

Realidad Social - Realidad Virtual I

Dr. Xavier Úcar Martínez

Dpt. Pedagogia Sistemàtica i Social (U.A.B.)

Introducción¹

Una de las paradojas de las realidades artificiales y de los mundos virtuales, es que están intrínsecamente unidos a la cuestión de lo real. Nos obligan, si queremos dominarlos e interpretarlos mejor, a dedicar primero una mirada aguda a la realidad real y a meditar sobre su esencia (Quéau, 1995:42)

Si la misma ciencia comienza a plantearse el problema de la naturaleza de la realidad y de nuestro conocimiento, entonces es que está pasando algo. (Woolley, 1994:203)

Vivimos en un tiempo de incertidumbres, de cambios continuos y persistentes. Parece que nada vaya a durar, que todo sea provisional, mutable, efímero. Los cambios nos acechan cada día en el trabajo, en casa, en nuestras relaciones con los demás, incluso en nuestras formas de divertirnos o de sufrir. Ante un tal estado de cosas hay quien se dedica a buscar anclajes, seguridades, puntos de inflexión que le permitan interpretar el mundo o la realidad de una forma consistente². Otros, por el contrario, se abandonan en la corriente de lo nuevo, siempre dispuestos a la sorpresa, al disfrute o la vivencia *hic et nunc* en el presente, a sabiendas de un pasado que desaparece en cada instante y un futuro del que nada puede predecirse con seguridad³. Entre una y otra postura, las posibilidades, en la interpretación o la vivencia de la realidad, pueden ser infinitas, y más en una cultura

como la nuestra progresiva y gradualmente abierta a la complejidad.

Estamos en proceso de sustituir -en nuestras sociedades desarrolladas- la estabilidad como valor por el cambio como proyecto. Todo, en este final de siglo y de milenio, parece conducirnos a ello. La nueva estabilidad se basa, paradójicamente, en la capacidad de integrar los nuevos y continuos cambios que se producen en las diferentes esferas de la realidad social. El cambio se vislumbra como signo de vida, de avance, de progreso. Los valores tradicionales -estáticos y omnicomprendidos- que guiaron la vida de nuestros mayores, no resultan demasiado adecuados en una sociedad como la nuestra, donde la instantaneidad y la novedad pueden llegar a definir la utilidad e incluso la bondad de un determinado proceso o producto.

Nos movemos en una pluralidad de valores, de situaciones y de entramados en los que el relativismo o los fundamentalismos -sean estos religiosos o profanos- parecen imperar como únicas opciones posibles. Se diría que en esta cultura del «post-....» todo está permitido, todo puede hacerse equivalente o, simplemente justificarse, en función del *frame* (Goffman, 1974)⁴ concreto en el que se produce. La realidad actual es una realidad dinámica, heterogénea y plural, hecha de urdimbres y significaciones múltiples y diversas. Es una realidad que parece haber perdido el sentido de lo «verdadero», de lo «apropiado» y de lo

«bueno» en el laberinto de lo posible e incluso en el de lo probable.

De cómo hemos llegado a este punto pueden encontrarse múltiples explicaciones. Es evidente que el ser humano en su desarrollo transita de la simplicidad a la complejidad y esto, en un proceso histórico y temporal que opera más por adición, profundización e integración que por sustitución⁵. Hemos pasado -por poner algunos ejemplos significativos- del trueque al comercio; de una teología multiabarcadora a unas ciencias fragmentarias que descomponen el mundo y la realidad; de la guerra a la política; de la horda a la sociedad organizada; de la rueda a la nave espacial; del Dios a los dioses; de la choza al edificio inteligente; de los átomos a los bits (Negroponte, 1995); y del número a la explicación y a la comprensión. La vida en sociedad se hace más y más compleja o, mejor dicho, lo que se complejifica no es tanto la propia vida, la realidad, cuanto la forma en que la vivimos a partir de la manera en que la interpretamos y nos la explicamos a nosotros mismos.

Uno de los enfoques más plausibles a tal estado de cosas, nos lo ofrece, desde mi punto de vista, Jacquard, cuando señala que nuestros razonamientos son todavía los de la época medieval mientras que nuestros medios son los del siglo XX (1994:XIV). Con esta perspectiva quiere indicar que -a pesar de los extraordinarios avances de la ciencia, de la tecnología y del pensamiento filosófico y social en los últimos tiempos y, a pesar también, de los grandes pasos dados en la alfabetización, divulgación y culturización de las personas que conforman nuestras sociedades desarrolladas- al hombre de la calle, a la

persona de a pie -preocupada por sus realidades inmediatas y por la resolución de sus problemas cotidianos- se le han proporcionado los artilugios e instrumentos que facilitan su vida, pero no el marco de pensamiento ético y social ni incluso las estrategias cognitivas o las habilidades de pensamiento que le permitirían hacer un buen uso de ellos, respetando, por ejemplo, el planeta, el medio ambiente y a sus conciudadanos⁶. Concluye su planteamiento con la afirmación de que es necesaria una nueva mirada a la realidad, una mirada diferente que genere una realidad también diferente. *El verdadero problema de los hombres de hoy* -señala en el epílogo- *es utilizar lo mejor posible el «poder de atribuirse poderes»⁷, para responder a la única pregunta: «¿Hacia qué humanidad queremos dirigirnos?»* (1994:159).

Difícilmente podemos hacernos una pregunta como esta. La «humanidad» -si es que en la actualidad podemos hablar de un tal concepto⁸- es un conglomerado heterogéneo y desigual de realidades. Si nos referimos a las sociedades desarrolladas, parece claro que están pendientes, sobre todo, de su propio crecimiento y de los juegos de poder político-económico que desarrollan en sus interacciones. Se encuentran, también, deslumbradas por las nuevas tecnologías y están enzarzadas en una carrera por incorporar los avances y comodidades que, supuestamente, aquellas generarán en la vida cotidiana. Una reflexión, como la que propone Jacquard, requiere tiempo, unidad de criterio y sentido de la solidaridad a nivel mundial; elementos que, hoy por hoy, no son demasiado valorados en las sociedades avanzadas.

Dice Postman que toda cultura se ve obligada a negociar con la tecnología (1994: 15) y es evidente que las herramientas, las técnicas y las tecnologías, que nos hemos dado a nosotros mismos, han llegado a determinar la forma en que interpretamos y vivimos nuestra actual realidad e, incluso, su misma consistencia. De hecho, podríamos seguir la historia del hombre en el planeta analizando las respuestas que ha ido dando -a través de la técnica- a sus necesidades a lo largo del tiempo⁹ (Úcar 1995:61). De la necesidad de desplazamiento o de transporte surgió, por ejemplo, la rueda, que nos llevó al automóvil, a las carreteras y a los paisajes de metal y de alquitrán. De la necesidad de comunicación, que comenzó con la pintura rupestre y el «tam-tam», hemos llegado, en nuestros días, a los ordenadores y a las autopistas de la información. Y parece que no se acaba aquí, puesto que si hacemos caso al filósofo francés Virilio¹⁰, pronto llegaremos a la llamada *televida* que supone *ser a distancia* o, lo que es lo mismo, la posibilidad de estar electrónicamente presentes en cualquier punto del planeta y de mantener una conversación con un ser humano, un ordenador o un robot. Si las cosas evolucionan como parece que lo harán no tardaremos en conocer y movernos cotidianamente en nuevos paisajes donde el metal y el alquitrán habrán sido diseñados con *bits* informáticos y donde la propia substancia de la realidad entrará en crisis, dado que habrá que convivir y competir con otras realidades artificiales hechas de imágenes virtuales generadas por ordenador.

Las herramientas, las técnicas y las tecnologías cambian nuestra forma de percibir y sentir la realidad. En cada una

de ellas hay inscrita una tendencia ideológica, una predisposición a construir el mundo de una manera y no de otra, a valorar unas determinadas cosas más que otras y a desarrollar unos sentidos, unas habilidades y unas actitudes más que otras (Postman, 1994:26). Las nuevas tecnologías, que invaden nuestra realidad cotidiana en estas últimas décadas, no son sólo de información o de comunicación, como habitualmente han sido definidas, son de cultura (Toffler, 1992). Es decir, no son simples vehículos, sino que llevan inscritas, en su misma configuración, una manera de ver y de relacionarse con el mundo. Nuestra relación con ellas no es lineal sino circular. Esto significa que se produce una interdependencia mutua como consecuencia de las lógicas del uso. En la medida que las usamos nos van cambiando, dado que nos imponen unas determinadas formas de utilización. Un «walk-man», por poner un ejemplo, no se puede escuchar en una interacción de grupo ni manteniendo una conversación; su uso exige el precio del aislamiento. Nuestra realidad actual es así una realidad mediada; vemos el mundo e interactuamos con él, cada vez más, a través de la visión que nos permiten o nos posibilitan las nuevas tecnologías.

