

DE PARADIGMAS Y "PARADOGMAS"

Guillermo Rochabrún S.

"Gris es la teoría, amigo mío, pero eternamente verde es el árbol de la vida".

Goethe, citado por Lenin¹

El texto de Guillermo Nugent "Las Perspectivas del Mundo de la Vida en las Investigaciones de las Ciencias Sociales"² ofrece tantos puntos destacables como controvertibles. Confieso que ha sido difícil para mí decirme a escribir sobre el tema, sobre todo por haberlo discutido personalmente con su autor en no menos de cinco oportunidades. Pero el carácter oral de todas ellas deja un amplio espacio para repensar mis apreciaciones, objetivarlas por escrito y darles una estructura más formalizada; y tengo mucho interés en conocer sus respuestas. Ahora bien, no se trata de ataque y defensa; de por sí el texto desencadena un conjunto de posibilidades, las cuales no tienen sino un destino posible: ser enfrentadas y desarrolladas, tanto por su autor como por todos nosotros.

1. V. I. Lenin: *Cartas sobre Táctica*, Mayo de 1917.

2. *Debates en Sociología* Nº 16, pp. 29-55. UCP, Lima 1991. Escrito en Setiembre de 1989.

Realidades Múltiples y Prioridades

Perspectivas se mueve en dos planos que —de manera un tanto ligera— *tienden a fusionarse*, o cuando menos a asociarse en demasía: a) un campo metodológico, donde se encuentran dos “paradigmas”: “objetivista” el primero, y del “mundo de la vida” el segundo, y b) el campo meta-teórico de la racionalidad, en el cual distingue dos concepciones: la racionalidad “instrumental” y la racionalidad “comunicativa”.

A partir de Schütz Nugent reconoce la existencia de varios ámbitos, o “realidades múltiples”, “a cada uno de [los cuales] le corresponde un determinado *estilo cognoscitivo*...lo que justamente debe ser investigado por el científico social, que a su vez participa de un ámbito específico de sentido, el de la contemplación teórica” (p. 44). Así tenemos a la economía, el arte, la religión, la política, (la ciencia) etc., “pero frente a las cuales la vida cotidiana posee un *carácter previo*” (*Ibid*; énfasis mío).

Ahora bien, colocar la vida cotidiana en un lugar privilegiado no es algo obvio, pero puede argumentarse; el problema real es que en ningún momento hay indicaciones acerca de lo que debe entenderse por ella ni por el estilo cognoscitivo que le corresponde: el “sentido común”. Al distinguirla de todo campo específico se desprende que no es uno más entre ellos. Todo esto es posible, ¿pero cómo situarla, cómo entenderla?.

Tomando un ejemplo cualquiera, ¿por qué la religión no sería parte de la vida cotidiana —digamos— de un creyente?. De hecho puede que para él la Teología no forme parte de su cotidianeidad, pero sí lo será su mundo de oraciones y efigies. ¿Y no hay un “sentido común teológico” para los teólogos?. Si hay realidades múltiples ¿es congruente postular la existencia de *una* vida cotidiana en general, y en consecuencia un solo sentido común?: porque al interior de la familia hay un sentido común, y al interior del mercado hay otro; ¿podemos imaginarnos que puedan ser confundidos?. ¿No pueden entenderse muchos conflictos y sus modalidades porque las personas tienen distintas vidas cotidianas en las cuales desarrollan sentidos comunes diferentes?.

Si el sentido común varía según los campos de actividades y las prácticas que en ellos realizan las personas, la vida cotidiana no puede definirse por afuera de aquéllas; ¿cómo argumentar en consecuencia su carácter previo?. Lo que puede sostenerse es que en cada campo de prácticas hay un nivel

inmediatamente dado, pero cada individuo tiene que aprenderlo y es así como se hace previo a toda reflexión; es decir, siendo un resultado, el individuo *lo percibe* como previo. En suma, al depender de las prácticas concretas el sentido común no puede ser el mismo para todas las personas. Lo crucial no es el adjetivo (“común”), sino el sustantivo: la inteligibilidad que proporciona al mundo de cada sujeto y de cada “colectivo de pensamiento”.

