendida como una

experiencia vital (*Erlebnis*), una vivencia, cuya función es la de otorgar un significado al mundo. El acto intencional racional es objeto de la ética, en tanto acto reflexivo, responsable y libre que plantea intersubjetivamente los valores y unidades de sentido valorativos a los que apunta intencionalmente. Este acto tiene así una estructura teleológica porque apunta a un objeto como un fin y lo hace dándole un sentido. Esta proyección intencional que trasciende lo meramente dado a partir de la presencia intuitiva de un fin más pleno provoca una tensión entre finitud e infinitud que caracteriza la vida del sujeto en general, y el acto moral en particular; actitud que conduce a un replanteo permanente del sentido en la medida en que los fines son siempre inagotables, ya que la conciencia trascendental proyecta intencionalmente nuevos fines buscando encontrar mayores niveles de plenitud y autosuperación. *El sentido se constituye así como proyecto como tensión inagotable hacia una finalidad que trasciende toda positividad.* Entre el acto moral, la praxis teleológica intencional y el fin propuesto hay una tensión infinita, pues el valor hacia el que tiende el acto moral se presenta como un telos de perfección siempre más alto de aquello que el acto humano finito es capaz de agotar.

Por tanto, las contribuciones realizadas por la tradición fenomenológica resultan decisivas y lo suficientemente originales para constituirse en definitivas y distintivas de lo que está en condiciones de ofrecer esta perspectiva. Tampoco debemos dejar de lado las importantes limitaciones que la aquejan y que serán más o menos exitosamente resueltas -según los casos- por las otras dos tradiciones, pero que no objetan la validez y originalidad de estos aportes que como veremos son patrimonio casi exclusivo de los diversos planteos de los autores fundamentales de la sociología fenomenológica y del fundador de la corriente. *El sentido de una práctica social se reduce a la motivación que un actor en particular promueve como justificación de una acción puntual.* La acción, entendida en términos monológicos, se constituye en la unidad primordial en el estudio de lo social, sobreponiéndose así a cualquier declamación acerca de su supuesto carácter intersubjetivo. Este sentido proviene de su propia experiencia subjetiva o, a lo sumo, de una lábil integración entre ésta y algunos elementos provenientes de la experiencia colectiva sistematizada en el acervo de conocimiento, que es, de todas formas, primordialmente personal. Patrimonio que se destaca en mayor grado cuando lo sometemos a una comparación con el abordaje desarrollado con la tradición semántica que se constituye en varios aspectos en una instancia superadora de varios de los atolladeros individualistas que la fenomenología comparte con Weber, pero que también sufre de varias debilidades en términos éticos y críticos.

2. El sentido como propiedad de la cultura y la comunicación

La perspectiva semántica contribuye a superar el reduccionismo egológico que impregna los planteos de la sociología fenomenológica: a la intención y motivación del agente se le agrega la relevancia de los contenidos simbólico-expresivos que sirven para legitimar y orientar la pertinencia asumida por esas mismas intenciones y motivaciones en un trasfondo colectivo de intencionalidad. El individualismo metodológico no puede dar cuenta de las estructuras objetivas de sentido ni del carácter coercitivo y formativo de la cultura que excede la función práctica de ofrecer tipificaciones e interpretaciones desde un acervo de conocimiento. Resulta imposible determinar y construir sentido subjetivamente sin considerar la importancia de las tradiciones culturales en que una práctica se desarrolla y el marco normativo y prescriptivo que otorga validación y legitimidad a la misma.

En primer término, E. Verón durante sus años de investigación en la Argentina en la década del '60 explora las posibles alternativas a la conceptualización egológica del comportamiento abordando la complejidad de la *relación entre individuo y sociedad como un problema epistemológico profundo* de un modo que lo irá alejando progresivamente de la argumentación sociológica tradicional para adoptar con cada vez mayor determinación las categorías que le ofrece la semiótica. Afirmando este *carácter comunicacional de la conducta* será posible -dice Verón- analizarla de acuerdo a las categorías que utilizan los lingüistas para estudiar el lenguaje.¹⁴ Las unidades elementales no están dotadas de sentido por sí mismas, sino que lo obtienen gracias a su vinculación con niveles que contendrán diversos significados posibles susceptibles de recibir múltiples lecturas por distintos observadores o incluso por el mismo observador.

La ruptura que realiza Verón respecto de la subjetividad se condensa en su categoría de red semiótica, entendida como un conglomerado de materias significantes que se constituye en un sistema

¹⁴ Podrá asimilarse la relación jerárquica que se mantiene entre los distintos niveles del habla (fonemas, morfemas, palabras, frases, párrafos, etc.) con la jerarquía de la acción (unidades elementales de comportamientos diferentes integradas en unidades mayores que contienen distinto sentido). La relación organiza a los cursos de acción en planos superpuestos desde las unidades más elementales hasta las unidades de nivel mayor. Verón, E.: "El sentido de la acción social", en *Conducta, estructura y comunicación*, Bs.As., Amorrortu, 1996.

productivo de sentido; cuyo acceso no es directo sino a través de sus fragmentos, de una cristalización en sus productos específicos. Es esta red semiótica el lugar donde se construye socialmente la realidad, es decir, el ámbito dotado de sentido para un intérprete determinado, que se manifiesta como una articulación organizada de signos de acuerdo a esquemas culturales reconocibles que permitan el ejercicio de la interpretación.¹⁵ De este modo se consuma la superación del individualismo comprensivista aunque en un registro excesivamente comunicacional: toda acción se concibe como reducida a una acción significativa y dotada de sentido en cualquier ocasión, en la medida en que representa un caso, una muestra de esta red semiótica omnicomprensiva. Bourdieu articula este carácter integrador de lo individual y lo colectivo en clave más adecuadamente sociológica en términos de prácticas que se desarrollan en el marco de redes de conflictos y estrategias concretas por la constitución de ese sentido.

a) P. Bourdieu y la inversión de A. Schutz

Si ensayamos una suerte de ejercicio imaginario de vinculación entre los dos exponentes principales en el marco de la sociología que pueden ofrecernos cada una de estas tradiciones, A. Schutz y P. Bourdieu, podrán manifestarse más claramente tanto los contrastes como las continuidades entre los dos enfoques. Lo consideramos un ejercicio imaginario debido a que no existe una influencia directa -al menos reconocida- entre la obra del primero respecto de la del segundo más allá de algunas referencias marginales y de la crítica que realiza Bourdieu al marcado subjetivismo de la fenomenología.¹⁶ Sin embargo, esta tarea contiene un alto valor explicativo y puede resultar ilustrativa de los múltiples lazos en que están unidos y que consideramos que son

¹⁵ "El mínimo acto en sociedad de un individuo supone la puesta en práctica de un encuadre cognitivo socializado, así como una estructuración socializada de las pulsiones ... Una teoría de los discursos sociales puede darse como meta el análisis de la producción de lo real social, sin embrollarse con un modelo subjetivista del actor." Verón, E.: *La semiosis social*, Barcelona, Gedisa, 1993, pág.126.

¹⁶ No sucede lo mismo con la tradición filosófica de la fenomenología en sentido amplio donde la impronta husserliana es destacada por Bourdieu en varias oportunidades, en coincidencia con la marcada influencia que tuvo la obra del primero en buena parte de la filosofía francesa durante la segunda mitad de este siglo.

más estrechos de lo que se suele concebir. Más que remarcar los contrastes, es posible plantear una correspondencia entre sus categorías fundamentales; correspondencia subrepticia y destacada provocativamente, más que enunciada explícitamente, para contribuir a analizar con mayor agudeza los planteos de ambos autores y tradiciones y destacar las particularidades de sus concepciones del sentido.

El punto de vista semántico implica un *giro copernicano en la centralidad desde la cual se conceptualiza y se constituye al sentido*; si la fenomenología quedaba atrapada en un reduccionismo egológico y formalista, Bourdieu y sobre todo Verón realizan una inversión de este punto de vista subsumiendo la inteligibilidad de las atribuciones de sentido individuales a los procesos colectivos de producción de significado y a los particulares entramados de relaciones en que este sentido se constituye y se actualiza en la práctica. *Todas las categorías psicológico-cognitivas de Schutz son invertidas y reformuladas por Bourdieu en términos realmente sociológicos.*

La correspondencia que pretendemos destacar está muy lejos de intentar introducir una mezquina sospecha en una irreconocida inspiración por parte de Bourdieu en la obra de Schutz, sino que se refiere a la *lógica triádica que queda solamente implícita en su obra*, pero que resulta fundamental para desarrollar una conceptualización amplia del sentido, concepto que -como pudimos observar- en ninguno de los dos autores aparece tratado con precisión y dedicación suficientes. Esta comparación la ilustramos a continuación en este cuadro que supera y vincula las aparentemente insolubles discontinuidades en una estrategia de explicación provocativa que integra los distintos conceptos claves de los autores en una relación orgánica y sistemática:

CUADRO I: Relación entre el modelo triádico de Schutz y el método de Bourdieu.