Definir el conglomerado de realidades actuales como «la Realidad» no parece que tenga mucho sentido a la luz de las reflexiones anteriores. Por otra parte, la historia del conocimiento y del pensamiento social nos muestra que, de hecho, podría haber tantas realidades como personas existen en el mundo. Lo que resulta cierto, sin embargo, es que a las realidades clásicas, ya conocidas y, en mayor o menor medida, investigadas -realidades individual, social, subjetiva, objetiva,

aparente, onírica, imaginaria, literaria, etc.- se añade ahora un tipo de realidades radicalmente nuevas: las denominadas *realidades virtuales*. La tecnología ha posibilitado que por primera vez podamos convertir en tangible nuestro imaginario, navegar por él y hacerlo conocido -de forma manifiesta- a los demás. No es extraño que haya quien diga que esto supone una revolución superior a la que supuso la invención de la imprenta.

En este trabajo vamos a analizar, en primer lugar, la esencia de la realidad tal y como ha sido interpretada a lo largo de la historia y del pensamiento científico, filosófico y social. Nos adentraremos, a continuación, en el mundo de la realidad virtual, para conocer su historia, su configuración, sus implicaciones sociológicas y la dirección que siguen las investigaciones actuales. El siguiente paso nos llevará a poner en relación la realidad definida por la ciencia y el pensamiento social con el paradigma de la complejidad, en el que -desde mi punto de vista- ambas pueden encontrarse. Acabaremos nuestro trabajo haciendo un poco de prospectiva; planteando las que podrían ser las pedagogías que nos depara el futuro inmediato y mediato.

¿Qué es esa cosa llamada realidad?

*El mundo separado de nosotros no existe; es un mundo relativo que depende, para su realidad de nuestra conciencia.....Lo que llamamos verdad radica en la armonía racional entre los aspectos subjetivos y objetivos de la realidad.*¹¹ (Prigogine, 1983: 41-2).

Todo el mundo es cómplice de salvar el principio de realidad. (Baudrillard, 1984: 75).

En los últimos años he visto numerosas veces la película *La escalera de Jacob* de Adrian Lyne. Pienso que constituye una magnífica metáfora de las relaciones temporales e históricas del ser humano con la realidad. Tanto en el montaje¹² como en el contenido manifiesta la heterogeneidad, la riqueza y la pluralidad de visiones que el hombre tiene sobre la realidad y sus interacciones en ella y con ella. Vamos a utilizar esta película como hilo conductor y fuente de ejemplificaciones y referencias para dar unas pinceladas, necesariamente sintéticas y simplificadoras, sobre la evolución de las conceptualizaciones y actitudes que el pensamiento científico, filosófico y social han mantenido respecto a la realidad.

La escalera de Jacob es una película muy compleja que, paradójicamente, explica una historia simple en extremo. Es la historia de un hombre, *Jacob*, que se busca a sí mismo entre la maraña de acontecimientos que componen su vida. Pasado, presente y futuro se articulan atemporalmente como piezas en un «puzzle» de significación que sólo adquiere sentido con la muerte del protagonista; con el abandono de su universo de significación: su propia vida.

Al final de la película se intuyen algunos mensajes muy sugerentes, mientras que algunos otros son claramente explicitados. Se comienza a captar uno de los primeros hacia la mitad de la historia que explica. En ese momento, el espectador debe renunciar a entender, a dominar el hilo de la historia, a saber cuál, de todas las realidades presentadas, es la «realidad

real»¹³. No le queda otro remedio que dejarse arrastrar por una historia que no entiende en la confianza de que, al final, todo cobrará sentido. La conclusión de la película -que, efectivamente, integra todas las realidades anteriores- es demoledora por su simplicidad: hagamos lo que hagamos, vivamos la realidad como la vivamos, la interpretemos de la manera que queramos, la única «realidad real», aquella ante la que estamos desvalidos y para la que no tenemos respuesta, es la muerte, que se impone con toda su crudeza.

El mensaje que explicita se sitúa a medio camino entre las ideas de la mística medieval de *meister* Eckart, la historia bíblica de Jacob y el ángel, y las tradiciones orientales: si te resistes a la realidad verás demonios por todas partes que te destrozarán la vida, si la dejas fluir y aceptas sus turbulencias serán ángeles los que la guiarán.

Más allá de los planteamientos más o menos filosóficos con los que debamos o podamos encarar la realidad de la vida, esta película permite entrever -como se ha señalado- algunos de los postulados que históricamente nos han llevado hasta la actual concepción de la realidad y, también algunas de las actitudes con las que nos hemos acercado a ella. Vamos a intentar presentarlos.

Las ciencias físico-naturales y el conocimiento de la realidad.

Sólo es objeto de la ciencia nuestra relación con la realidad no ésta en sí. (P.36) La ciencia, por construcción, sólo responde a la pregunta ¿cómo? nunca a la pregunta ¿porqué? (Jacquard, 1994:55).

En primer lugar, constatar la necesidad, el ansia o la desesperación por saber quienes somos a partir de nuestra vivencia de la realidad. Ésta es una constante que acompaña al ser humano desde el principio de los tiempos.

A lo largo de toda nuestra historia, las cosmologías, la magia y los mitos -en la antigüedad protohistórica- y la filosofía desde la antigüedad clásica hasta nuestros días, han intentado responder de diversas maneras a este interrogante existencial. El denominado *problema ontológico* que hace referencia al ser, se plantea ¿qué es real?, ¿Existe una realidad tras la apariencia?. El denominado *problema epistemológico* se refiere al conocer ¿Qué es la verdad? ¿El conocimiento es producto de la razón, de la experiencia, de las dos....? Lo cierto es que estas preguntas han interesado, sobre todo, a la filosofía y a la literatura y, desde su nacimiento, a las ciencias sociales y humanas. La ciencia físico-natural sólo en nuestro siglo y gracias a los últimos descubrimientos de la física ha comenzado a concederles su atención. La tradición científica que se inicia en Galileo y se extiende hasta nuestra contemporaneidad considera la realidad como algo dado a nuestros sentidos, algo, por tanto, cognoscible y, en último extremo, manipulable o susceptible de dominación. En la base de este planteamiento está la teoría de *la verdad como correspondencia* según la cual existe identidad, o al menos equivalencia, entre lo que captamos a través de nuestros sentidos y el mundo en que nos movemos. En otros términos, es real aquello que percibimos.

Esta ha sido históricamente, y aún lo es en la mayoría de los casos, la actitud de la ciencia frente a la realidad. Ésta es,

como señala Woolgar, *la concepción «heredada» (o estándar) de la ciencia. Esta concepción incluye el presupuesto de que los objetos del mundo natural son reales, objetivos y disfrutan de una pre-existencia independiente* (1988:41). Esta visión, que nos separa de la naturaleza¹⁴ y nos muestra una realidad *escrita en lenguaje matemático* -según el conocido aforismo de Galileo-, adquiere su máximo esplendor en el siglo XVIII con el sistema ideado por Newton para explicar el universo. La ciencia anterior y de la época, concibe el mundo como sometido a un esquema universal que reduce su diversidad a un conjunto de leyes generales. La dominación y conquista de la naturaleza ejemplifican la actitud de la ciencia frente a la realidad. El descubrimiento de un nuevo planeta, Neptuno, gracias a los desarrollos newtonianos, consagraba supuestamente esta visión científica gracias a su poder «profético». El enfoque newtoniano proporcionaba los medios para actuar sobre el mundo, para prever y modificar el curso de determinados procesos, para concebir dispositivos y explotar, por último, algunas de las fuerzas y recursos de la naturaleza. Es lo que Prigogine ha llamado *la primera alianza*: el encuentro entre la teoría y la técnica, la alianza sistemática entre la ambición de modelar el mundo y el de comprenderlo (1983:44). En este planteamiento el mundo se interpretaba con la metáfora del reloj que remite a un *Dios relojero* que ordena racionalmente una naturaleza esencialmente mecánica.

A partir del siglo XIX esta alianza es atacada desde diversos frentes. Desde la física con las leyes de la termodinámica y su principio de la entropía, que describe un mundo en evolución hacia el desorden

e inicia un campo de reflexión e investigación extraordinariamente prolífico. La *máquina de vapor*, como analogía del mundo sustituirá, en el nuevo enfoque, al *reloj*.

El estudio de las dinámicas no lineales; de los sistemas alejados del equilibrio; de la irreversibilidad del tiempo; de la relatividad; de la transformación del desorden y del caos en orden; de la teoría cuántica; de las estructuras disipativas; y de la «actividad» de la materia, entre otros, pone en evidencia que la realidad no es algo estático y dado de antemano. Por el contrario, el cambio, el azar y las fluctuaciones son elementos constitutivos de una realidad que es esencialmente movimiento e incerteza¹⁵ y que evoluciona del desorden al orden y viceversa. Balandier lo expresa con una máxima: *la modernidad es movimiento más incertidumbre* (1994:154). En el nuevo enfoque, la realidad se muestra, antes que nada, como una interacción presentista, como una construcción. A esto se añade, en el primer tercio de nuestro siglo, las discusiones del llamado «círculo de Copenhague» y el recurrido «principio de Heisenberg» que liga definitivamente al observador con lo observado y pone en entredicho la tradicional separación sujeto-objeto. Con palabras de Ibañez, las tres olas de la mecánica han producido las posibles relaciones entre sujeto y objeto: en la mecánica clásica una posición absoluta del sujeto exterior al objeto; en la relativista posiciones relativas del sujeto exteriores al objeto; en la mecánica cuántica una posición reflexiva del sujeto interior al objeto (1994:91).