Ahora bien, ¿no podría postularse una suerte de “meta-sentido común” construido sobre la base de la tolerancia, los equilibrios precarios, los conflictos normados, y los consensos puntuales de las diferentes prácticas?. Es posible, pero así como los sentidos comunes primarios no serían previos sino simultáneos a las prácticas respectivas, este “meta-sentido común” sólo podría ser una realidad “de segundo orden”³.

La Ciencia o la Vida

Entre las realidades múltiples la ciencia (y la ciencia social) es *una* de ellas. Nugent critica —aunque no se sabe a quiénes— la conversión de ésta en única realidad, pero la prioridad que da a la vida cotidiana —“realidad eminente” según James/Schütz (p. 43)— corre el riesgo de convertirla en una suerte de “determinación en última instancia” y de reducir la ciencia al nivel del sentido común. Veamos cómo: al gozar la vida cotidiana de una prioridad ontológica, el sentido común adquiere forzosamente una prioridad de orden epistemológico; la vida es el juez de la teoría, y el sentido común el tribunal de la ciencia.

Pero, ¿puede la ciencia juzgar la vida?, ¿puede la vida juzgar la ciencia?. En el “paradigma objetivista”,⁴ si nos atenemos a la descripción que de él nos da Nugent, la ciencia tiene una neta prioridad sobre la vida. La opción opuesta podría estar representada por la filosofía fenomenológica (Husserl) y sus derivaciones sociológicas (Schütz, Berger/Luckmann), donde la ciencia

3. Utilizo esta expresión en el sentido que le da la fenomenología.

4. Este paradigma es más bien —si nos atenemos a su propia descripción— “cientificista”, pues según Nugent en él la ciencia, a su vez definida por el método, es colocada como “el único discurso válido sobre la realidad” (*Perspectivas*, 36). En este caso ella tiene una neta prioridad sobre “la vida”.

es una realidad de segundo orden constituida a partir de las categorías espontáneas de la vida cotidiana. Aquí *todo* es conocimiento y la ciencia es apenas una forma entre otras, sin derecho a juzgarlas desde sus propias reglas, mientras que al estar la realidad construida desde la vida cotidiana y el sentido común,⁵ lo inverso sí sería posible.

Obviamente existen muchos otros caminos menos excluyentes, pero *Perspectivas* no se caracteriza precisamente por la ponderación. Las preguntas del párrafo anterior no tienen respuestas absolutas; los riesgos, urgencias y posibilidades de las distintas propuestas dependen del momento histórico y la estructura social. En líneas generales no debiera ser imposible pensar en una suerte de “división de poderes” entre los distintos ámbitos; categorías acuñadas por el mismo Schütz, como la “distribución social del conocimiento” o el “ciudadano bien informado” permiten soluciones razonables,⁶ pero más adelante intentaré una respuesta más precisa.

¿Paradigmas o Fantasmas?

Una lectura de *Perspectivas* induce a pensar en el “paradigma del mundo de la vida” (en adelante VID) como el único sustentable; ante ello el “paradigma objetivista” (en adelante OBJ) no habría sido más que un lamentable error a cancelar lo antes posible. Pero entonces, ¿cómo es que OBJ habría podido surgir y mantenerse durante tanto tiempo?. Más aún, ¿cómo es que luego de ello VID podría haberse constituido?.