SCHUTZ	BOURDIEU
Acción / Actitud natural	Habitus / Sentido práctico
Ambitos finitos de sentido	Campos
Tensión de conciencia	Luchas y estrategias

Lo que en Schutz es analizado a partir de una lógica psicológico-cognitiva basada en el punto de vista del actor individual es tratado por Bourdieu a partir de las prácticas de agentes que actualizan y recrean un sentido que les excede en el marco de contextos materiales y simbólicos signados por conflictos y disputas respecto de la legitimidad de los esquemas de apreciación y clasificación. Es la acción la que

representa para Schutz la instancia clave en la atribución de sentido en la medida en que supone el desarrollo de algún grado de intencionalidad que surge a partir de una conciencia proyectual y que se traduce en una intervención concreta en una zona de operación del mundo exterior. La misma difiere de la conducta debido a que el actor asigna a aquélla un significado subjetivo, en vez del carácter mecánicamente reproductivo, no intencional de ésta. Esta acción se encarna basándose, pero también problematizando las presuposiciones ofrecidas por la actitud natural propia del mundo de la vida, con su carácter acrítico y dado por supuesto.

Estas mismas relaciones, aunque invertidas en sus acentuaciones, se tejen en la mutua correspondencia existente entre los conceptos de *habitus*¹⁷ y de sentido práctico planteados por Bourdieu. La incorporación histórica de estructuras cognitivas y motivacionales va generando un determinado *habitus* que se incorpora en cada organismo como un esquema de disposiciones duraderas sistematizando las prácticas individuales y colectivas y volviéndolas inteligibles, debido a su relación con otros *habitus*, con las estructuras y con la historia de un determinado campo. *Las prácticas adquieren así un significado que trasciende a las intencionalidades subjetivas* tanto a través de los condicionamientos y prescripciones surgidas del *habitus*, como a partir de la encarnación prelingüística del sentido práctico; principio generativo de improvisación regulada y efectiva no dominado conscientemente que termina cumpliendo una función similar a la actitud natural: la ausencia de juicio respecto de la realidad cotidiana en la que se actúa en forma rutinizada y casi preconsciente.

Siguiendo el principio epistemológico que Bourdieu privilegia, el concebir a los procesos sociales como sistemas de relaciones rompiendo tanto con las "robinsonadas" del individualismo metodológico como con el esencialismo que otorga a las clases y a las estructuras un *status* autónomo, ontológico el *habitus* no puede entenderse sin las relaciones de mutua complicidad que mantiene con el espacio social o

¹⁷ Concepto desarrollado por Bourdieu mediante el cual pretende explicar el carácter básicamente rutinizado de la vida social y el *status* primordialmente colectivo que sustenta las prácticas. El *habitus* constituye un "sistema de esquemas adquiridos que funcionan como categorías de percepción y de apreciación o como principios de clasificación organizadores de la acción" (Bourdieu, P.: *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa, 1990), representando un tejido diverso sobre el que descansa la coherencia práctica de los sistemas vitales y simbólicos.

campo. *La figura de los campos resulta paralela a la de los ámbitos finitos de sentido.* La dinámica de los campos viene a representar la readecuación y transformación del funcionamiento exclusivamente cognitivo y perceptivo de los ámbitos finitos de sentido. Si el primero es un sistema de relaciones de fuerza y poder entre distintas posiciones sociales que disputan la posesión de un determinado recurso o capital que se pone en juego y que alcanza su valor distintivo sólo en el marco de la lógica de ese mismo campo¹⁸, los últimos son esferas en las que se descompone la realidad que poseen un estilo cognoscitivo particular relativamente autónomas entre sí y que armonizan las experiencias al interior del mismo. Si las mismas prácticas desarrolladas al interior del campo se articulan en una complicidad ontológica con el mismo contribuyendo a la reafirmación y legitimación de su dinámica, los ámbitos finitos de sentido potencian también la relevancia asignada por los individuos al tipo de conocimiento y de comunicación que éstos ofrecen y requieren.

Además, la integración de una práctica o de una experiencia cognoscitiva dentro de estos "mundos" necesita de una determinada competencia imprescindible para ingresar en forma pertinente -con sentido- en su dinámica específica. En el caso de Bourdieu, dentro de estos campos tienen lugar toda una serie de luchas y estrategias por la apropiación de capital y de la capacidad de nominación y generación de discursividad legítima que supone algún tipo de interés, de *complicidad ontológica con la dinámica de ese campo que contribuye a constituirlo como un mundo significativo*, como un ámbito cargado de significado y valor donde vale la pena intervenir. También los ámbitos finitos de

¹⁸ "En términos analíticos, un campo puede definirse como una red o configuración de relaciones objetivas entre posiciones. Estas posiciones se definen objetivamente en su existencia y en las determinaciones que imponen a sus ocupantes, ya sean agentes o instituciones, por su situación (*situs*) actual y potencial en la estructura de la distribución de las diferentes especies de poder (o de capital) -cuya posesión implica el acceso a las ganancias específicas que están en juego dentro del campo- y, de paso, por sus relaciones objetivas con las demás posiciones (dominación, subordinación, homología, etc.)." Bourdieu, P. y Wacquant, L.: *Respuestas*, México, Grijalbo, 1995, pág.64. Los límites de los campos están dados por la posesión de una lógica y una necesidad específicas que son irreductibles a las que rigen a los demás campos, constituyéndose así en microcosmos sociales autónomos. Sin embargo, no existen criterios formales y genéricos para distinguir el alcance de un campo sino que depende de circunstancias empíricas particulares.

sentido requieren de un determinado nivel de tensión de conciencia o atención a la vida, que denota el grado de interés mostrado hacia la realidad, y a la relevancia que adquiere para la acción.

De esta manera se destaca una propiedad que permanece más bien implícita en la obra de Schutz, pero que en esta reorganización de sus planteos se manifiesta más claramente: la incipiente apertura a un *modelo relacional y triádico del sentido*, cuestión desarrollada luego en forma algo más consciente y consistente por Bourdieu y también por Verón con su rescate de la concepción ternaria del signo. El sentido de las prácticas no permanece atrapado sólo en las intenciones de un actor sino que además de basarse en éstas se completa con la específica tensión de conciencia requerida por el ámbito finito de sentido en que esa acción se desarrolla. El sentido adquiriría así un carácter relacional constituido por las mutuas influencias en estas tres instancias. Con estas apreciaciones no estamos objetando o contradiciendo las repetidas críticas enunciadas frente a la obra de Schutz, sino que sólo estamos reconstruyendo imaginativamente vinculaciones entre categorías que este autor no llevó a cabo y permanecen relativamente ocultas e implícitas en su obra, como un esbozo desarticulado que puede ser aprovechado para sistematizaciones más orgánicas tal como la teoría de Bourdieu y su modelo triádico del sentido.¹⁹

b) *La centralidad del sentido en N. Luhmann*

Resulta difícil clasificar tajantemente a una autor de la riqueza y versatilidad de Luhmann y a su tratamiento de la cuestión del sentido. Si bien, en términos generales, es posible situarlo dentro de los que privilegian la dimensión semántica del sentido, también desarrolla

¹⁹ Esta cuestión es analizada por T. Luckmann en forma similar aunque en un lenguaje diferente y complejo, pero quizás más preciso. En su último texto (*Teoría de la acción social*, Barcelona, Paidós, 1996) -revisión sintética de los planteos de La construcción social de la realidad- profundiza el problema de la relevancia en la atribución de significado. El sentido adquiere así un carácter relacional, que surge por contraste con una experiencia carente de sentido: "El sentido de una experiencia, por tanto, no se forma simplemente en su proceso, sino sólo cuando el yo se dirige posteriormente a la conciencia y cuando la pone en una relación externa por encima de su simple actualidad. 'En sí', el sentido no es nada. El sentido de una experiencia se constituye mediante una conexión consciente y reflexivamente captada entre la experiencia originaria y algo distinto. El sentido, por tanto, es una relación." (pág.35).

algunos interesantes planteos que permiten acercarlo a una perspectiva centrada en el orden social. Esto justamente puede resultar paradójico en un autor que reniega de toda pretensión normativa, pero no podemos dejar de reconocer que su concepción del sentido como reducción de la complejidad en la relación de todo sistema respecto de su entorno sirve para otorgar solidez a varios de los planteos de la hermenéutica.

Lo primero que llama la atención en este autor es la misma centralidad que le otorga al *sentido* no sólo en la construcción de su teoría sino como *concepto clave de la sociología*. En un autor que lleva a la máxima expresión el vínculo de la teoría social con la teoría de sistemas y con lo más avanzado de la cibernética y que ha sostenido largas polémicas con autores como Habermas en torno a la racionalidad, la teoría crítica, el fin de la ilustración y la teoría como tecnología social, no es esperable un tratamiento tan pormenorizado de esta categoría. Sin embargo, es sobre todo en sus primeros escritos donde se ocupa a fondo del sentido²⁰ y donde desarrolla los ejes fundamentales que sólo serán retocados en su fase tardía donde centra su atención en la incorporación de los avances de la cibernética y la biología en su concepto de sistemas autopoieticos.²¹

Antes de pasar a considerar el tratamiento que hace respecto del sentido, es necesario destacar el hecho de que en Luhmann prevalece siempre toda perspectiva relacional y constructivista sobre la idea de causalidad o de medio/fin como posiciones ontológicamente cerradas. Bajo la forma de la distinción entre problema/solución del problema se imponen la utilización de un método comparativo y la categoría de función entendida en términos matemáticos como interdependencia y mutua determinación y como síntesis coordinada de referencias entre otra gama de posibilidades. Es esto lo que constituye el sistema y parte de una distinción fundamental respecto del ambiente o entorno, que no se reducen en Luhmann a una distinción analítica como sucede en

²⁰ Sobre todo "Sinn als Grundbegriff der Soziologie" en Habermas, J. y Luhmann, N.: *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie?*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979, págs. 25-75.