La matemática, por su parte, con la ambición de decodificar la naturaleza y la realidad, fue sacudida por una serie de

estudios que, como señala Wooley, *acabaron de un plumazo con cualquier esperanza de construcción de un sistema matemático autosuficiente* (1994:52). Russell y Whitehead, con la pretensión de superar las paradojas, establecieron que la autorreferencia es la mezcla de dos niveles diferentes en una misma proposición. En otros términos: es la mezcla de un lenguaje y de un metalenguaje en una misma expresión la que genera las paradojas. Para superarlas proponen la "teoría de los tipos" y proscriben el uso de dos tipos diferentes en una misma proposición. En *La escalera de Jacob* vemos transcurrir dos escenas consecutivas sin tránsito aparente, en las que el protagonista vive con su esposa en su casa y, en ninguna de las dos, ni la casa ni la esposa son las mismas. La paradoja se produce porque Jacob es el mismo en las dos escenas (lo que remite a un sólo tiempo o a un tiempo continuo), mientras que las casas y las esposas son diferentes (lo que remite a dos tiempos diferentes o a un tiempo discreto). Según la solución de estos autores la superación de la paradoja vendría de la eliminación de uno de los tiempos (el discreto o el continuo). Esto parecía cerrar definitivamente una problemática, la de las paradojas, que preocupaba desde la antigüedad. La solución propuesta eliminaba, sin duda, las paradojas, pero -como señala Ibañez- también el pensamiento reflexivo, puesto que éste *sólo puede pensar en paradojas* (1994:XIX).

Al igual que los matemáticos del S. XVI inventaron los números imaginarios y los números complejos¹⁶, Spencer-Brown, discípulo de Russell, hubo de proponer un tercer valor lógico que recuperara las paradojas para el pensamiento

reflexivo superando su aparente inconsistencia formal. Así, una proposición puede ser verdadera, falsa o -con el tercer valor añadido- imaginaria. Puede ser imaginaria, porque como él mismo apuntó: no está en el espacio sino en el tiempo; en uno de los futuros posibles. En el ejemplo de la película, las paradojas se resuelven al final cuando descubrimos que todas ellas se dan en la imaginación del protagonista. La misma matemática comenzaba a poner en duda su capacidad para dar cuenta de la realidad al tener que contemplar valores imaginarios, no referidos a un «universo tangible» sino a universos posibles.

Un planteamiento simétrico al principio de Heisenberg en los sistemas materiales fue propuesto, en los años treinta, para los sistemas formales. Es el llamado *principio de la indecibilidad*, de la *incompletitud* o teorema de Gödel¹⁷. Éste sostiene que una teoría no puede ser a la vez consistente, (que todas sus expresiones sean verdaderas) y completa (que todas sus expresiones verdaderas puedan ser probadas) porque siempre habrá, al menos una expresión que aún siendo verdadera no puede ser demostrada. *Para establecer la verdad de un sistema formal tiene que recurrirse, en algún momento, a una autoridad externa, divina, humana, o del tipo que sea* (Woolley, 1994:52). La matemática es, por tanto, autorreferente, tampoco puede escaparse de sí misma para explicarse. La separación entre sujeto y objeto quedaba, una vez más, en entredicho.

Tanto los sistemas físicos como los sistemas formales manifiestan en la actualidad una cierta perplejidad ante una realidad cambiante, compleja y, sobre todo, difícil de manejar en el sentido que

pretendía la postura triunfalista de la ciencia del siglo XVIII. La realidad, que investigan las ciencias físico-matemáticas de finales del milenio, nos incluye como sujetos y objetos de la propia investigación y esto con un estatuto no demasiado claro entre las leyes que rigen los mundos de la macrofísica y de la microfísica¹⁸.

También de *La escalera de Jacob* se puede extraer una idea que alude a la comprensión de la realidad desde los planteamientos de la física y la matemática. La irreversibilidad de la vida se convierte en reversibilidad en el ámbito de lo imaginario. Como señala Prigogine *lo artificial es determinista y reversible, lo natural contiene elementos esenciales de azar e irreversibilidad* (1983:22). En la película, es la muerte, como salida simbólica del sistema, quien permite conciliar las aparentes contradicciones existentes en él (Russell/Whitehead). Es la muerte quien nos indica que el periplo del protagonista a la búsqueda de sí mismo y de su realidad se ha gestado en su imaginario (Spencer-Brown); probablemente en su transición de la vida a la muerte. La irreversibilidad de la denominada *flecha del tiempo* (Prigogine, 1983), puede ser derrotada en la ficción, en el imaginario, en las realidades artificiales, pero no en los organismos vivos¹⁹ ni en su relación con el medio; no en la protorealidad. Heller define muy bien esta situación al señalar que *la prisión del presente sólo admite huídas ilusorias* (1991:20). En la primera escena - que el director nos quiere mostrar como "real"- Jacob se encuentra con que se ha quedado encerrado por la noche en una estación de metro. La simbología es evidente, el protagonista no podrá escaparse de sí mismo y deberá enfrentar todos sus

fantasmas. Una comprensión completa de la realidad será siempre imposible, dado que nosotros formamos parte de ella (teorema de Gödel) y su irreversibilidad nos arrastra. Ahora bien, en la realidad de la vida humana este cambio de sistema sólo se alcanza, en el plano de lo individual, con la muerte. En el plano de lo humano como especie biológica, dicha explicación sólo podría ser elaborada por un hipotético observador externo a nuestra realidad.

En lo que se refiere a los organismos, también la biología²⁰ ha evolucionado notablemente en su concepción de la realidad viviente. Examinaremos de forma breve dos planteamientos que, tanto por su actualidad como por su originalidad, se constituyen en el punto de mira de las discusiones contemporáneas. Hablamos de la perspectiva sociobiológica y de los llamados «sistemas autopoieticos». Ambos enfoques se sitúan en la tradicional discusión entre genetistas y ambientalistas, pero las respuestas que ofrecen a este dilema son notoriamente diferentes.

En 1975 Wilson publica un libro que titula *Sociobiología: la nueva síntesis*. Con él pretendía sustituir, sino ampliar, la perspectiva neodarwinista que Huxley había caracterizado en 1942 como la *Síntesis Moderna*. La nueva síntesis, que liga la sociología a la biología, considera que las bases del comportamiento social son biológicas. Desde su punto de vista el genotipo asegura su continuidad a través de los organismos: *el organismo es el sistema que tiene el DNA para fabricar más DNA*²¹. La explicación sociobiológica sostiene que la selección natural no opera a nivel de especie, sino a nivel individual, impulsada por los genes que porta dicho

individuo. Este planteamiento ha llevado a la sociobiología a hablar de «gen egoísta», «gen conformista», «gen altruista», etc. Esto ha dado pie, en más de una ocasión, a interpretaciones deterministas del comportamiento humano. La realidad comportamental, en una perspectiva sociobiológica, estaría sesgada por la herencia genética. Aunque, en un principio, Wilson equipara prácticamente las realizaciones culturales con las adaptaciones filogenéticas (los instintos), en trabajos posteriores señala que los genes sesgan las opciones culturales, pero sin establecer pautas rígidas y necesarias de conducta. Una postura que, al parecer, dejaría un margen mayor a la influencia del ambiente.

Más interesantes me parecen las investigaciones biológicas iniciadas por Maturana y continuadas por Varela y Atlan. Su posición en el debate herencia-ambiente es radicalmente novedosa ya que plantea una nueva y, desde mi punto de vista, original versión de la postura interaccionista. Maturana piensa que toda realidad es construida, y que dicha construcción se realiza por la interacción con el ambiente. Ahora bien, esta interacción se realiza de una forma especial puesto que los seres vivos somos *sistemas autopoieticos*.

Según Torres²² son cinco, por lo menos, las propiedades que caracterizan a estos sistemas. En primer lugar la *autonomía*, que significa que sólo desde la perspectiva de la célula (y de cualquier sistema autopoietico como, por ejemplo, el ser humano) se puede determinar lo que le es relevante y lo que le es indiferente. En segundo lugar, la *emergencia*, que significa el surgimiento de un nuevo orden de tipo cualitativo en la célula que no puede deducirse a partir de las caracterís-

ticas materiales o energéticas que la configuran. Estas nuevas características sólo pueden ser inducidas una vez que el nuevo orden está ya constituido. En tercer lugar, la *clausura de operación*, que implica que el sistema sólo puede disponer de sus propias operaciones; significa que lo que está clausurado es el control mismo mediante el cual los elementos se organizan en su interior de manera emergente. Son estas operaciones clausuradas dentro del sistema las que generan las dos restantes propiedades: la *autoconstrucción de estructuras* y la *autopóiesis*. La primera implica que es la propia célula quien, debido a la clausura, debe producir sus propias estructuras a partir de operaciones también propias. Esto significa que no existen intervenciones causales del entorno en el sistema sin que el mismo sistema lo provoque. Todo cambio es, en última instancia, inducido. Por último, la *autopóiesis* implica determinación del estado siguiente del sistema a partir de la estructuración anterior a que llegó la operación.