-
5. Peter Berger y T. Luckmann: *La Construcción Social de la Realidad* [1967]. Amorrortu, Buenos Aires 1968.
 6. Véase su artículo “El ciudadano bien informado. Ensayo sobre la distribución social del conocimiento” [1946], en *Estudios sobre Teoría Social*. Amorrortu, Buenos Aires 1974. Ahora bien, en determinadas circunstancias es cierto que el laboratorio o algo así podría convertirse en metáfora de la sociedad. Que ello no es un simple dislate de alguna “sociología ficción” lo muestra cada día la tendencia actual a tratar cualquier realidad como una “empresa”. Ello ocurre cuando uno identifica a ésta con la eficiencia en abstracto, y cuando a su vez la eficiencia queda constituida como el criterio final de la vida social; por eso habría que tomar muy en serio la propuesta de Schütz de asumir las “realidades múltiples” del mundo social: reconocer la existencia de distintos campos de prácticas relativamente autónomos, sujeto cada uno a un cuerpo de reglas diferentes.

Es posible —e incluso urgente por razones pedagógicas— criticar la caricaturización a la que Nugent somete lo que denomina OBJ, donde no hay una evaluación del mismo sino un rechazo a fardo cerrado. Pero me interesa más bien preguntar a su autor *cuáles serían los orígenes de ambos paradigmas* —incluyendo los “colectivos de pensamiento” involucrados—, pues este interrogante cabe dentro de sus reglas: en p. 46 nos dice que una ventaja adicional de VID sobre OBJ “es que simultáneamente puede ser capaz de dar una explicación sobre el mundo social e historizar su propio proceso de conocimiento”. La explicación básica es la constitución de ciertos “colectivos de pensamiento”, generadores y “portadores” del mismo a través de su práctica.

Como se puede apreciar, ello no es muy diferente a lo que diría Lukács, o el mismo Marx, salvo que en Nugent/Habermas el trabajo es reemplazado por el lenguaje. Sin embargo no me interesa en este momento discutir la línea básica de razonamiento, sino conocer qué respuesta puede dar a este caso concreto: *¿quiénes*, cuándo, y por qué, han posibilitado en su momento la constitución de OBJ, y de VID?. Digo esto porque en modo alguno es satisfactorio presentar al uno y al otro como la verdad que misteriosamente aparece y se enfrenta con el error. Lamentablemente Nugent hace esto último, abriendo el camino a un maniqueísmo pre-moderno que además lo conduce muy cerca de las “teorías conspirativas”.

Al presentar las ideas flotando descarnadamente en una radical autonomía —sin portadores concretos—, se abre el camino para desbocarlas y darles su forma más extrema, pues al quedar libradas a su propia lógica quedan sin ningún control. Hecho esto sus eventuales portadores serían meras personificaciones de las ideas, formalmente capaces de hablar y actuar, pero incapaces de aprender por la experiencia. Para usar el lenguaje y —espero que— las reglas de Nugent, el gran problema de su texto es que ha constituido de manera abstracta un “estilo de pensamiento” haciendo abstracción del “colectivo de pensamiento” respectivo. De esa manera termina enfrentándose con fantasmas que pueden ser más reveladores de su autor que de “la realidad exterior” (aquí estoy utilizando el lenguaje OBJ). Como es natural y ha ocurrido tantas veces, la victoria está así garantizada, pero carece de significación al darse ante un rival “hecho a la medida”.

Parte de esta operación se produce a través de una muy *sui generis* selección de términos, en ocasiones sumamente provocadores. A nadie escapará el tono despectivo de la categoría “objetivista”, así como las cálidas con-

notaciones de una noción como “mundo de la vida”. En la misma vena, luego de criticar la pretendida universalidad de la racionalidad instrumental (p. 30-31), esta última es calificada de “irracional”.⁷ Tampoco nadie dejará de percibir que tales expresiones no guardan congruencia con postular una “racionalidad comunicativa”, o una “comunicación sin coerción”. Pero pasemos a aspectos más sustantivos.