²¹ Concibe a los sistemas como un sistema autorreferente (definidos por su diferencia respecto de su entorno) y autopoieticos (son capaces de crear su propia estructura y sus elementos). La sociedad es analizada así como un sistema -divisible en múltiples subsistemas- que se compone de comunicaciones, en vez de seres humanos que son sólo sus entornos y no componentes. Izuzquiza, I.: *La sociedad sin hombres*, Barcelona, Anthropos, 1990.

Parsons, sino que se los entiende como conjuntos realmente existentes.²² El ambiente es siempre más complejo que el sistema y plantea por tanto siempre nuevos e inabarcables problemas.

A diferencia de los sistemas naturales el sentido es atributo de los sistemas psicológicos y sociales -los primeros como sistemas de conciencia que experimentan sentido y los segundos como sistemas de comunicación que lo reproducen- e implica siempre una mediación relacional entre sistema y entorno, entre una estructura de acción y la complejidad del mundo bajo una *función ordenadora, reguladora y selectiva de esta complejidad* u horizonte de posibilidades. "El argumento de Luhmann es que el concepto de sentido ha de definirse, ante todo, sin una referencia al sujeto, en la medida en que éste como identidad, como conjunto estabilizado de relaciones significativas, presupone ya el concepto de sentido."²³ Prefiere hablar de sistemas constitutivos de sentido que establecen relaciones y no ya del sentido como atributo de un actor en particular; se constituye en la forma ordenadora y de elaboración de toda vivencia porque posibilita la selección, pero sin suprimir otras posibilidades, reduciendo y, a la vez, manteniendo la complejidad; es decir, a partir de una distinción entre actualidad y potencialidad.

El sentido hace accesible el mundo en su *pluralidad de posibilidades a partir de una unidad de tres diferencias*: la dimensión objetiva, ligada a la ordenación de los objetos posibles de intención o de comunicación; la dimensión temporal, la ordenación dentro de una duración y una diferenciación entre pasado, presente y futuro; y la dimensión social, como relación de doble contingencia entre ego y alter, bajo reconocimiento del otro como portador de vivencias y visiones

²² De este modo se inicia su obra principal: "Las siguientes reflexiones suponen la existencia de sistemas. Por lo tanto, no empiezan con una duda gnoseológica. Tampoco se limitan a defender una posición donde la teoría de sistemas tenga 'una relevancia meramente analítica' (...) El concepto de sistema significa, pues, algo que realmente es un sistema, y por consiguiente asume la responsabilidad de verificación de sus proposiciones en relación con la realidad." *Soziale Systeme*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984, pág.30.

²³ Almaraz, J.: "Niklas Luhmann: antes de la autopoiesis", en Pérez-Agote Poveda, A. y Sánchez de la Yncera, I.: *Complejidad y teoría social*, Madrid, CIS, 1996, pág.233.

diferentes.²⁴ A lo largo de la diferenciación social, las sociedades alcanzan diversos grados en su capacidad para constituir sentido, volviéndose más complejas, e independientes los modos de percibirse a sí mismas y al mundo, o que hace que en las sociedades desarrolladas no sea fácil determinar el momento de las acciones, ni cómo se ha de actuar, ni quiénes o qué elementos o sistemas han de ejecutar la acción o resolver los problemas. La progresiva diferenciación social no hace más que posibilitar un aumento de la contingencia, pero también de una mayor selectividad. *A medida que la sociedad se diferencia también lo hacen las dimensiones del sentido* y la necesidad de responder satisfactoriamente a este aumento de la contingencia y de la complejidad de un modo a su vez más complejo; es decir al nivel del problema al que se pretende enfrentar.

Con esta sucinta reconstrucción de la conceptualización luhmanniana del sentido asistimos a la definitiva ruptura con la perspectiva del actor, pero no ya como provisoria integración con una estructura que mantiene la entidad de los dos elementos, sino con una *radical supresión de la categoría de sujeto y sus raíces iluministas*, lo que nos colocaría en la senda de una racionalidad comunicativa. La tesis del final de la Ilustración o del pensamiento viejo-europeo se basa en la pérdida de la posición privilegiada de la razón individual, y en los límites de toda aproximación basada en la teoría de la acción y de los procedimientos causales hipotético-deductivos que supone una escisión entre el objeto y su observador con ausencia de autoimplicación. "Ya se ha planteado el problema de si el otro tiene las mismas vivencias que yo, ve las mismas cosas, aprecia los mismo valores, vive al mismo ritmo, arrastra consigo la misma historia. La sociología, entonces, deberá recurrir a una teoría trascendental de la constitución intersubjetiva del sentido, si desea obtener una idea de la complejidad social, el problema de la referencia de sus análisis funcionales."²⁵

La oposición entre Ilustración y sociología no supone una ruptura radical sino que comparten un decantamiento de la primera como

²⁴ Si bien se manifiestan en Luhmann huellas fenomenológicas -sobre todo del último Husserl- considera que en esta perspectiva la historia y la tradición se ve reactivada como fundamento de la acción, pero limitada por una egología trascendental que no podía resolver el problemas de la intersubjetividad de la constitución del universo y del sentido. Reese-Schäffer, W.: *Luhmann zur Einführung*, Hamburg, Junius, 1992.

²⁵ Luhmann, N.: "Ilustración sociológica", en *Ilustración sociológica y otros ensayos*, Bs.As., Sur, 1973, pág.107.

consciente de sus límites, como clarificación de la ilustración, pero ya no basado en el supuesto iluminista del descubrimiento continuo de la inteligibilidad del mundo, sino como indagación de su contingencia social y generación de mecanismos para reducir la complejidad. Adiós a la racionalidad centrada en el sujeto que conduce a un callejón sin salida por el cual la interpretación de la racionalidad y el sentido se restringen a la racionalidad de la acción. El sentido queda restringido a una cualidad de las acciones quedando ausente y oculta la referencia universal a todo sentido. En cambio, para Luhmann el sentido no está referido a ningún portador en especial sino que desborda todo contenido concreto por lo que debe accederse a él a través de un concepto altamente formal.

Sin embargo, buena parte del acercamiento luhmanniano a la cuestión del sentido permanece dentro de los límites de una dimensión semántica: el *sentido como propiedad inherente a toda comunicación por el cual un sistema hace inteligible* -procesando la información que recibe del ambiente- para sus componentes *la complejidad del mundo* y donde la dotación o carencia de sentido no depende de criterios formales o de discriminaciones cualitativas universalizables, sino de la posición de un observador. La tesis que expresa en sus últimas obras²⁶ acerca del carácter universal e ineludible del sentido refuerza esta posición, en la medida en que alude a su carácter tautológico, donde incluso la negación debe ser expresada desde el sentido. El único lugar posible para el sinsentido sería el de los elementos que no coinciden con las autodescripciones que se realizan respecto de un acontecimiento, una organización o un sistema de funciones. "De esta manera se puede llegar a la afirmación de que el mundo moderno experimenta una necesidad mayor de elevar la queja de lo que no tiene sentido, entre más se ve presionado a autodescribirse. Entre más haya necesidad de legitimación, de exhibir cuentas, de exponer quiénes somos, de describir el sentido personal o institucional, más surge la necesidad de diferenciar lo pleno de sentido de lo que no tiene sentido."²⁷ En este nivel queda abierto un resquicio por donde iniciar desde sus mismas categorías una apertura a una dimensión ético-normativa desde bases más sólidas que las que ofrece la tradición hermenéutica y el comunitarismo.

²⁶ Por ejemplo, *Introducción a la teoría de sistemas* (Lecciones publicadas por Torres Nafarrate, J.), México, Universidad Iberoamericana-ITESO-Anthropos, 1996.

²⁷ *Ibidem*, pág.183.

c) *Problemas inherentes a toda perspectiva semántica*

A pesar de la variedad de elementos rescatables que para la construcción de una teoría social del sentido ofrece esta perspectiva y que, como destacamos repetidamente, completan y superan buena parte de las limitaciones de la perspectiva fenomenológica, no está en condiciones de solucionar ni de enfrentarse a uno de los impedimentos primordiales que estaban en la base de la fundadora aproximación weberiana al problema del sentido: el desarrollo de un interés crítico, la introducción de parámetros éticos en la distinción entre prácticas dotadas o no de sentido.