Con una frase del propio Maturana se puede explicar lo novedoso de esta peculiar perspectiva interaccionista: *el sistema nervioso no «capta información» del medio ambiente (...), sino que trae un mundo a la mano al especificar qué configuraciones del medio son perturbaciones y qué cambios gatillan éstas en el organismo*²³. La realidad es, por tanto, construida por las determinaciones estructurales de los organismos. Ahora bien, no se pueden entender estas determinaciones en un sentido clásico, esto es, rígido e inflexible. Lo que Maturana propone son determinaciones estructurales contingentes: *Lo que la constitución genética de un organismo determina en el momento de su concepción, es un ámbito*

de ontogenias posibles en el cual su historia de interacciones con el medio realizará una en un proceso de epigénesis (1995:26). Como señala Ibañez, son sistemas organizacionalmente cerrados (su organización no es programada desde fuera, sino que es producto del propio sistema) pero informacionalmente abiertos (reciben y producen continuamente información) (1994:XV).

La ideas de Maturana están teniendo una extraordinaria difusión en el mundo de la ciencia y del pensamiento social, tanto por su capacidad explicativa como por sus aplicaciones tanto a la teoría sociológica²⁴ como a la teoría del conocimiento. Unas y otras conectan la biología con la antropología y, sobre todo, con la ética, cuestión sobre la que reflexionaremos más adelante.

Creo necesario comentar, por último, uno de los ámbitos de investigación biológica que más preocupan en la actualidad y que, sin duda, contribuyen a esa incertidumbre estructural y óptica a la que aludíamos en la introducción. Me refiero a la ingeniería genética. Sus desarrollos abren un abismo de posibilidades hacia el futuro en los que la ética habrá de ejercer de medio regulador. Si no es así, la perspectiva construccionista, que parece dominar en nuestro tiempo en el campo de las ciencias físico-naturales y del pensamiento social, puede acabar convirtiéndose en una coartada que ampare realidades que hoy no nos atrevemos ni a imaginar.

El pensamiento filosófico y el conocimiento de la realidad²⁵.

En las profundidades de nuestro inconsciente hay una obsesiva necesidad de un universo lógico y

coherente. Pero el universo real se halla siempre un paso más allá de la lógica. (Herbert, 1991:522).

A medida que Jacob -que por cierto es doctor en filosofía en la película²⁶- avanza por su *escalera* en la comprensión de la realidad, ésta se va volviendo más complicada, más compleja. La crueldad, la sensibilidad, el amor, el descenso a los infiernos de la propia alma, la rudeza y el "pasma" existencial se articulan a través de las diferentes realidades que transita a la búsqueda de la comprensión necesaria, desesperada y ansiosa de "Su Realidad".

Algo parecido ha sucedido en la historia del pensamiento filosófico. El conocimiento de la realidad ha surgido de la necesidad de responder los interrogantes básicos de la existencia, aquellos que - como Kipling decía- *me han enseñado todo lo que sé: ¿quién? ¿qué?, ¿cómo?, ¿porqué?, ¿para qué?, y ¿dónde?* Y también la respuesta a estos interrogantes se ha ido haciendo históricamente cada vez más compleja.

Las primeras explicaciones sobre la realidad fueron mágicas y míticas. Con el pensamiento griego se plantearon los ejes interpretativos sobre los que se ha construido buena parte de las explicaciones sobre la realidad a lo largo de la historia. A la permanencia de la realidad a través del movimiento (Parménides), Platón responderá situándola en el mundo de las Ideas que informan la realidad caótica de la materia. La diferenciación entre realidad y apariencia estaba servida. Aristóteles, por su parte, la considerará como un principio intrínseco de las sustancias (hilemorfismo) y planteará una concepción teleológica de la naturaleza y una teoría del movimiento como paso de

la potencia al acto. El pensador estagirita impulsó una mecánica y una concepción del universo (esférico, finito y geocéntrico) que tendría una decisiva trascendencia histórica.

Tomás de Aquino, en el S. XIII, diferenciará entre la esencia y la existencia de las cosas y postulará que los conceptos universales poseen cierto fundamento real (la esencia). Los idealistas, por su parte, apoyados en San Agustín y San Anselmo, opinarán, en su versión más radical, que sólo los universales o entidades abstractas tienen existencia real, siendo los individuos mero reflejo o copia aproximada de los mismos. Ockham, por el contrario, negará dicho fundamento y dará origen al llamado "nominalismo" según el cual no existen conceptos universales sino sólo nombres universales y, por tanto, la única realidad la constituyen los individuos. Este pensador defendía que obtenemos un conocimiento directo, intuitivo, de las realidades individuales, a través del entendimiento.

En los siglos siguientes se producirá el desgajamiento definitivo entre ciencia y filosofía. Autores como Bacon, Copernico, Kepler y Galileo serán quienes posibilitarán, con sus ideas, dicha separación. Descartes, en el S. XVII iniciará el racionalismo²⁷, que sostendrá, en primer lugar, que nuestro conocimiento acerca de la realidad se produce a partir de ideas y principios que poseemos de forma innata y al margen de cualquier experiencia sensible. Desde su punto de vista existe una correspondencia perfecta entre el orden del conocimiento y el orden de la realidad. Se ha hablado de esta postura como de una *concepción especular del mundo*²⁸, en el sentido de que reflejamos la realidad de la naturaleza. Por otra parte,

la distinción elaborada entre *res cogitans* y *res extensa*, que establecía una separación entre alma (pensamiento) y cuerpo (extensión) sentaba las bases -en correspondencia con la postura de la ciencia de su tiempo- de la radical separación entre el sujeto y el objeto. A partir de este momento, la autonomía de la Razón será una constante del pensamiento moderno.

En el S. XVIII aparece en Inglaterra el empirismo²⁹, corriente filosófica que defendía, contrariamente a los racionalistas, que todo conocimiento procede, en último término de los sentidos, de la experiencia sensible. Desde sus planteamientos, la realidad es distinta de nuestras ideas y los seres humanos, percibimos o elaboramos representaciones o imágenes de dicha realidad (Locke).

El "siglo de las luces" ve aparecer también a Kant, un pensador que intentará aunar las dos corrientes anteriores y que tendrá una enorme trascendencia en el pensamiento posterior. Él distinguirá las dos facultades del conocimiento: la sensibilidad, que es pasiva y se limita a recibir impresiones provenientes del exterior, y el entendimiento, que es activo y produce espontáneamente conceptos e ideas sin derivarlos de la experiencia. Quizás lo que más nos interesa de todas sus ideas -en relación a nuestro objeto de estudio- es su doctrina del *idealismo transcendental*. Kant distinguirá entre el *fenómeno*, aquello que aparece o se muestra al sujeto, y el *noúmeno* o *cosa en sí*, que existe al margen de su relación con la sensibilidad³⁰. Pues bien, el idealismo transcendental sostiene que el espacio y el tiempo (como formas puras de la intuición) y las categorías del entendimiento³¹ son condiciones de posibilidad de la experiencia, de los fenómenos, y no propie-

dades reales de las cosas. Con Kant dejamos de ser simples espejos que reflejamos la realidad de la naturaleza. Ahora bien, con él se añade un nuevo problema: la realidad está escindida, dividida (lo que se nos muestra y lo que es en sí), sin que sea posible elaborar una única teoría absoluta que de cuenta de ella de forma integrada.

A esta tarea se aplicará Hegel intentando repensar las relaciones entre la naturaleza y el espíritu. Desde su punto de vista, tanto la realidad como el conocimiento tienen una estructura dialéctica. Lo primero que señala es que no podemos pensarlos como algo fragmentario o atomizado. *Cada cosa es lo que es* y sólo llega a serlo, *en interna relación, unión y dependencia con otras cosas* y, en último término, *con la totalidad de la realidad*³². La realidad como dialéctica será, pues, procesual, impulsada por la contradicción, internamente relacionada y constituida como oposición de contrarios. Respecto al conocimiento la dialéctica hegeliana supone una reducción del objeto al sujeto; reducción del ser al pensar que le llevará a afirmar que sólo lo espiritual (racional) es real y viceversa. El idealismo hegeliano parecía superar la fractura kantiana pero, como señala Martínez Marzoa, ésta se mantiene *en el sentido de que si todo se reduce a uno de los dos lados, ese lado, sin embargo, sigue siendo tal por oposición al otro* (1984:423).