Reglas, Cultura y Método Científico

La primera edición (mimeografiada) de *Perspectivas* iba precedida de un breve texto en el que se incluían estas líneas:

“*Antes de la Clase:* Una tarde nublada, agradablemente tibia. Las amplias ventanas de mi oficina están abiertas. Escucho los pájaros y a lo lejos una guitarra tocada por alguien que canta junto con sus amigos. Todo ofrece mucha serenidad. En unos momentos empezaré a trabajar con mi curso. Este sentimiento de soledad previo a las clases es lo que me invita a escribir estas líneas. También la alegría de sentir que puedo realizar bien mis trabajos.”

¿Por qué hago mención a este párrafo?. Porque si algo es entre nosotros radicalmente novedoso en los trabajos de Guillermo Nugent, es que ellos nos instan y urgen a conocer con los cinco sentidos y no solamente con el cerebro. Ahora bien, hasta el mismo Karl Popper ha resaltado la importancia que los aspectos no intelectuales tienen para el avance de la ciencia, de modo que no hay aquí motivo alguno de escándalo. Pero obviamente se requiere saber qué hacer *después*; es decir, luego de acumular materiales a través de procedimientos no objetivistas —y salvo que la vida cotidiana sea capaz de entenderse científicamente a sí misma—, ¿cómo proceder para no confundir las reglas de la ciencia social con las de la literatura, la religión, o cualesquier otra práctica extra-científica?.

Quizá el aspecto más interesante de *Perspectivas* sea lo que nos dice sobre la realidad social a partir de la noción de “reglas”, así como su impugnación al desdén de la metodología convencional por los casos parti-

7. “La irracionalidad en el ámbito de la interacción la entendemos en el sentido de querer representar los aspectos del mundo social como si fueran objetos de un mundo similar al de la naturaleza.” (p. 43)

culares. Tal menosprecio proviene de la incertidumbre sobre si un caso cualquiera es “representativo”, como debe serlo una muestra correctamente obtenida. Es decir, el “caso” es entendido con las reglas de la muestra —como modelo a escala del mundo social estudiado—; en una palabra, es juzgado como una “muestra mínima”,⁸ y en esas condiciones tiene todas las de perder.⁹ Cuando este menosprecio es controlado puede admitirse que el “caso” dé lugar a un “estudio preliminar”, adecuado a lo sumo para formular hipótesis, pero en modo alguno para comprobarlas.

En el VID, o más específicamente en la filosofía de Wittgenstein, el problema se plantea de manera totalmente distinta: el mundo social es un mundo de sobre-entendidos, de conocimientos tácitos, compartido entre las gentes de cierto ámbito; conocer el mundo social es conocer esas reglas, manejadas por los participantes incluso sin saberlo.¹⁰ ¿Y es que es necesario una muestra de equis casos para conocer no una sino muchas reglas?. Más aún, un estudio cuantitativo puede establecer distribuciones y correlaciones, pero entre categorías extraídas muchas veces de —o mediante— dicho conocimiento tácito.¹¹

Este sencillo planteamiento abre todo el inmenso campo de los sentidos comunes. En particular es la cultura lo que aquí queda en un primer plano, pero no en el sentido convencional del término, donde los “hechos culturales” cual realidad dada hacen las veces de la ya mencionada “determinación en última instancia” —la cultura como un nivel preconstituido y constituyente de la realidad. Sino la cultura como espacio de significados y símbolos inser-

-
8. Vienen a mi mente la irritación y las palabras de un economista cuando Jürgen Golte presentó los resultados de *Los Caballos de Troya de los Invasores*, escrito con Norma Adams [IEP 1987]: “Golte no tiene datos, sólo tiene casos”.
 9. Objetivamente hablando el “caso representativo” *no existe*; así de simple. Para que un caso lo fuese sus medidas de tendencia central deberían corresponder con las de la muestra, cuando menos en el conjunto de las variables independientes, de modo de poder predecir razonablemente los valores de las variables dependientes.
 10. Recordemos la sorpresa de Monsieur Jourdan cuando descubrió que “toda su vida había hablado en prosa sin saberlo”.
 11. En un cuadro estadístico buena parte de la información más significativa puede estar en las categorías de las variables, sobre todo si éstas son nominales u ordinales, y no solamente en las cifras.

tos en la interacción de las personas. Tenemos aquí los rudimentos de un enfoque teórico sumamente dinámico, capaz de dar cuenta no tanto de la estructura sino de la “estructuración” o “constitución” de la sociedad,¹² y capaz de tener “los pies sobre la tierra” al descansar en las categorías de la gente de carne y hueso.