De este modo el problema básico que aqueja a la perspectiva semántica es el del *relativismo*. El sentido viene a resultar un elemento inherente a todas las prácticas en la medida en que se desenvuelvan y se articulen en el contexto de acción pertinente, o lo adquirirían simplemente por no ser más que una muestra de los procesos de producción y reproducción de sentido globales de la red semiótica. En ningún caso se ofrece algún tipo de discriminación cualitativa que permita diferenciar entre una práctica dotada de sentido de una que no lo es; por el contrario, el sentido viene a resultar un componente ineludible de cualquier tipo de práctica en la medida en que no existiera ninguna práctica que pueda llevarse a cabo sin significado alguno. Frente a esta última cuestión nos encontramos en total acuerdo, simplemente que esto no implica que la dotación de significado represente una auténtica dotación de sentido. Toda acción contiene algún tipo de significado para el actor como para el observador aunque no terminen siendo coincidentes. Pero el sentido tiene que ver con algún contenido moral, con una orientación hacia algún fin que se considera bueno.

La *descomposición del sentido* en el marco de los campos que para este caso funcionan como juegos de lenguaje expresivos de una forma de vida (*Lebensform*) lo vuelve algo *irreductible a ese contexto específico en el que se descompone el espacio social, quedando así el sentido fragmentado y descompuesto en la multiplicidad de posibles campos y contextos de actuación*. La posibilidad de construir algún tipo de dotación de sentido a prácticas que atraviesen y trasciendan esta diferenciación de mundos materiales y simbólicos queda restringida debido a que no están contempladas adecuadamente ni la lógica de universo social meta-subsistémico, ni tampoco las relaciones y los

diálogos factibles entre estas esferas significativas y materiales.²⁸ De esta manera, diálogo, historia y tradición se constituyen en elementos centrales de la construcción de sentido, que casualmente serán destacados por los planteos desarrollados por la perspectiva hermenéutica.

La salida que ofrecen los autores tratados para superar este atolladero relativista y esta fragmentación analítica y fáctica de la existencia social en múltiples contextos específicos se difumina en el caso de Verón en la abstracción comunicacional de la red semiótica y su jerarquía de formas lingüísticas que organizarían el caos de las significaciones, mientras que en *Bourdieu se dirige a la más fecunda y provocativa cuestión del poder*. De este modo, acierta en encarar a fondo la superación de las debilidades de los enfoques subjetivistas y cognitivistas de la perspectiva fenomenológica y de las diversas formas de culturalismo -incluso de la propia hermenéutica como veremos más adelante-, destacando la importancia de las dimensiones materiales y de los conflictos concretos que intervienen en la aparente asepsia idealista del mundo cultural. También propone destacar la centralidad de estos elementos en la misma conformación y organización de las relaciones que integran a estos campos tan diversos. *Las prácticas sociales no se reducen a acciones significativas sino que se construyen como praxis*, es decir, como actividades transformadoras en la realización de intereses en las que interviene el poder y los conflictos en relaciones y prácticas no siempre simétricas, en las que, en muchos casos, también se dirimen disputas en torno de las interpretaciones y valoraciones legítimas.

Sin embargo, la forma en que realiza esta revalorización del poder lo conduce a un nuevo reduccionismo por el que otorga a este elemento una *posición primordial y absoluta en la organización del espacio social y de las relaciones entre los hombres*. La concepción

²⁸ Retomando a K. Apel, Giddens considera que este tipo de perspectivas "desembocan en un relativismo insostenible, porque no alcanza a ver que hay siempre una tensión, como asimismo una reciprocidad, entre tres 'momentos' de los juegos de lenguaje, entre el 'uso del lenguaje', la 'forma práctica de vida' y la 'comprensión del mundo'... Así, el cristianismo de Occidente forma una unidad, un sistema cultural único, y, sin embargo, se encuentra en constante diálogo interno y externo, lo que es la fuente de su cambio a través del tiempo. El diálogo que se establece cuando dos culturas se encuentran no es diferente en su calidad del que está involucrado en el interior de cualquier tipo de tradición vital o 'forma de vida', que constantemente se está 'trascendiendo a sí misma.'" Giddens, A.: *Las nuevas reglas del método sociológico*, Bs.As., Amorrortu, 1993, págs.57-58.

antropológica que está en la base del modelo bourdieuano -pero también por el absolutismo sistémico de Luhmann- es altamente discutible debido a que circunscribe el amplio abanico de interacciones posibles entre los hombres a relaciones de poder, a partir de las cuales pretende explicar la multiplicidad de vinculaciones humanas.²⁹ La teoría de la práctica que se deriva a partir de estos supuestos redundaría en un individualismo utilitarista maximizador de intereses y de capital cercano a los modelos propuestos por la teoría de la elección racional.

El formalismo y la neutralidad que pretenden volver asépticos a este tipo de enfoques no permiten extraer apreciaciones valorativas sobre la realidad social contemporánea ni contribuir a su esclarecimiento. A este formalismo se le adiciona el carácter más bien reproductivista en el que culmina su integración de lo objetivo con lo subjetivo en el que la supuesta contingencia del accionar de los individuos se ve confinada a la reproducción más o menos consciente de estructuras y esquemas que los exceden y los llevan a practicar la concurrencia y la conflictividad para imponer y realizar sus propios intereses como si fueran esclavos del poder o esclavos de los imperativos sistémicos. En la medida en que sus categorías no se historizan -sí obviamente sus análisis empíricos- tanto el reproductivismo como el formalismo abstracto y genérico privan a los conceptos de las cualidades críticas y emancipatorias que debe contener, a nuestro juicio, la teoría social, así como de la posibilidad de ofrecer discriminaciones cualitativas que sirvan de parámetro para diferenciar el status y la pertinencia alcanzadas por las distintas prácticas dentro del "caos de relatividades" (tal como decía K. Mannheim) que caracteriza a la sociedad contemporánea.

3. El sentido, entre lo bueno y lo razonable

Luego de haber analizado comparativamente las fortalezas y debilidades de todo reduccionismo en la dimensión agencial o en la semántica, debemos relacionarlas con los aportes distintivos que brindan los autores analizados en el marco de la perspectiva hermenéutica,

²⁹ Si bien adherimos a la valorización del poder como un elemento importante entre las mismas, consideramos que no se trata más que de una dimensión que orienta la interacción en coexistencia más o menos conflictiva con otras necesidades y motivaciones: la comunicación, el reconocimiento, la cooperación, afectividad; cuestiones que acompañan la evolución de la personalidad desde sus inicios y que resultan claves para la construcción de la seguridad ontológica.

destacando también las limitaciones que contiene, las que, en algunos casos fueron resueltas o planteadas en forma más pertinente por las primeras. Si bien sintéticamente podemos comprender a las contribuciones de la hermenéutica como una profundización de los elementos colectivos del sentido dotándolos de implicancias éticas, las que permiten acercarse a la generación de criterios discriminatorios entre los distintos grados en que determinadas acciones están dotadas de sentido, en realidad debemos considerarlas una a una destacando sus cualidades originales y su relación con las perspectivas anteriores y su fortalecimiento con lo que ofrece el modelo luhmanniano. En primer lugar, se destaca la *necesidad de certidumbre* encarada desde la reducción de la complejidad y desde la acción comunicativa; en segundo lugar, asistimos al definitivo pasaje de una primacía en la dimensión subjetiva del sentido a una *integración entre lo subjetivo y lo objetivo* donde lo colectivo adquiere una preponderancia; no debemos obviar la importancia de la *incorporación sistemática de la ética* que realiza C. Taylor y que abarca el modelo en su totalidad y no se reduce a un agregado marginal construyendo un concepto de sentido que no es formal, pero tampoco meramente fáctico, sino que depende de un bien al que se dirige una práctica; el sentido no se circunscribe tampoco a la lógica interna de los juegos de lenguaje, sino que se constituye en el marco de las *formas de vida y de las relaciones que éstas establecen entre sí*, donde intervienen elementos provenientes de la tradición, la historia y la comparación con otros mundos culturales y significaciones específicas; y, por último, nos encontramos con la *unificación temporal del sentido en los procesos colectivos en los que se comparte un proyecto*.

A pesar de estas múltiples e importantes contribuciones no pretendemos mostrar a la hermenéutica como una perspectiva definitiva, sin fisuras, ni superadora de todas las anteriores. Por el contrario, son variadas sus limitaciones y vaguedades que en muchos casos fueron mejor planteadas y resueltas por la tradición fenomenológica y por la semántica, principalmente: la centralidad que le adjudica a la dimensión valorativa y normativa la conduce a descuidar los procesos materiales y conflictivos que resultan ineludibles en un abordaje macrosociológico; tampoco queda muy claro el modo en que puede constituirse sentido en una condición cultural que promueve la fragmentación acerca del contenido de los bienes y que dificulta la distinción entre lo relevante y lo banal.

a) *El sentido como búsqueda de certidumbre*

Vimos que para Luhmann la racionalidad no puede entenderse

más a la manera iluminista como desarrollo intencionado y como recurso a un contenido preestablecido, sino que es ante todo reducción de la complejidad tanto en el plano teórico como en el práctico para que resulte posible actuar; es decir, experimentar el mundo y hacer como sentido. Es ésta la tarea de la sociología en tanto clarificación de los límites de la Ilustración y de la constitución del sentido como proceso fundamental de los sistemas sociales y como categoría clave de esta disciplina.