Nietzsche forma parte, junto a Dilthey y Bergson, de la corriente de pensamiento que, a mediados del S. XIX, fue llamada *filosofía de la vida* o *Vitalismo*. En ella se defendía, ante el exceso racionalista del idealismo de Hegel o del positivismo científico de Comte³³, la exal-

tación de todo lo vital y afectivo; la vida se afirmaba como la realidad radical del ser humano. Nietzsche es el gran crítico del final de siglo. En la base de su *nihilismo* se encuentra la crítica a la moral; crítica que se hace extensiva a toda la civilización occidental y a los valores que la fundamentan. Platón es, desde su punto de vista, el primer *perversor*, el primer "moralista" que inicia la cosmovisión que él quiere romper. El platonismo, con su *mundo de las ideas*, inaugura una tradición -recogida y ampliada después por el cristianismo- según la cual existe algo metafísico -sea Dios, idea o ideal, o norma- que ha de guiar las acciones de los hombres. Esto responde, según este filósofo, a una insatisfacción básica, a un recelo hacia la vida, a un miedo fundamental ante la incertidumbre que le es inherente. Mundo "real" (suprasensible) y mundo "aparente" (sensible) se constituyen como un refugio contra la inseguridad del constante devenir. Ni uno ni el otro existen: la única realidad es la del devenir del ser. Su tesis del *Dios ha muerto* cierra toda la tradición de acción ultradirigida. Lo que el filósofo nos indica con esta afirmación es que los puntos de referencia han desaparecido y el hombre es el único referente de sí mismo. El círculo se ha cerrado: hemos vuelto a Protágotas con *el hombre como medida de todas las cosas*. Con este planteamiento secularizado y autorreferente se abrían las puertas a la actual corriente del postmodernismo.

Si hay algo que pueda definir de manera sintética el pensamiento filosófico de nuestro siglo es el proceso gradual de personalización metodológica³⁴ en el conocimiento de la realidad y el sentimiento de indefensión existencial que lo

acompaña. Desde mi punto de vista, dicho sentimiento ha comenzado a diluirse con el denominado *pensamiento de la complejidad*.

Nuestra contemporaneidad es extraordinariamente rica tanto en pensadores como en "pensamientos". En primer lugar, Husserl y su fenomenología que, en un intento por superar los problemas tradicionales de la epistemología moderna, fundamenta todo conocimiento en la evidencia inmediata y en la intuición. Que *toda conciencia sea conciencia de algo* y que debamos dirigirnos a las cosas en sí supone -en el análisis metodológico de la fenomenología- eliminar sistemáticamente las certezas naturales³⁵ para aprehender la estructura esencial de la realidad. Creo que la fenomenología supone el inicio de la institucionalización del subjetivismo metodológico en las aproximaciones filosóficas a la realidad.

Heidegger, por su parte, pondrá el énfasis en el nexo entre ser y lenguaje y afirmará que toda descripción fenomenológica es una interpretación. Ampliando el nihilismo de Nietzsche dirá que todo gira en torno a una hermenéutica de la existencia, ya que el ser no es *Grund*, principio o fundamento, sino *Ge-Schick*, envío, transmisión, mensaje (Vattimo, 1991:42). Por último, diagnosticando la realidad de su época afirmará que el ser se ha degradado en valor³⁶. Wittgenstein se centrará en el estudio del lenguaje y lo definirá como público, artificial, convencional y dependiente de los diferentes contextos de uso. Freud mostrará la falsedad de un sujeto autónomo y de una racionalidad transparente. El hombre no es inocente en el acto de conocer la realidad, sino que se encuentra determinado

por sus necesidades, sus deseos y sus condicionamientos.

Otra de las corrientes de pensamiento importantes de nuestro siglo es la Hermeneútica. Gadamer la desarrolla como respuesta a los planteamientos estructuralistas. Dice Vattimo refiriéndose a ella: *La interpretación no es ninguna descripción por parte de un observador "neutral" sino un evento dialógico en el cual los interlocutores se ponen en juego por igual y por igual salen modificados (...) Mientras que el pensamiento estructural tenía por telos la clarificación y la toma de posesión por parte de la conciencia observante, de órdenes articulados de acuerdo con reglas, el pensamiento hermenéutico pone el acento en la pertenencia de observante y observado a un horizonte común, y en la verdad como evento que, en el diálogo entre los dos interlocutores, "pone en obra" y modifica a la vez, tal horizonte* (1991:62). Desde mi punto de vista, será la hermenéutica quien finalmente establezca la institucionalización del subjetivismo metodológico como método de conocimiento de la realidad y de la "verdad", ya que reduce todo a una *comunidad de lenguaje*³⁷. La hermenéutica es la justificación y legitimación del subjetivismo relativista como método filosófico. Hablar de "método interpretativo", en el sentido que lo hace Gadamer, equivale a afirmar que existen tantos métodos de interpretación como personas -algo que tiene muy claro la actual teoría de la comunicación- o, más incluso, que existen tantos métodos como momentos tiene la vida de un ser humano. Institucionalizar el método hermenéutico -método aún menos formalizado que el fenomenológico- para comprender la realidad, equi-

vale a institucionalizar la falta de método o, en todo caso, la ausencia de un método generalizable definido de antemano.

Los análisis de todos estos autores nos llevan a un final de milenio dominado por la crisis, la denominada *muerte del sujeto* y el, también denominado, *pensamiento débil*, que nos sitúan en una relación de indefensión ante la complejidad de lo real. La situación típica del pensamiento "fuerte" es aquella en la que el pensador y lo pensado son solidarios, se hallan estrechamente unidos en una correspondencia especular (Rovatti, 1988:44). Descubrir la realidad es alcanzar a ver el *despedazamiento de la experiencia, de ese tejido compuesto por pequeños movimientos, que exigen un modo de observar distinto* (Rovatti, 1988:44).

Las respuestas filosóficas actuales, a esta situación de crisis, provienen fundamentalmente de dos líneas³⁸:

a) En clara ruptura con el proyecto ilustrado, y en una opción que apuesta por un "dejarse llevar" por el relativismo, por la falta de valores y el "desencanto del mundo", sin buscar razones últimas ni fundamentos que articulen la realidad, y sospechado incluso, de los *maestros de la sospecha*³⁹ y de los relatos de emancipación, el movimiento postmoderno (Lyotard, Derrida, Deleuze, Lipovetsky, Rorty, Baudrillard y otros) y los teóricos del *pensamiento débil* italiano (Vattimo, Rovatti, Gargani y otros). El *todo vale* -afortunada expresión de Finkielkraut- ejemplifica la actitud de esta corriente de pensamiento frente a la realidad⁴⁰. Su metodología de trabajo es el *deconstruccionismo*, que apuesta por investigar y descubrir, *deconstruyendo*, los discursos -lo que llaman

metarrelatos- que se elaboran sobre el mundo y sobre la realidad. Mardones caracteriza este proyecto como un *esteticismo presentista*, como una estetización general de la vida y, a pesar de considerar la coherencia de del proyecto, duda de que pueda concretarse en la realidad (1988:62).

b) En continuismo con el proyecto ilustrado, se pretende definir unos valores o fundamentos, "mínimos de referencia", comunes a todas las racionalidades y a la indeterminación ética. En esta línea, los teóricos críticos de la escuela de Frankfurt: Habermas, Wellmer, Benhabid y Honneth⁴¹.

La realidad del pensamiento filosófico actual es, como hemos señalado en la introducción, incierta. Por una parte se buscan anclajes, certezas que iluminen y, sobre todo, que regulen las relaciones humanas y pongan coto a la supuesta "animalidad" de ser humano. El pensamiento quiere ser de nuevo "fuerte", adecuado para enfrentar una realidad compleja que continuamente se escapa de las manos y que varía sus reglas de interpretación en el tiempo, en el espacio y en los propios individuos. La nostalgia de la "caverna platónica" y sus seguridades parece estar en la base de este posicionamiento. Como señala Balandier este planteamiento supone *el repliegue sobre los espacios de lo social y de la cultura donde el pasado y la tradición han dejado sus señales. Este movimiento de regreso conduce a una recuperación de los valores que se reconocen como perennes (y por eso son considerados verdaderos), a una reivindicación de la claridad, de normas (contra las mezclas de la modernidad) y a una exigencia de rigor (contra la expe-*

rimentación arriesgada y aventurera de los posibles). Es la oposición de la certidumbre, de la afirmación, a los efectos nefastos de una movilidad que desconcierta; de un mundo de las permanencias, de una realidad sólidamente establecida, a las apariencias invasoras que la ocultan y que no son sino simulaciones de la realidad (Balandier, 1994:211)

Por otra parte, un pensamiento débil parece resultar apropiado para interpretar las realidades fluidas y heterogéneas en las que la actualidad se desenvuelve. Vivir el momento con fruición; sospechar de cualquier tipo de dirigismo sea ético, religioso o político; no aceptar jerarquías culturales y navegar por el relativismo inherente a la vida, son premisas básicas de este proyecto postmodernista. Balandier lo expresa muy bien: *La versatilidad...del "nomadismo", que incentiva una búsqueda constante sin objetivos bien definidos (...) Los espacios de orden son aceptados en su precariedad, la novedad y lo efímero son acreditados en razón misma de su poca duración... El goce de lo inmediato reemplaza al proyecto... Pensar dejando tras de sí todos los paradigmas, existir sin referirse a normas (principios de orden exterior) o a los valores (principios de orden interior) relativamente estables (Balandier, 1994:210).*

El pensamiento sobre la sociedad y el conocimiento de la realidad social⁴².