Se comprende además que en lo inmediato este enfoque aparezca en el reino de lo cualitativo. Pero acto seguido cabe una precaución, cual es la necesidad de trabajarlo *sistemáticamente*. Porque ¿cuál será la topografía de “colectivos de pensamiento” existente en una sociedad determinada?. Es decir, será necesario recurrir a operaciones tan elementales como la clasificación, quizá las tipologías, e inevitablemente buscar asociaciones entre reglas, formas de vida y colectivos.

Reglas y Realidades Objetivadas

Pero —y aquí creo está la mayor debilidad del VID— la interacción que sigue reglas tiene una determinada eficacia, produce ciertos efectos que la trascienden y tienden a sedimentarse; por ejemplo en lo que convencionalmente se llama “instituciones”. En una palabra, ella crea una realidad *objetivada*. Es decir, un cierto momento del *objeto* de estudio se constituye de manera similar al mundo natural, y podría ser en consecuencia explorado en esa dimensión. Para mencionar un caso pertinente, las “frías estadísticas” demográficas son el resultado de los actos humanos más dramáticos (de la ¿vida cotidiana?): partos, muertes, coitos. Pero leyendo *Perspectivas* uno pensaría que el mundo social se reduciría a interacciones de las cuales “no queda huella”, como dice una canción popular,¹³ o no más que lo acordado libremente por los actores. ¿Es que la dinámica del mundo social nunca se les escapa de las manos?, ¿es que si ello ocurre es sólo porque los hombres recurren a la acción estratégica?.

12. Aludo aquí a los numerosos trabajos de Anthony Giddens sobre el tema. El más reciente es *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*, Polity Press, Cambridge 1984. No obstante Giddens en modo alguno es un exponente del VID. (¿Lo será del OBJ?.)

13. En tal caso Marx debiera haber diluido el trabajo pasado en el trabajo vivo que aquél fue en un ciclo anterior.

Claro está, habrá que entender el texto de Nugent y su unilateralidad como un intento más de evitar la reificación del mundo social. Los esfuerzos en esa dirección tienen en su haber a los personajes más disímiles (Hegel, Marx, Weber, Whitehead, Popper, Hayek, Schütz, Berger/Luckmann, Elias, Jarvie, Boudon, Giddens, colocados en un imperfecto orden cronológico), pero sus propuestas son mucho más parecidas entre sí de lo que los prejuicios —e incluso las palabras de los mismos autores— sugieren. En su mayor parte ellos han reconocido que luego de proceder la ciencia a de-reificar las *imágenes*, la realidad continúa teniendo la misma objetividad de siempre.¹⁴ Como dice Agnes Heller, estableciendo los límites de la propuesta de Schütz:

“Lo único que finalmente demostró es que en el mundo de nuestros ‘consociados’ no necesitamos de la ciencia social para alcanzar un conocimiento verdadero. Sin embargo, incluso al nivel de la vida cotidiana, el de los encuentros cara a cara, la intuición no puede ser la base de un conocimiento verdadero una vez que salimos del ambiente en el que nacimos y por lo tanto de lo que ‘damos por sentado’. Sabemos que en la sociología empírica inevitablemente reificamos a los sujetos, aunque hasta cierto punto esto también ocurre en los encuentros cara a cara.”¹⁵