Sin embargo, para Luhmann la *reducción de la complejidad mediante el sentido no implica una simplificación de la realidad*, del mundo, sino que la complejidad se mantiene como remisión posible a otras posibilidades: el origen de la selección, la complejidad reducida, se conserva en el sentido; es más, el sentido es una representación de la complejidad. Por ello a medida que *aumenta la diferenciación social la constitución de sentido se hace más necesaria, pero también se vuelve más posible*. La reducción de la complejidad no puede partir de una simplificación sino de una mayor complejidad. La práctica selectiva basada en el sentido supone un alto grado de reflexividad y de complejidad como toda teoría que pretenda analizarla.

Las contradicciones generadas por la individuación y la autonomización de valores, órdenes vitales y roles plantean la necesidad de la constitución de estructuras de sentido generalizadas con capacidad para resolver conflictos desde la tolerancia. El sentido debe hacer posible la vida social y la acción selectiva en un mundo estructurado según un exceso de posibilidades. De este modo, el sentido se vincula así con la cuestión de la racionalidad, pero no ya como racionalidad de la acción sino como racionalidad de un sistema o de un orden social: "regiría como racional todo experimentar constitutivo de sentido y todo hacer en tanto contribuya a la solución de problemas del sistema y, de tal modo, al mantenimiento de estructuras reductivas en un mundo extremadamente complejo."³⁰ Al igual que Habermas, se lamenta de que la racionalidad como el gran tema del proceso civilizador occidental haya desaparecido de los frentes de discusión y quede restringido a un juicio sobre la rectitud de las acciones aisladas en manos de la ética.

Desde una perspectiva en muchos aspectos opuesta el concepto de acción comunicativa de Habermas viene a cumplir una función similar a esta concepción del sentido como reducción de la complejidad, pero bajo la forma de una complejidad mayor. Al tratarse de una acción orientada al entendimiento sobre la base de un consenso racional

³⁰ Luhmann, N.: *Ilustración sociológica...*, pág.122.

sustentado en los procedimientos formales de la argumentación con pretensiones veritativas, representa una instancia de constitución de sentido que apunta a la generación de algún grado de certidumbre -o reducción de la complejidad-, pero no desde simplificación autorreferencial sino desde la racionalidad heterorreferencial. En el primer caso, una sólida comprensión mítica de carácter durkheimianamente mecánica libera a los individuos de la carga de la interpretación (la imagen lingüística de mundo queda reificada en orden del mundo), lo que los priva a la vez de llegar por sí mismos a un acuerdo susceptible de crítica. En cambio, la *acción comunicativa se basa en una práctica reflexiva*, crítica pero que no se reduce a una dinámica autorreferencial sino que depende de una *apertura al mundo y al "otro"*, correspondiéndole así una identidad del yo que posibilite la autorrealización sobre la base de un comportamiento autónomo: autodeterminación (capaz de responder acerca de la propia identidad) y autorrealización (capacidad de dar continuidad a la propia biografía) en relación con la identidad del grupo al que se pertenece y ante el que se asume como responsable (posibilidad de hablar de sí en primera persona del plural).

En la acción comunicativa descansa la dotación de sentido debido a que en la misma no se disocian las cuestiones relativas al significado de las relativas a la validez, tal como lo hace la sociología comprensiva. Es la hermenéutica filosófica la que provee de herramientas adecuadas para analizar racionalmente las estructuras de la acción comunicativa, la más racional de los tipos de acción posibles. Los que intervienen en la interacción conciben a su interlocutor como un sujeto con capacidad de responder racionalmente de sus actos acerca de su verdad, su corrección y de su sinceridad, y que además está dotado tanto del poder de tener razón como de aprender de las razones del otro o de un intérprete.³¹

³¹ "Un acuerdo alcanzado comunicativamente no puede venir impuesto por ninguna de las partes, ya sea instrumentalmente merced a una intervención directa en la situación de acción, ya sea estratégicamente, por medio de un influjo calculado sobre las decisiones de un oponente. Ciertamente que puede haber acuerdos que objetivamente sean acuerdos forzados, pero lo que a ojos vistas ha sido producido por un influjo externo o mediante el uso de la violencia no puede constar subjetivamente como acuerdo. El acuerdo se basa en convicciones comunes." Habermas, J.: *Teoría de la acción comunicativa*, Madrid, Taurus, 1991, Vol. I, págs. 368-369.

b) *La integración entre lo individual y lo colectivo: de la auto a la heterorreferencialidad*

En la medida en que Luhmann se aleja de categorías antropológicas de análisis, la autorreferencia y la reflexividad no corresponden a un sujeto o a un agente como en la categoría de la reflexividad en A. Giddens sino que es propia de campos de objetos o de sistemas que no corresponde a entes fijados y autocentrados sino a una ontología de la diferencia y la relación. La autorreferencia no implica para aquél un encierro sino una combinación entre un momento de clausura necesario para la atención hacia un conjunto de operaciones específicas y la apertura a la complejidad del mundo. De ahí que *el sentido se inicia como un evento autorreferente*, pero no se reduce a tal ni cae en la tautología ya que *está abierto al mundo en tanto horizonte de posibilidades que estructura diferencias* y permite que los objetos de ese mundo alcancen un significado en la sociedad.

La reflexividad como empleo de procesos sobre sí mismo no es generadora de sentido en forma autónoma, por lo cual la comunicación es indispensable para asegurar la transferibilidad de los efectos selectivos: "Todo individuo tiene acceso original al mundo. Sin embargo, ningún individuo puede por sí solo constituir sentido ni llegar a un experimentar referido al mundo. Solo no podría reducir la complejidad. En el propio experimentar y hacer cada uno debe apoyarse en los efectos selectivos de otros. Pero esto significa que los efectos selectivos deben ser intersubjetivamente transferibles, deben poder transmitir complejidad reducida, sin que la reducción misma deba ser realizada de nuevo."³²

La lectura de la reflexividad resulta más crítica en un autor como Habermas quien la vincula con la racionalidad centrada en el sujeto y como causante del agotamiento que asume el pensamiento moderno.³³ *La actitud reflexiva supone un centramiento en el sujeto*, que

³² Luhmann, N.: "La sociología como teoría de sistemas sociales", en *Ilustración sociológica...*, págs.173-174.

³³ Para designar las capacidades evolutivas de las culturas y de los sujetos podríamos reemplazar el término reflexividad por lo que Habermas denomina como procesos de aprendizaje, por los cuales es posible adquirir conocimientos teóricos y visión moral, ampliar y renovar el lenguaje evaluativo y superar dificultades. Estos procesos de aprendizaje que toma de Piaget van superando a las matrices de pensamiento autorreferenciales como condición necesaria para la constitución de sentido. "Simultáneo deslinde del mundo objetivo y del mundo social frente al mundo subjetivo. La evolución cognitiva significa en

objetualiza a sí mismo en la autoconciencia narcisista, o en una postura dominante frente a la naturaleza y los objetos en general basada en una racionalidad selectiva reducida a lo cognitivo y a la acción con arreglo a fines bajo criterios de verdad y éxito. "La razón centrada en el sujeto es producto de un desgajamiento y usurpación, producto de un proceso social en cuyo discurso un momento subordinado ocupa el lugar del todo sin poseer la fuerza de asimilarse a la estructura del todo ... El potencial de razón comunicativa queda pues, a la vez desplegado y distorsionado en el curso de la modernización capitalista."³⁴

Con la incorporación de la racionalidad comunicativa sería posible librarse de este agotamiento sin por ello renunciar sin más a la racionalidad misma ni a la filosofía, y precisar -en forma más determinante que Luhmann- *la función del sentido como articulación entre la autorreferencialidad y la heterorreferencialidad*: los participantes en una interacción coordinan sus planes de acción entendiéndose entre sí sobre algo en el mundo, entablando una relación interpersonal. Esta interacción supera la actitud objetivante del observador en tercera persona, la que se reduce a una interacción a través de la pragmática de las dos primeras personas.

El hecho de destacar la importancia de la dimensión colectiva y objetiva del sentido no conduce a la hermenéutica a desconocer ni a desintegrar el rol de la contingencia y arbitrariedad de lo subjetivo dentro de estructuras impersonales de comportamiento y valoración. *La tensión por el sentido surge como mediación que mantiene la disputa clausura/apertura y envuelve e integra a estas dos instancias sólo separables analíticamente: es experimentada únicamente por un sujeto concreto y particular*, pero que obtiene su orientación e identidad a partir de un marco de referencia que lo excede. Por lo tanto, el sentido no es atribuible a una determinada posición ni queda reducido al solipsismo de la autorreferencialidad, sino que es propio de un destino, de un devenir hacia un bien en particular, un telos, pero siempre entretejido en una narrativa que nos excede y que nos muestra cómo

términos generales la descentración de una comprensión del mundo de cuño inicialmente egocéntrico." Habermas, J.: *op.cit.*, pág.103. El problema reside en el carácter marcadamente evolutivo -de raíces comunitarias- que presenta Habermas al considerar esta descentración como un proceso necesario de evolución colectiva y que nos habría conducido desde la fase mítica, por la metafísico-religioso a la científico-racional.