No vemos las cosas como son; las vemos como somos nosotros. (Zindell, 1990:341)

Es sorprendente que los padres de la sociología -Saint-Simón y Comte- auna-

ran, en sus planteamientos sobre el estudio de la sociedad, la religión⁴³ con el conocimiento positivo. Fue probablemente la necesidad de ubicarse en el mundo de la ciencia la que impuso semejante matrimonio tan mal avenido. Parece como si hubieran querido casar la fundamentación que podía proporcionar lo religioso, con la aceptación y el prestigio social que suponía -en su época- lo científico, lo positivo. En todo caso, manifiesta la conciencia de que una y otra resultaban insuficientes para el estudio de lo social y de lo humano.

Ambos pensadores tenían en común dos creencias que siguen marcando, de alguna manera, nuestra realidad actual. En primer lugar, que las ciencias naturales proporcionan un método para revelar *tanto los secretos del corazón humano* como los de la dirección de la vida social. En segundo lugar, que la sociedad podía ser reorganizada según los principios que desvelaría la ciencia social (Postman, 1994:190). Estos planteamientos positivistas, acordes con el pensamiento de la época, se han extendido hasta nuestros tiempos, dando origen a la denominada sociología empírica.

Durkheim, Marx y Weber son considerados los tres grandes pilares de la sociología. El primero, heredero del pensamiento de Comte, propone tratar los hechos sociales como cosas, dado que son externos a nosotros, se nos imponen de forma coercitiva y no podemos alcanzarlos por simple introspección. Cree, por tanto, en una realidad objetiva externa a los individuos. Ahora bien, define estos hechos sociales como maneras de pensar, de actuar y de sentir que existen con independencia de las conciencias individuales, lo que le lleva a postular la exis-

tencia de una suerte de conciencia colectiva. Esto le permite distinguir los hechos sociales de los hechos psíquicos, ya que aquellos generan fenómenos nuevos que no están en los individuos sino en el todo. La vida social no se reduce por tanto a los individuos, sino que tiene una dinámica propia que los trasciende. Así afirma que la vida social *no puede explicarse por factores puramente psicológicos, es decir, por estados de la conciencia individual*⁴⁴. La metáfora del organismo social que él utilizó para caracterizar a la realidad social ejemplifica bien su pensamiento. Como señala Beltrán, queda clara la convicción durkheimiana acerca de la realidad objetiva de los hechos sociales que, aun no siendo materiales, no por eso dejan de ser cosas reales (1991:65).

Afirma Marx en *El Capital* que *toda ciencia estaría de más, si la forma de manifestarse las cosas y la esencia de éstas coincidiesen directamente*⁴⁵. Es más, a menudo realidad y apariencia se contradicen y resulta necesario ejercer una acción de desenmascaramiento. Ésta es la premisa que le permite elaborar el concepto de ideología, que tan fecundo ha resultado para el pensamiento social. La ideología, como arma al servicio de unos intereses, posibilita el ocultamiento de la realidad. El papel de la ciencia será, justamente, el de llegar a dicha realidad destruyendo, descubriendo o explicitando las apariencias, las ideologías. En opinión de Marx para poder realizar un análisis científico de lo social *hace falta comprender la estructura interna del capital, del mismo modo que para interpretar el movimiento aparente de los astros es indispensable conocer su movimiento real, aunque imperceptible para los sentidos*. Este texto manifiesta la convicción

marxiana de que hay un plano externo, fenoménico, perceptible por los sentidos, que es o puede ser engañoso, y otro interno, real, que no es fenoménico en tanto que es imperceptible por los sentidos. Es éste segundo plano el que ha de desvelar la ciencia⁴⁶. Es necesario, por tanto, ir más allá de lo visible. No podemos olvidar, por otra parte, la que quizá ha sido la frase más citada de la historia del pensamiento: *no es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino, por el contrario, su ser social el que determina su conciencia*. A partir de esta idea, quedará claro que la realidad individual está determinada por la realidad del contexto en el que aquella se produce y resultará, por tanto, imposible deslindar la una de la otra.

Desde mi punto de vista Weber es el equivalente sociológico⁴⁷ del "Kant" filosófico, dado que representa *uno de los intentos más elaborados por superar tanto el tratamiento metafísico como empiricista de los fenómenos histórico-sociales*⁴⁸ (Archenti/Aznar, 1987:89). De hecho, uno de los problemas fundamentales que abordó fue el de las relaciones entre lo fáctico y lo valorativo. Por una parte hablará de juicios de valor (toma de postura, positiva o negativa, frente a un hecho) y juicios de hecho (relaciones entre fenómenos). Weber pretende construir un tipo determinado de ciencia social: *La ciencia social que queremos construir es una ciencia de la realidad. Queremos comprender la realidad de la vida que nos circunda...*⁴⁹. En estas dos frases se encuentra contenido el proyecto de Weber. Lo que le interesa es comprender y para comprender es necesario hablar del significado de la acción, del valor subjetivo que le asigna el actante. La realidad

a que se refiere, por otra parte, es la de la vida cotidiana. Weber piensa que dicha realidad no es reducible a un sistema de leyes, como pretendía el positivismo, dado que, desde su punto de vista, ningún conjunto de leyes puede agotar una ciencia de la cultura, ni tampoco pretender una completa predicción. Para estudiar la realidad Weber elabora la *teoría de los tipos ideales*, constructos teóricos que privilegian un aspecto de la realidad (el racional) justamente para distanciarlos de ella y así poder analizar y comprender las regularidades que aquella presenta.

Con Weber se acaban los enfoques macrosociológicos⁵⁰. Su sociología comprensiva será el fundamento de la *sociología fenomenológica* de Schütz que se centrará, sobre todo, en el análisis de la estructura del mundo del sentido común que utilizamos en la vida cotidiana. Para Schütz, *la realidad social es la suma total de los objetos y conocimientos del mundo cultural y social, vivido por la mentalidad de sentido común de unos hombres que viven juntos numerosas relaciones de interacción*⁵¹. Los actores que compartimos la escena social, vivimos el mundo como un mundo que es de cultura y de naturaleza a la vez, no como un mundo privado, sino intersubjetivo⁵². Es la intersubjetividad la que permite a los actores trascender los propios mundos *privados* y compartir una realidad común.

Serán los discípulos de Schütz, Berger y Luckmann, los que desarrollen la corriente que, a partir de ahora se denominará *sociología del conocimiento*. La suya es, al igual que la de su maestro, una sociología "profana", situada *a medio camino entre el hombre de la calle y el filósofo* (Berger/Luckmann,

1988:12). La afirmación clave de su planteamiento -ya intuida por el interaccionismo simbólico- es que tanto la realidad como el conocimiento son *construidos socialmente*. *La sociología del conocimiento se ocupa del análisis de la construcción social de la realidad* (Berger/Luckmann, 1988:14). Para su investigación parten de una definición pragmática de la realidad como *una cualidad propia de unos fenómenos que admitimos que tienen una existencia independiente de nuestra voluntad* y, así mismo, de una definición del conocimiento como *la certeza de que los fenómenos son reales y poseen unas características precisas* (Berger/Luckmann, 1988:11). Con estas premisas elaboran todo un recorrido a través de la *realidad social objetiva* (institucionalización, legitimación, etc.) y de la *realidad social subjetiva* (socialización, identidad, etc.) que explica, de manera minuciosa, cómo una y otra se construyen.

Necesariamente hemos de pasar, en este trayecto a través de las concepciones sociológicas sobre la realidad, por la sociología norteamericana, dado que existen en ella algunas estaciones imprescindibles para el análisis que estamos realizando. Una de ellas es el denominado "conductismo social" del profesor de la Universidad de Chicago G. H. Mead que dará origen a la corriente del interaccionismo simbólico⁵³ (Blumer, Goofman, etc). Esta corriente sostiene que el auténtico conocimiento sociológico se nos revela a través de la experiencia inmediata en las interacciones de todos los días. Esto quiere decir que la significación social de los objetos y de las situaciones proviene del sentido que asignamos al curso de nuestras interacciones;

sentido que vendrá determinado por el *frame* concreto en el que se produzcan. La interacción se define como un orden negociado, temporal, frágil, que debe ser reconstruido permanentemente con el fin de interpretar el mundo (Coulon, 1988:19). También esta corriente apuesta, aunque no de forma tan contundente como la sociología del conocimiento, por la perspectiva construccionista en la interpretación de la realidad. Quizá uno de los ejemplos más claros sea la denominada *teoría del etiquetado* o de la *designación*, que se elabora, en el marco de esta corriente de pensamiento, para estudiar las conductas socialmente desviadas. Esta teoría sostiene que la desviación social no es una cualidad inherente a la persona desviada, sino producto de una estigmatización social. En otras palabras: nos convertimos en aquello que los demás dicen que somos; la descripción, por tanto, determina la esencia y la configuración de lo descrito.