Es decir, si constatamos que hay realidades objetivadas, y que esa objetividad no se esfuma tras el análisis crítico, ¿cómo entenderlas?, ¿y cómo estudiarlas?. La conclusión a la cual llego es que es imposible la vida en sociedad sin dar muchas cosas “por sentado” —ergo, como si fuesen naturales— aún si las normas hubiesen sido establecidas a través de una argumentación no coercicionada, como en la utopía habermasiana. Como dijera Durkheim en su célebre frase, “tout n’est pas contractuel dans le contrat.”¹⁶

14. Quizá la formulación más clara de esto la da el mismo Marx, cuando dice: “El descubrimiento científico ulterior de que los productos del trabajo, en la medida en que son valores, constituyen meras expresiones, con el carácter de cosas, del trabajo humano empleado en su producción, inaugura una época en la historia de la evolución humana, pero en modo alguno desvanece la apariencia de objetividad que envuelve a los atributos sociales del trabajo... así como la descomposición del aire en sus elementos, por parte de la ciencia, deja incambiada la forma del aire en cuanto forma de un cuerpo físico.” *El Capital* [1867], tomo I p. 91. Siglo XXI, México 1976.

15. Agnes Heller: “La Sociología como Desfetichización de la Modernidad”, p. 27. *Debates en Sociología* Nº 16. PUCP, Lima 1991.

16. *De la Division du Travail Social* [1893]. PUF, p. 189. París 1967. El tema recuerda la polémica sobre alienación y objetivación en Hegel. Véase de Jean Hypolite *Études*

La Ciencia y la Vida: Encuentros Cercanos

Nugent ha establecido una neta línea demarcatoria entre los paradigmas —en una suerte de declaración de guerra—, afirmando implícitamente que no caben medias tintas ni posiciones vacilantes. “O estás de un lado, o estás del otro”, parece decir, y no cabe duda dónde está él. De esta manera los paradigmas pueden terminar convertidos en “paradogmas”.¹⁷

Esta belicosidad choca con su ontología social propuesta (la racionalidad comunicativa), pero cualquier planteamiento debe ser juzgado también en razón de su práctica, y no solamente por sus propiedades formales; ello hace inútil cualquier maniqueísmo. Quiero ilustrar esta dialéctica exponiendo someramente el individualismo metodológico de Raymond Boudon; lo he escogido porque si bien es posible extraer de él una imagen del OBJ “à portrait chargé”, al mismo tiempo desde otros ángulos se aproxima apreciablemente al VID, y nada parece impedir que puedan ocurrir “encuentros cercanos” de un mayor alcance.

Boudon es, en la sociología francesa, el equivalente a Paul Lazarsfeld en la sociología norteamericana;¹⁸ es decir, el representante por excelencia de la máxima sofisticación cuantitativa. Con ese instrumental ha estudiado la relación entre la movilidad social y el sistema educativo.¹⁹ En una extraordinaria obra de divulgación —cuyo título parece confirmar los dardos de

sur Marx et Hegel, Marcel Rivière (París 1955) y la crítica de István Mészáros en *Marx's Theory of Alienation*, pp. 241-253. Merlin Press, Londres 1970.

17. Hay más diferencias entre un uso hábil y uno torpe del mismo paradigma, que entre paradigmas opuestos. Como dijera Lenin desde sus convicciones materialistas, “el idealismo inteligente está más cerca del materialismo inteligente que el materialismo estúpido”. *Cuadernos Filosóficos* [1914-1915], p. 257. Ediciones Estudio, Buenos Aires 1974.
18. Boudon es el responsable de una versión francesa modificada y ampliada de la clásica compilación de Lazarsfeld y Rosenberg, *The Language of Social Research* (Free Press, 1955). Lazarsfeld, de origen austríaco, participó en los orígenes de la Escuela de Frankfurt antes de migrar a los Estados Unidos en los años treinta.
19. Véase *L'Inégalité des Chances. La mobilité sociale dans les sociétés industrielles*. Colin 1973 y Hachette 1985.