³⁴ Habermas, J.: *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1994, pág.374.

hemos llegado a ser y hacia dónde nos encaminamos. "Mi tesis subyacente es que existe una estrecha conexión entre las diferentes condiciones de la identidad, o de una vida con sentido, que he estado analizando. Se podría expresar de la siguiente manera: puesto que no cabe más que orientarnos al bien y, al hacerlo, determinar nuestro sitio en relación a ello y, por consiguiente, determinar la dirección de nuestras vidas, inevitablemente hemos de entender nuestras vidas en forma de narrativa, como una búsqueda."³⁵

De este modo, se destaca y se recupera un componente central del concepto de sentido: la búsqueda y el impulso teleológico; que fue planteado muy adecuadamente ya por Husserl con su insistencia en la *epojé* fenomenológica, la dimensión trascendental que supera toda facticidad y presencia reduciendo su insuficiencia, dirigiéndose hacia los fines, proyectos y objetivos permanentemente creados y recreados.

La apropiación del sentido necesita de una *incesante búsqueda debido a que su adhesión es siempre provisional y conflictiva en la medida en que debe dirimirse también con otros fines contrapuestos o que en la elección han sido descartados o postergados*. Por lo tanto esta tarea supone un constante esfuerzo de invención creativa de nuevos fines e ideales -con profundas implicancias éticas y estéticas- a partir del replanteo y reactualización de los criterios ofrecidos por la tradición y los horizontes valorativos. El origen de este impulso moral reside para Taylor en la interioridad de la persona y en el desarrollo de la ética de la autenticidad que conduce a una vinculación más reflexiva con las fuentes morales y con los bienes, desarrollando una forma original de ser humano que nace de la particular combinación entre la evolución personal y la elección de los limitados bienes disponibles que brinda el horizonte valorativo en que uno se encuentre. La autorrealización responsable propia de la autenticidad no conduce necesariamente a una prisión solipsista sino que la integra indefectiblemente en un marco más amplio coexistiendo con otros bienes, pero siempre en el contexto de un lenguaje signado por la resonancia personal y la vinculación con la interioridad.

Para sintetizar y explicar más claramente lo comentado en este punto resulta provechoso retomar la distinción que realiza Taylor entre *manera* y *materia* para comprender la conflictiva relación entre el ideal de la autenticidad y sus realizaciones históricas. Toda acción moral se basa en una "manera de adherirse a cualquier fin o forma de vida. La autenticidad hace claramente referencia a sí misma: ésta ha de ser mi

³⁵ Taylor, C.: *Fuentes del yo*, Barcelona, Paidós, 1996, pág.68.

orientación. Pero eso no significa que en otro plano el contenido deba hacer referencia a sí mismo: que mis metas tengan que expresar o realizar mis deseos o aspiraciones, por contraposición a algo que figura más allá de los mismos. Puedo encontrar mi realización en Dios, o en una causa política, o en cuidar de la tierra. Ciertamente, la argumentación anterior sugiere que sólo encontraremos completa satisfacción en algo así, lo que tiene un significado independiente de nosotros o de nuestros deseos."³⁶ La autorreferencialidad de la manera es inevitable e ineludible para la constitución de sentido: depende siempre de algún tipo de resonancia personal, de acción individual o colectiva y de involucramiento interior. Mientras que la materia que ofrece los fines, bienes y objetivos a la acción moral excede siempre a la dimensión subjetiva y proviene de la tradición y la historia de los marcos de referencia intersubjetivos.

c) *El pasaje del yo al nosotros: ética y política*

La crítica de Taylor al liberalismo procedimentalista en particular y a los reduccionismos atomistas y subjetivistas en general pretende *poner fin categóricamente a todas las aporías tanto individualistas respecto del sentido como a las que lo relativizan a la irreductibilidad de los contextos de significación*. Para encarar exitosamente esta empresa se centra primero en la deconstrucción de la noción de bien que estas últimas posturas proponen y la relación con el modelo de individuo y de sociedad que esto supone, para luego pasar a destacar el carácter irreductible de los bienes colectivos y la integración de lo justo y de lo bueno, cuestiones tradicionalmente disociadas por el liberalismo con su predilección por el carácter individual de los bienes y la justicia reducida a ofrecer y arbitrar entre conflictos de concurrencia y circulación.³⁷

³⁶ Taylor, C.: *La ética de la autenticidad*, pág.111.

³⁷ Habermas también se refiere recientemente al sentido como política insertándose en el debate liberalismo/comunitarismo, oponiéndose al liberalismo pero cayendo como otras veces en un excesivo formalismo y procedimentalismo. El paradigma de la política no sería el mercado sino el discurso, donde existe una diferencia estructural entre el poder comunicativo y el poder administrativo: "En el republicanismo la opinión pública y la formación de voluntades en el espacio público y en el Parlamento no obedecen a las estructuras del mercado, sino a las consecuentes estructuras de comunicación pública orientada al entendimiento". "Drei normative Modelle der Demokratie" en Habermas, J.: *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt, Suhrkamp, 1996,

El liberalismo, y sus derivadas figuras actualmente de moda de lo políticamente correcto, considera a la sociedad como una asociación de individuos, en la que cada uno de ellos tiene una concepción de buena vida con su correspondiente plan de vida (Stuart Mill), que deben ser respetadas por una sociedad pluralista que no puede hacer una opción mayoritaria por ninguna concepción en especial bajo riesgo de caer en un atropello y en la discriminación de minorías y derechos humanos. "Por consiguiente, se sostiene que una sociedad liberal no debe fundarse en una noción particular de buena vida. La ética de una sociedad liberal es una ética del derecho y no del bien; es decir, sus principios básicos tienen que ver con la forma en que la sociedad debe responder y arbitrar las demandas en competencia de los individuos."³⁸

El modelo de sociedad que suponen es uno que surge por necesidad de supervivencia y seguridad para el desarrollo de estos planes individuales; o, en todo caso, para practicar acciones comunes que ofrecen beneficios que individualmente no se podrían conseguir. Así, en la misma acción colectiva lo importante sigue siendo lo individual, y el bien común no surge por sí mismo, sino que es algo mediato, un correlato de los bienes individuales. Las dificultades de este modelo para generar algún sentimiento común radican en que el ejercicio de la política ciudadana que conciben es el de la confrontación, la competencia y la negociación.

Taylor encuentra en esta concepción un reduccionismo que no distingue entre bienes individuales y sociales o entre "mis asuntos y los nuestros", o que restringe lo colectivo a la sumatoria de los bienes individuales. Frente a este tipo de formalismos y procedimentalismos intenta realizar un debilitamiento de la idea de derechos individuales en abstracto subordinándolo a su *concepto más amplio de bien*: lo justo proviene de lo bueno, los derechos proceden de un sustrato moral y su justificación sólo puede realizarse en base a valores. El atomismo formaliza estos mecanismos basándose en un individuo solipsista

pág.282. En estos planteos recientes se acerca a los debates contemporáneos sobre el multiculturalismo donde conciencia moral comunicativa se basaría en un "Nosotros" flexible, con límites porosos en constante desplazamiento: "El otro como uno de nosotros y los límites de la comunidad abiertos para todos ... Incorporación no significa inclusión de lo propio y exclusión de lo otro." "Eine genealogische Betrachtung zum kognitiven Gehalt der Moral" en: *op.cit.* (Ambas traducciones son nuestras).

³⁸ Taylor, C.: "Equívocos: el debate liberalismo-comunitarismo", en *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997, pág.246.

desconociendo que cualquier elección entre bienes y normas se realiza en medio de determinados horizontes de valor. Además este atomismo conduce al relativismo que supone que un sujeto pueda elegir a su antojo diversos valores como si se hallara ubicado por encima de ellos.

Al liberalismo le contraponen la tradición que él denomina como *republicanismo* que se centra en la idea de que el bien común es algo inmediatamente compartido y que la condición esencial de un régimen libre, es la profunda identificación patriótica de los ciudadanos.³⁹ La solidaridad republicana descansa en una disciplina autoimpuesta, en un sentido del honor y de la obligación internamente generado, y en una responsabilidad por el destino común que induce a la participación activa por su dirección. Los bienes no resultan así inteligibles en forma genérica y abstracta sino que necesitan de un cierto trasfondo cultural, un espacio de interlocución histórico y colectivo que ofrece las discriminaciones cualitativas imprescindibles para distinguir lo bueno y para seleccionar los caminos adecuados para alcanzarlo. Esta cualidad hace de los bienes entes irreductiblemente sociales, imposibles de ser descompuestos en multitud de bienes individuales.

d) Tradición, historia y comparación entre marcos referenciales

Cualquier observador atento podría sostener una continuidad entre la concepción semántica del sentido y el recurso hermenéutico a los horizontes valorativos, apenas disimulada por la inclusión de un lenguaje marcado por preocupaciones éticas. Aparentemente el rol del sentido -el de proveer una orientación significativa a las acciones- sería el mismo tanto en el contexto de la lógica de los campos, de la red semiótica o de las discriminaciones cualitativas que ofrecen los marcos referenciales. Sin embargo, la hermenéutica, y, sobre todo Taylor dentro de esta tradición, está muy lejos de quedar atrapado por los devaneos del