La segunda estación en la que debemos detenernos hace referencia a los planteamientos con que los actores definen las situaciones en las que se ven involucrados. Según el *Teorema de Thomas*⁵⁴, recogido, divulgado y ampliado por el también sociólogo Merton: *si los hombres definen las situaciones como reales, son reales en sus consecuencias*⁵⁵. Esto significa que definir no es una operación inocente, neutra, sino que determina de alguna manera la realidad definida. Merton lo concreta diciendo que *los hombres responden no sólo a los rasgos objetivos de una situación, sino también, y a veces primordialmente, al sentido que la situación tiene para ellos (...)* La profecía que se cumple así misma {profecía autocumplida} es, en el origen, una defi-

nición "falsa" de la situación que suscita una conducta nueva, la cual convierte en "verdadero" el concepto originariamente falso⁵⁶. Como señala Beltrán, *la creencia engendra la realidad* (1991:35). Esto implica, sin duda, el autocumplimiento o la autofrustración de muchas de las predicciones y comportamientos que hacemos y tenemos en nuestra vida cotidiana que, en función de cómo las definamos, pasarán de ser falsas a verdaderas y viceversa. Está claro que, en los planteamientos de Thomas, estaba ya implícita una perspectiva construccionista de la realidad. Ahora bien, coincido con Berger cuando señala que es posible desafiar al Leviatán de la definición previa⁵⁷. Esto significa que las determinaciones implícitas en la definición de la situación no son apodícticas sino contingentes.

Como hemos podido observar, a lo largo de este recorrido, también la sociología -al igual que la física y la filosofía- ha pasado, en el análisis de la realidad, del estudio de lo macro a lo micro, de lo simple a lo complejo y de lo dado a lo construido. También en ésta, como en aquellas, parece predominar la perspectiva construccionista de la realidad como un paradigma transversal que impregna la totalidad del pensamiento científico y social contemporáneo, al menos, el del más progresista. El pensamiento de la complejidad, que está en la base de dicho planteamiento, comporta la integración de saberes y los análisis transversales más que los longitudinales -propios, estos últimos, de la tradición científica anterior y acordes con el paradigma de la simplicidad-. Muchos de los sociólogos actuales (Morin, Balandier, Ibañez, Luhmann, etc) integran en sus análisis los descubrimientos y avances de las ciencias físico-natu-

rales, en el convencimiento de que no se puede pensar lo social y pensar la realidad dejando al margen las contingencias físicas y biológicas que lo subyacen. Dice Ibañez *aunque lo que hay ante mi son electrones, neutrones, mesones y quarks, girando a lo loco y dando vueltas en un puro caos, yo voy recortando trozos de caos, y a un trozo le llamo persona, a otro extintor, a otro jarra y a otro micrófono* (1994:XXIV). Creo que esta frase ejemplifica muy bien los caminos transversales por los que, en la actualidad camina la sociología más progresista, a la búsqueda de la descripción y comprensión de una realidad social que es, esencialmente, construcción dinámica.

BIBLIOGRAFÍA CITADA Y DE CONSULTA

- ALEXANDER, J.C. (1995) *Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial*. Barcelona. Gedisa.
- ALMEIDA, J. (1995) *Sociología de la educación*. Barcelona. Ariel.
- ARCHENTI, N.; AZNAR, L. (1987) *Actualidad del pensamiento sociopolítico clásico*. Buenos Aires. Eudeba.
- AUKSTAKALNIS, S.; BLATNER, D. (1993) *El espejismo de silicio*. Barcelona. Página uno.
- BALANDIER, G. (1994) *El desorden*. Barcelona. Gedisa.
- BAUDRILLARD, J. (1984) *Cultura y simulacro*. Barcelona. Kairós. 2ª Ed.
- BEJAR, H. (1993) *La cultura del yo*. Madrid. Alianza Universidad.
- BELTRAN, M. (1991) *La realidad social*. Madrid. Tecnos.
- BENFORD, G. (1990) *Sudario de estrellas*. Barcelona. Martínez Roca.
- BENFORD, G. (1991) *Mareas de luz*. Barcelona. Nova.
- BERGER, P.; LUCKMAN, T. (1988) *La construcción social de la realidad*. Barcelona. Herder.
- BETTETINI, G.; COLOMBO, F. (1995) *Las nuevas tecnologías de la comunicación*. Barcelona. Paidós.
- BUBNER, R. (1984) *La filosofía alemana contemporánea*. Madrid. Cátedra.
- BUDRYS, A. (1990) *Michaelmas*. Barcelona. Ultramar.
- BUNGE, M. (1985) *Teoría y realidad*. Barcelona. Ariel.
- BUNGE, M. (1988) *Racionalidad y realismo*. Alianza Universidad. Madrid.
- COULON, A. (1988) *La etnometodología*. Madrid. Cátedra.
- CHALMERS, A.F. (1988) *¿Qué es esa cosa llamada ciencia?* Madrid. Siglo XXI. 7ª de.
- DORMIDO, S. (1995) La revolución del conocimiento. *Muy interesante*. (20), 16-21.
- DURKHEIM, E. (1991) *Educació i sociologia*. Barcelona. Eumo.
- ECHEVERRÍA, J. (1995) *Cosmopolitas domésticos*. Barcelona. Anagrama.
- FINKIELKRAUT, A. (1987) *La derrota del pensamiento*. Barcelona. Anagrama.
- GIBSON, W. (1989) *Neuromante*. Barcelona. Minotauro.
- GIDDENS, A. (1994) *Sociología*. Ed. Alianza Universidad. 2ª Ed. Madrid.
- GIDDENS, A. y otros (1988) *Habermas y la modernidad*. Madrid. Cátedra.
- GIL CALVO, E. ((1993) *Rituales modernos de salvación. Claves de razón práctica* (38), 15-23.
- HELLER, A. (1991) *Historia y futuro*. Barcelona. Península.
- HERBERT. F. (1982) *Dios emperador de Dune*. Barcelona. Ultramar.
- HERBERT. F. (1991) *Dune*. Barcelona. Acervo.
- HERNAEZ, S. (1995) Más listos que el hombre. *Muy interesante*. (20), 80-86.
- IBÁÑEZ, J. (1994) *El regreso del sujeto*. Madrid. Siglo XXI.
- JACQUARD, A. (1994). *Éste es el tiempo del mundo finito*. Madrid. Acento.
- LATOUCHE, S. (1993) *El planeta de los naufragos*. Madrid. Acento.
- LUCAS, J. R. (1980) Ments, màquines i Gödel. *Saber* (1), 38-44.