Nugent²⁰— plantea algo muy cercano a la racionalidad instrumental como una suerte de racionalidad universal. Sobre esta base rechaza el psicologismo y el culturalismo, y se lanza a interpretar la acción de los hombres en razón de cómo buscan obtener sus fines en los marcos de una situación que les está dada.

Pero al mismo tiempo —y no hay contradicción alguna— Boudon rechaza toda explicación de la acción social en base a “factores” que aparezcan por afuera y por encima de ella misma. Es imprescindible, dice enfáticamente, atender las razones que dan los actores o agentes cuando explican su acción. Debemos suponer que son racionales —¿o es que los suponemos estúpidos?—, y evitar así de paso toda tendencia a verlos como víctimas pasivas de factores impersonales. Es más, la explicación sociológica requiere inevitablemente de un elemento interpretativo, empático. Muchas veces un cuadro estadístico nos presentará relaciones entre “factores”, entre “variables” dependientes e independientes. Ello no está mal, pero es a todas luces insuficiente, pues el sociólogo debe *transformar los “factores” en acción* y mostrar cómo ésta puede conducir a resultados distintos e incluso contrarios a las intenciones de los agentes.²¹ Para lograrlo —y aquí Boudon coincide con Weber, si no con Dilthey— debe colocarse en su lugar; habrá conseguido su objetivo cuando entienda que si efectivamente se encontrase *viviendo* en la situación de ellos, habría actuado de manera análoga. Recién entonces su labor como sociólogo quedará plenamente lograda.

20. *La Logique du Social. Introduction à l'analyse sociologique*. Hachette, París 1979. Para Nugent “la culminación metódica de este tipo de observación consiste en poder encontrar ‘la lógica’ de los procesos sociales.” (*Perspectiva* p. 38.) No es sino el mismo Popper quien lanzó esta noción con su célebre ponencia “La lógica de las ciencias sociales” [1961], si bien el término ya estaba presente en *La Miseria del Historicismo* [1944]; en ella coloca a la ciencia económica como modelo para la Sociología a través de lo que denomina “la lógica de la situación”. (Véase Adorno et al.: *La Disputa del Positivismo en la Sociología Alemana*. Grijalbo, Barcelona 1973). Sobre esta base el filósofo inglés Ian C. Jarvie ha intentado delinear una sociología. Véase el Cap. I de *Concepts and Society*; Routledge and Kegan Paul, Londres 1972. (Habermas critica a Jarvie al tratar los “tres mundos” de Popper en *Teoría de la Acción Comunicativa* [1981], tomo I, pp. 112-122. Taurus, Madrid 1988.) La afirmación de Nugent es entonces plausible, ¿pero no estigmatiza inútilmente el término “lógica”? ¿Qué pasaría si hiciéramos lo mismo con “racionalidad”, bajo el cargo de “racionalismo”?

21. Este es el punto central de todo individualismo metodológico, particularmente en Friedrich von Hayek. Según Boudon es también la gran preocupación de Marx.

Como puede apreciarse, a contracorriente de lo que atribuye Nugent al OBJ, aquí el actor es asumido como racional; la tarea del sociólogo es encontrar las condiciones que hacen racionales comportamientos que aparentemente no lo son, y —claro está— debe respetar dicha racionalidad. El comportamiento de la gente, que puede generar resultados contrarios a sus intenciones²², cambiará cuando las condiciones sean modificadas. La única ventaja del sociólogo radica en su distancia variable frente a la situación del actor, como en un lente “zoom”: acercarse a la situación del actor le permite entenderlo, casi “desde dentro”, mientras el distanciarse le permite percibir horizontes espaciales y temporales ignorados por el actor; de este modo puede estar en condiciones de intervenir proporcionando alguna lucidez. El tipo de aproximación dependerá de la intervención sociológica que se tenga en mente. (¿A qué formas de intervención nos conduce el VID?.)