³⁹ "El vínculo de solidaridad con mis compatriotas en una república en funcionamiento está basado en un sentido de destino compartido, donde el mismo compartir es valioso. Esto es lo que concede a este vínculo su especial importancia, lo que convierte, mis lazos con esta gente y con este proyecto particularmente vinculantes, lo que anima mi *virtu* o patriotismo ... Requiere que probemos las relaciones de identidad y comunidad y que distingamos las distintas posibilidades, en particular el posible lugar de las identidades-nosotros frente a las identidades-yo meramente convergentes y el correspondiente papel de los bienes comunes frente a los bienes convergentes." *Ibidem*, pág.252 (el subrayado es nuestro).

relativismo, planteando algo paralelo al carácter irreductible del sentido en los que relación a los contextos particulares en que se constituye, problemas en los que -como pudimos dar cuenta- sucumbe la perspectiva semántica. La cuestión a que arribamos no es más que un problema clásico que todas las posiciones que son afines a la hermenéutica deben inexorablemente enfrentar: el dilema que se plantea entre los modos de desarrollar prácticas de comprensión y diálogo entre diferentes culturas y comunidades lingüísticas sin que esto implique reducir y negar las diferencias y cierto grado de inconmensurabilidad entre las mismas. Las culturas son en cierto sentido inconmensurables en tanto representan sistemas de significación o marcos de referencia cualitativamente diferentes que imposibilitan la equivalencia directa entre los elementos que las constituyen. Como sabemos, *Taylor enfrenta denodadamente cualquier postura relativista sin que ello lo lleve a abogar por un objetivismo racionalista*. Por lo tanto, resulta fundamental delinear el modo en que se enfrenta a esta multiplicidad de sentidos que tendríamos en un universo de formas de vida todas respetables y valorables.

Podemos decir que el dilema en que se encuentra Taylor y las salidas que ofrece se asemejan al problema enfrentado por K. Mannheim en su proyecto fundador de la sociología del conocimiento.⁴⁰ Se aleja entonces ligeramente de los cánones de la *Verstehen* propia de la hermenéutica clásica otorgando a la comprensión un carácter esencialmente comparativo; la relación con lo otro no pasa por la imposible superación del propio punto de vista para adoptar el ajeno sino que es necesariamente una tarea de comparación de contrastes y diferencias, que no implica la desaparición de las propias concepciones sino su integración y diálogo con la otra en el enriquecimiento recíproco otorgado por un lenguaje sincrético de clarificación de contrastes.⁴¹

⁴⁰ Mannheim, K.: *Ideología y utopía*, México, F.C.E., 1985. Allí éste propone quebrar al relativismo -que considera que ninguna posición ideológica ni valorativa es susceptible de detentar valor y legitimidad alguna debido al hecho de que depende de circunstancias históricas y sociales contingentes y arbitrarias- oponiéndole el concepto de relacionismo que indica que el hecho de que estas posiciones estén estrechamente vinculadas a sus contextos de origen no implica que no posean el más mínimo valor, sólo que éste no es ya ni absoluto ni universal, sino que es relacional al "mundo" en que se desenvuelve y al diálogo que mantiene con otras posiciones dentro de otros "mundos".

⁴¹ "La diversidad de las 'interpretaciones' constituye la carne misma de la inteligencia humana. El conocimiento del hombre es esencialmente comparativo, dado que la comparación no es un simple suplemento de las ciencias del

"Hasta cierto punto sólo liberamos a los otros y los 'dejamos ser' cuando podemos identificar y articular un contraste entre su comprensión y la nuestra, dejando así de interpretarlos simplemente a través de nuestra propia comprensión y les permitimos situarse más fuera de ella a su manera ... La esperanza de que podamos escapar al etnocentrismo descansa en el hecho de que estos contrastes trascienden y a menudo incomodan la previa comprensión propia."⁴²

Para Taylor este diálogo o lenguaje común no se realiza de cualquier modo sino que es un *diálogo eminentemente racional y con rigor argumentativo y orientado por un logos articulado en un discurso*. Discurso basado en la idea de que todo ser humano es potencialmente susceptible de desarrollar la racionalidad como una capacidad que debe ser realizada y ejercitada. Este planteo se basa en sus análisis respecto del ideal de la autenticidad sustentado en el supuesto -ligado a la idea kantiana de potencial humano universal- de que todos los seres humanos son igualmente dignos de respeto y ostentadores de una dignidad personal similar.

De esta manera el autor se acerca una vez más a los valores que están en la base de la Modernidad, ya que es la que ofrece las bases más sólidas para practicar ese diálogo racional.⁴³ De lo que se trata es de reconocer el igual valor de las diferentes vidas personales o culturales, no sólo dejándolas sobrevivir, sino reconociendo su profundo valor. "La cuestión es situarnos más allá del simple considerarlos simples transgresores de nuestros límites y permitirles ser de un modo en que nuestra original comprensión propia no les dejaría ser, porque no podría encajar sus significados; la cuestión es reconocer dos bienes donde antes tan

hombre, ella otorga un relieve indispensable a la comprensión ... Por tanto la filosofía de la interpretación de Taylor es más próxima a la comparación estructural de Montesquieu o de Louis Dumont que de los cánones de la hermenéutica (Heidegger, Gadamer)." De Lara, P.: "Introducción" en Taylor, C.: *La Liberté des Modernes*, París, PUF, 1997. (La traducción es nuestra)

⁴² Taylor, C.: "Comparación, historia y verdad", en *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós, 1997, pág.203.

⁴³ Sin embargo, es innegable el hecho de que estas posibilidades tampoco se han desarrollado históricamente de modo tan loable. Más aun, la tradición occidental de vinculación con otras culturas se ha sustentado en la ostentación de la superioridad y en la certeza de que su civilización discurre por canales irreversibles de progreso, pero, a la vez, también en el -al menos nominal- espíritu de igualdad que tiende a considerar universalmente a todos los seres humanos como sujetos de derecho y dignidad.

sólo podíamos ver uno y su negación."⁴⁴ En esta tarea está involucrada entonces una *cuestión moral central: la del reconocimiento del otro y la apertura hacia el estudio cultural comparativo que nos conducirá progresivamente hacia la fusión de horizontes.*

De este modo, la propiedad intrínsecamente relacional del sentido que destacábamos como aporte del modelo bourdieuano, y también en alguna medida ya implícito en la obra de Schutz, adquiere su máxima expresión en la construcción que realiza Taylor: el carácter relacional no sólo articula el modelo de construcción de sentido al interior, es decir, entre lo individual y lo colectivo, sino que se amplía también a las relaciones que sostienen estos modelos entre sí a nivel externo, como comparación contrastante fortalecedora de estas configuraciones.

e) *Temporalidad del sentido*

La excelente definición de Z. Laïdi quien se propone considerar al sentido como una entidad constituida por tres dimensiones imprescindibles: fundamento, unidad y finalidad representa un pertinente replanteo de las dimensiones temporales de la acción destacadas por Schutz para la acción colectiva. "De fundamento, es decir, el principio básico sobre el que se apoya un proyecto colectivo. De unidad, es decir, la integración de 'imágenes del mundo' en un esquema de unidad coherente. De finalidad, es decir, de proyección hacia un horizonte considerado mejor."⁴⁵ *El sentido se constituye así ineludiblemente a partir de la unificación de las tres dimensiones del tiempo (pasado, presente y futuro) entrecruzándolas en un todo orgánico indiferenciable.* Una de las causas de esta pérdida de sentido es la crisis del impulso iluminista basado en la idea de progreso, que servía de orientación y *telos* a la acción colectiva y legitimación del presente como etapa necesaria para alcanzar un estadio cualitativamente superior. La dificultad de construir proyectos de acuerdo a esta nueva percepción del tiempo que está atravesando el mundo conduce a plantear una cuestión más profunda: "Se renueva una interrogación fundamental que puede resumirse así: ¿la crisis del sentido consagra el fin de una problemática del sentido -lo que supone que ésta se ha terminado para ingresar en una nueva- o bien anuncia de manera más profunda el fin de toda problemática del sentido,

⁴⁴ Taylor, C.: "La política del reconocimiento" en AA.VV.: *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, F.C.E., pág.218.

⁴⁵ Laïdi, Z.: *Un monde privé de sens*, París, Fayard, 1994, pág.15.

de toda representación finalística de nuestro devenir?".⁴⁶ Lo que está en cuestión es la capacidad misma de los actores sociales para construir y protagonizar la historia.

Esta cualidad integrativa del sentido también es destacada por R. Koselleck a partir de las categorías de *espacio de experiencia* y *horizonte de expectativas*: se trata de categorías que se determinan mutuamente ya que no pueden concebirse en forma independiente, y, además, se sitúan en un nivel que es intermedio entre lo estrictamente individual y lo colectivo, debido a que son categorías que surgen siempre a partir de lo personal, pero también posee un contenido formal que es supraindividual. Para Koselleck se trata de dos categorías antropológicas fundamentales ya que sirven para tematizar el tiempo histórico porque entrecruzan el pasado con el futuro dentro de la instantaneidad del presente; el espacio se constituye como un marco común y el horizonte alude justamente a su carácter teleológico. "La experiencia es un pasado presente, cuyos contenidos han sido incorporados y pueden ser recordados. En la experiencia se fusionan tanto la elaboración racional como los modos inconscientes del comportamiento que no deben, o que no debieran ya, estar presentes en el saber. Además, en la propia experiencia de cada uno, transmitida por generaciones o instituciones, siempre está contenida y conservada una experiencia ajena ... También la expectativa se efectúa en el hoy, es futuro hecho presente, apunta al todavía no, a lo no experimentado, a lo que sólo se puede descubrir."⁴⁷

De esta manera, el sentido se articula en una triple apoyatura integrando el pasado, que le aporta su inscripción dentro de una determinada tradición y marco de referencia identitario, un presente históricamente real donde traducirse en la práctica, y un futuro hacia el que se proyectan las expectativas, ilusiones y trascendencias.