Así, la ciencia no se coloca por encima de los sujetos, ni tampoco a su merced. Cada ámbito puede conservar sus fueros y buscar los mecanismos para entender los discursos ajenos. Una ventaja que encuentro en este planteamiento frente al VID, es que aquí aparece una dialéctica entre la acción y sus resultados, entre la vida y el sistema, entre el trabajo vivo y el trabajo pasado. Es, en otro lenguaje y registro teórico, el esquema de los hombres y las circunstancias de Marx en las *Tesis sobre Feuerbach*. Dicho sea de paso, este paradigma sigue estando dotado de virtudes que el modelo de una acción que produce reglas —las cuales son seguidas o no, modificadas o no— no me parece poder reemplazar. Eso sí, suscribo totalmente la forma y el contenido de la siguiente confesión de Norbert Lechner:

-
22. Un cabal ejemplo es el siguiente. Boudon relata el fracaso de un intento del gobierno de La India para que los campesinos adopten la píldora. La interpretación convencional apelará a “sus tradiciones seculares, su rechazo a la innovación,... su resistencia a la idea de modificar artificialmente los procesos naturales.” En suma, a “fuerzas sociales que escapan al control del individuo”. En tal sentido no cabrá apelar a los efectos benéficos de la píldora: “un ser tal irracional...no podría ser sensible ante argumentos racionales”. Rechazando toda esta argumentación Boudon afirma que para cada familia campesina es racional tener un elevado número de hijos: son poco costosos, permiten elevar la productividad de la tierra familiar, evitan recurrir a una fuerza de trabajo asalariada siempre costosa, envían ingresos suplementarios cuando trabajan fuera, etc. En suma, es racional y *los campesinos lo saben*. Pero, sigue diciendo, el resultado para el país en su conjunto es irracional: “existe una contradicción entre la racionalidad individual y la racionalidad colectiva”. *L'Idéologie. Ou l'origine des idées reçues*, pp. 11-16. Fayard, París 1986.

“...buscaba en Marx respuesta a todo. Después aprendí que toda teoría ilumina algunos problemas, deja muchos en la penumbra y oscurece otros.”²³

En el campo de la teoría sociológica no existe pues, algo así como “la última palabra”. Concluyendo, las distancias y cercanías entre las propuestas *reales* en la Sociología son muy distintas a las planteadas por Nugent; por mi parte, sin suscribir ni rechazar la búsqueda de “convergencias”,²⁴ estoy convencido que los puntos en común de posiciones inteligentemente llevadas superan a las diferencias. En cuanto al VID, sin duda alguna ofrece posibilidades inmensas entre nosotros —como las que felizmente Guillermo Nugent está explorando²⁵ y alentando a otros a investigar—, sobre todo en estos tiempos de tan radicales transformaciones en las formas de vida. Una actitud crítica y a la vez no beligerante es indispensable para que estas promesas no queden traicionadas. [Enero 1992]

23. N. Lechner: “Una conversación preliminar” (con Tomás Moulián), en *La Conflictiva y Nunca Acabada Construcción del Orden Deseado*, p. 3. CIS y Siglo XXI, Madrid 1986.

24. T. Parsons: *The Structure of Social Action*, McGraw-Hill 1937. Jeffrey Alexander: “El Nuevo Movimiento Teórico”, *Estudios Sociológicos* Vol. VI Nº 17, pp. 259-307. El Colegio de México 1988.

25. Pienso en los ensayos que componen *El Conflicto de las Sensibilidades* (Instituto Bartolomé de Las Casas-Rímac, Lima 1991), y sobre todo en *El Laberinto de la Choleidad. Formas peruanas del conocimiento* (Mosca Azul, Lima 1992). Este último trabajo merece constituirse en un hito en la reflexión sobre el Perú.