⁴⁶ *Ibidem*, pág.20.

⁴⁷ Koselleck, R.: "'Espacio de experiencia' y 'horizonte de expectativas'. Dos categorías históricas", en *Futuro pasado*, Barcelona, Paidós, 1993, pág.338. La tesis del autor es que en la modernidad -la era definidamente teleológica planteada por Laïdi- la diferencia entre expectativas y experiencia aumenta progresivamente concibiendo a la historia como un tiempo nuevo alejado de las experiencias construidas anteriormente. Sólo puede hablarse de Modernidad cuando el horizonte social de las expectativas ya no encuentra sustento en las experiencias pasadas.

4. Conclusiones

Para sintetizar y sistematizar la complejidad y variedad de contribuciones que pudimos destacar en los puntos anteriores resulta pertinente organizarlas en el cuadro que ofrecemos a continuación, para luego pasar a reconstruir la definición de sentido que fue posible desarrollar gracias a los aportes de las distintas perspectivas. El cuadro no pretende comparar a través de categorías sino organizar relacionamente las posibles continuidades en los planteos, y destacar su originalidad en el caso de que no se pueda establecer una trayectoria sucesiva.

CUADRO II: Síntesis de los aportes fundamentales de cada dimensión y perspectiva

ACCION	SEMANTICA	ETICO-NORMATIVA
Intencionalidad-teleología	Centralidad del poder	Certidumbre orientación al bien
Unificación temporal (individual)		Unificación temporal (colectiva)
Sedimentación - universos simbólicos	Producción colectiva - red semiótica	Marcos referenciales
Comunicación (presencia)	Comunicación generalizada	Acción comunicativa
Autorreferencialidad	Carácter relacional	Comparación/historia/tradición
Mundo objetivo	Mundo social	Integración de tres mundos

El sentido puede definirse entonces como una propiedad de un determinado orden social para articular prácticas sociales en el marco de una tradición o universo simbólico (pasado) que se concreta en una relación Nosotros (situada y presencial), y que implica una búsqueda intencional, teleológica, trascendental, proyectual hacia un fin que se considera como bueno y deseable (dimensión futura) exteriorizable en

un diálogo y comparación más o menos conflictivo con otras prácticas contrastantes en la búsqueda de la razonabilidad.

Retomando la lectura que hace Habermas de la teoría popperiana de los tres mundos (el objetivo, el social y el subjetivo), la acción comunicativa se diferencia de los tipos tradicionales de acción presentes en la tradición sociológica, y *la constitución de sentido tiene la facultad de articular en forma completa las relaciones actor-mundo* evitando el reduccionismo que implica privilegiar alguno de los tres. Si en la acción teleológica -decisión entre alternativas de acción- y en la acción estratégica -en el cálculo interviene también la competencia con otro agente con fines similares- la racionalidad actor-mundo se reduce a un solo mundo que es el objetivo, las cosas o los otros actores; en la dimensión semántica la acción se ve regulada y orientada por significados y valores comunes a un grupo, lo que presupone la integración del mundo objetivo con el mundo social que ofrece los significados y regulaciones aceptadas para orientar y hacer inteligible la acción. En cambio, con la acción comunicativa -el tipo de acción instituyente de sentido por excelencia- tiene lugar una interacción entre dos sujetos capaces de lenguaje y de acción que intervienen en una negociación de definiciones de la situación susceptibles de consenso. "Sólo el concepto de acción comunicativa presupone el lenguaje como un medio de entendimiento sin más abreviaturas, en que hablantes y oyentes se refieren, desde el horizonte preinterpretado que su mundo de la vida representa, simultáneamente a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo, para negociar definiciones de la situación que puedan ser compartidas por todos."⁴⁸

La comparación también permite fortalecer algunos descuidos en que caen ciertas perspectivas, a pesar de que ofrezcan varios aportes que recrean en forma superadora las categorías de las perspectivas anteriores o la unilateralidad que implica centrarse en dimensiones específicas. Es así como la última dimensión destacada fundamentalmente por un abordaje de tinte hermenéutico se ve enriquecida con elementos distintivos y originales de las primeras, que en algunos casos sirven de corrección a ciertas vaguedades idealistas que a veces pueden registrarse en autores como Laïdi y Taylor. Fundamentalmente las relacionadas con cierto descuido de la dimensión política en las cuestiones simbólicas y éticas, que pueden conducir al olvido de que en la mayoría de los casos los ejercicios de diálogo y comparación entre individuos y entre culturas son relaciones asimétricas, no dirigidas básicamente a la construcción

⁴⁸ Habermas, J.: *Teoría de la acción comunicativa*, pág.138.

consensuada de la verdad a través de una comunicación libre de coerciones, sino orientadas por la dominación y el interés utilitario. Pero reside en *lo político* también la capacidad para sobreponerse a la creciente dificultad que posee la sociedad contemporánea para sostener la irreductibilidad de los bienes sociales bajo alguna forma de *unidad común al menos provisoria y contingente*. "La práctica de la articulación consiste, por tanto, en la construcción de puntos nodales que fijan parcialmente el sentido; y el carácter parcial de esa fijación procede de la apertura de lo social, resultante a su vez del constante desbordamiento de todo discurso por la infinitud del campo de la discursividad."⁴⁹

De este modo se manifiesta la tensión mediadora en la que se enmarca una práctica social dotada de sentido, que debe ser encarada reflexivamente por un determinado Nosotros de acuerdo a su historia, sus necesidades presentes y aspiraciones futuras. También se constituye en una categoría que permite superar las debilidades propias de los enfoques unilateralmente culturalistas, detentando así un rol clave dentro del concierto de la teoría social contemporánea y en el mundo de la práctica, posibilitando la orientación de la acción en un escenario signado por la complejidad, la fragmentación y la incertidumbre. *Excede el ámbito cultural en que la confinan los antropólogos y comunicólogos*, donde permanece en la indefensión de un concepto legitimador del *statu quo* de las prácticas que se suponen ineludiblemente emancipatorias de la recepción de los mensajes y del consumo cultural. Por el contrario, se constituye en un *concepto límite, en una categoría* -que merece ser profundizada- *y que ofrece discriminaciones cualitativas de juicio y valoración que atraviesa el mundo social* (satisfacción de necesidades), *el de lo político* (la articulación entre lo particular y lo general en el espacio público) *y el de la construcción de la personalidad* (seguridad ontológica de cuño heterorreferencial).

⁴⁹ Laclau, E. y Mouffe, C.: *Hegemonía y estrategia socialista*, Madrid, Siglo XXI, 1987, pág.130.

Bosquejo del vocablo 'hermenéutica' (Desde Schleiermacher hasta Heidegger)

por Enrique C. Corti
Universidad Nacional de General San Martín

1. El término 'hermenéutica'

Es preciso ofrecer en primer término una aclaración de tal término 'hermenéutica'. Proveniente del griego, su significado ya desde un comienzo presenta ciertas ambigüedades que no es posible desatender. 'Hermenéutica' traduce el sustantivo *hermeneia*, al que dicha lengua recurría para designar no solamente lo que hoy designamos, i.e. interpretación, sino también lo que indicamos hoy como declaración, traducción, expresión del pensamiento, alocución. Traducido al latín como *interpretatio*, que deriva de *interpres*, i.e. 'mediador entre partes', ha llegado a ser sinónimo de 'interpretación' restringiendo su significado original.

El significado actual determina que este vocablo indique, al menos, tres cosas conexas aunque no idénticas, que es necesario distinguir:

a) procesos concretos de comprensión; la ejecución misma de la tarea exegética. Este sentido del término es el referido cuando se dice, por ejemplo, que la hermenéutica que Gadamer hace de Schleiermacher otorga un cierto privilegio a las obras comprendidas en el primer período de su producción;

b) elaboración de reglas tendientes a regular la práctica interpretativa, esto es, un *ars interpretandi*. Ejemplo de ello son, por ejemplo, las prescripciones que efectúa San Buenaventura en el prólogo a su *Breviloquio* relativas a los cuatro sentidos del texto de la Sagrada Escritura;

c) doctrina filosófica cuyo propósito es el establecimiento de la índole, las características, las condiciones y los límites inherentes a cualquier posible comprender. En este tercer sentido cabe la tarea de F.Schleiermacher, F.Dilthey, M.Heidegger y H.G.Gadamer.

La esquematización precedente, al igual que cualquier esquematización, es insuficiente e imprecisa, pero puede ayudar a la comprensión de lo que quiere decirse. Partiendo de la concreta experiencia interpretativa (primer sentido) es posible establecer ciertas reglas tendientes a facilitar las dificultades de la interpretación (segundo sentido) hasta