- MARDONES, J.M. (1988) *Postmodernidad y cristianismo*. Santander. Sal Terrae.
- MARTÍN, G.R.R. (1988) *Los viajes de Tuf*. Barcelona. Nova.
- MARTÍNEZ MARZOA, F. (1984) *Historia de la filosofía*. Madrid. Itsmo. 3ª Ed.
- MATURANA, H. (1995) *La realidad ¿objetiva o construida?* Barcelona. Anthropos.
- MAYO, J.A. (1992) Mi chica es una ciberchica. Dossier *Muy interesante*. (137), 1-28.
- MÈLICH, J.C. (1996) *Antropología simbólica y acción educativa*. Barcelona. Paidós.
- MORA, R. (1992) Entrevista a Fernando Savater: pensar el presente. *El País*. 12 de diciembre. Barcelona. (12-14).
- MORIN, E. (1994) *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona. Gedisa.
- MUNNE, F. (1993) *La comunicación en la cultura de masas*. Barcelona. PPU.
- NAVARRO, J.M.; CALVO, T. (1979) *Historia de la filosofía*. Madrid. Anaya.
- NEGROPONTE, N. (1995) *El mundo digital*. Barcelona. B.
- PARDINA, J. (1992) Entrevista a Alvin Toffler. *Muy interesante*. (137), 46-49.
- PERRIAULT, J. (1991) *Las máquinas de comunicar*. Barcelona. Gedisa.
- PLA, J. (1980) Introducción a «Ments, màquines i Gödel». *Saber* (1), 36-38.
- POSTMAN, N. (1994) *Tecnópolis*. Barcelona. Círculo de lectores.
- PRIGOGINE, I (1983) *Tan sólo una ilusión*. Barcelona. Tusquets.
- PRIGOGINE, I; STENGERS, I (1983) *La nueva alianza*. Madrid. Alianza universidad.
- PUTNAM, H. (1995) *Representación y realidad*. Barcelona. Gedisa.
- QUÉAU, P. (1995) *Lo virtual. Virtudes y vértigos*. Barcelona. Paidós.
- RHEINGOLD, H. (1994) *Realidad virtual*. Barcelona. Gedisa.
- SACRISTÁN, A. (1992) La sociedad del espectáculo en el teleplaneta. *Muy interesante*. (137), 4-15.
- SACRISTÁN, A. (1995) Viaje al otro lado de la pantalla. *Muy interesante*. (20), 72-78.
- SARRAMONA, J. (1989) *Fundamentos de educación*. Barcelona. Ceac.
- SARRAMONA, J.; ÚCAR, X. (1993) La realitat virtual: quelcom més que un recurs. *Crònica d'ensenyament*. (58), 50-53.
- SCHÖN, D.A. (1992) *La formación de profesionales reflexivos*. Barcelona. Paidós.
- SCHRÖDINGER, E. (1985) *Ciencia y humanismo*. Barcelona. Tusquets.
- SCHRÖDINGER, E. (1988) *Mi concepción del mundo*. Barcelona. Tusquets.
- SAVATER, F. (1992) *Política para Amador*. Barcelona. Ariel.
- SFEZ, L. (1995) *Crítica de la comunicación*. Buenos Aires. Amorrurtu.
- SIMAK, C.D. (1987) *El planeta de Shakespeare*. Barcelona. B.
- ÚCAR, X. (1992) *La animación sociocultural*. Barcelona. Ceac.
- ÚCAR, X. (1995) Les autopistes de la informació i el nou home-media del futur. *Vela Major*. (3), 61-73.
- V.V.A.A. (1992) La amenaza virtual. *Revista del foro de filosofía* (3).
- VATTIMO, G. (1989) *Más allá del sujeto*. Barcelona. Paidós.
- VATTIMO, G. (1991) *Ética de la interpretación*. Barcelona. Paidós.
- VATTIMO, G.; ROVATTI, P.A. (Eds.) (1988) *El pensamiento débil*. Madrid. Cátedra.
- WATZLAWICK y otros (1994) *La realidad inventada*. Barcelona. Gedisa.
- WATZLAWICK, P. (1994) *¿Es real la realidad?*. Barcelona. Herder.
- WOLF, M. (1982) *Sociologías de la vida cotidiana*. Madrid. Cátedra.
- WOOLGAR, S. (1988) *Ciencia: abriendo la caja negra*. Barcelona. Anthropos.
- WOOLLEY, B. (1994) *El universo virtual*. Madrid. Acento.
- ZINDELL, D. (1990) *Neverness*. Madrid. Júcar.

NOTAS

- 1 A partir de aquí este trabajo es la ponencia que presenté al XI Seminario Interuniversitario de Pedagogía Social celebrado en Barcelona en Setiembre de 1996.
- 2 Gil Calvo nos habla de lo que denomina *rituales modernos de salvación* diferenciando lo que son religiones políticas ascéticas (mesianismo, socialismo, nacionalismo, etc.) y místicas (revolución, anarquismo, ecologismo, etc), de las religiones narcisistas, que pueden ser también ascéticas (dinero, salud, deporte, etc.) y místicas (arte y moda, amor y sexo, hedonismo, etc.). Con ellos las personas pretenden combatir la secularización del mundo.
- 3 Me refiero a los planteamientos del postmodernismo.
- 4 Cfr. Wolf, 1982:39-45.
- 5 Demasiadas veces en la historia de la ciencia se ha operado por sustitución y, lo que es peor, por eliminación o negación de todo aquello que escapaba al férreo yugo dibujado por sus condiciones de posibilidad o de «verdad». Un buen ejemplo lo constituyen los mismos valores o la irracionalidad. Las investigaciones contemporáneas tanto en el campo de la física (relatividad, mecánica cuántica, principio de Heisenberg, etc.) como en el de la matemática (números complejos, teorema de Gödel, teoría del caos y de las catástrofes, etc.) están llevando a la ciencia actual a abandonar sus pretensiones de imperalismo y universalismo del conocimiento y a aceptar que puede existir, convivir e incluso complementarse con nuevas explicaciones de la realidad que trascienden sus estrictos marcos de referencia. Es lo que Prigogine y Stengers han definido como la *nueva alianza* (1983).
- 6 Ésta es la tesis de desarrolla, de forma muy interesante y ejemplificadora, en el libro: *Éste es el tiempo del mundo finito*.
- 7 Ésta es, dice, una de las definiciones posibles de hombre: un objeto que recibe individualmente el poder de atribuirse colectivamente poderes. (1994:159)
- 8 Elias, entre otros sociólogos, ha destacado la *opacidad* y la *intencionalidad* de lo social (Bejar, 1993:109-150). Hablar genéricamente de «humanidad» podría llevarnos a pensar en la existencia de una intencionalidad concreta como especie -concepto que podría defenderse desde la biología o la sociobiología- o como sociedad mundializada (en el sentido de una meta universal concreta). Podría estar de acuerdo con la primera (la reproducción como estrategia de supervivencia), pero en ningún caso con la segunda. En realidad, como ya he señalado en otro lugar (Úcar, 1992:89. Nota 16) pienso más, siguiendo a Elias, en una evolución ciega fruto de las diversas urdimbres sociales.
- 9 Un magnífico análisis de cómo el ser humano ha ido respondiendo a sus necesidades de comunicación a lo largo del tiempo y de las lógicas de uso que han acompañado a cada nuevo ingenio, lo encontramos en Perriault, 1991.
- 10 Cfr. Sacristán 1992:10.
- 11 Respuestas de Rabindranath Tagore a preguntas formuladas por A. Einstein.
- 12 En él se combinan -con gran armonía a pesar de la dificultad- técnicas, géneros y temáticas tan dispares como el documental, la narración, la descripción, la alucinación, el drama, el terror, el amor, la ficción, el realismo, la poesía, la técnica de las muñecas rusas, la cámara subjetiva, la cámara objetiva y el «flash-back» entre otros.
- 13 Al hablar de realidades me refiero a escenas o secuencias concretas de la película. Lo interesante de la historia es que todas ellas parecen ser internamen-

- te coherentes, a pesar de las contradicciones que manifiestan al ser pensadas consecutiva y conjuntamente. El hecho es que, en el momento de la visualización, somos incapaces de captar el sentido integrador; son y parecen coherentes, pero no vislumbramos el nexo articulador. El director nos obliga a confiar en que al final captaremos toda la realidad o, si se quiere, la realidad última.
- A partir de ahora utilizaremos indistintamente el termino de "realidad real" o el de protorealidad, en el sentido que Schütz asigna a la que denomina *realidad primordial* (Cf. Berger/Luckmann, 1988:40). Ésta es la realidad *por excelencia*: la de la vida cotidiana. Esto nos va a permitir diferenciarla de otras realidades a las que haremos referencia (virtual, imaginaria, etc.)
- 14 Es la clásica distinción entre el sujeto y el objeto.
 - 15 Para profundizar en estos temas ver Prigogine, 1983; Prigogine/Stengers, 1983; Schrödinger, 1985, 1988; Balandier, 1994; Morin, 1994, Wooley, 1994; Jacquard, 1994; Ibañez, 1994.
 - 16 Los números complejos combinan un componente real con un componente imaginario. Un número real es un número complejo con un componente imaginario nulo y un número imaginario es un número complejo con un componente real nulo (Ibañez:1994:XX)
 - 17 Para profundizar ver Pla, 1980; Lucas, 1980; Ibañez, 1994; Woolley, 1994. Como señala Varela, Gödel pretendía determinar si los lenguajes formales podían autoanalizarse, es decir, si se los podía analizar exclusivamente con sus propios medios. *Su genial ocurrencia consistió en entrecruzar el plano del lenguaje sobre los números con los números mismos* (Watzlawick (Comp.), 1994:256)
 - 18 En 1935 A. Einstein, cuyo trabajo constituía el origen directo de la formulación de la teoría cuántica declaraba que ésta debía tener algún defecto fundamental, puesto que si fuera correcta, supondría la eliminación de los supuestos más estimados por la ciencia. Significaría que habría una ley científica para lo grande y otra para lo muy pequeño, que todo lo que según la ciencia es cierto y determinado sería realmente una insegura ficción de nuestra imaginación. *Significaría que la realidad no es el producto de leyes universales sino de la percepción* (Wooley, 1994:197)
 - 19 Interpretamos organismo vivo en el sentido de ser-orientado-a-la-muerte -que podíamos definir como el máximo grado de entropía (tanto que genera la destrucción y desaparición del sistema)-. Es evidente que el ser humano -como ya anunció Schrödinger en su conferencia *¿Qué es la vida? en 1943-* es un sistema que derrota a la entropía y a la misma *flecha del tiempo* en tanto que sistema abierto y autoorganizado que genera, en el tiempo, niveles gradualmente superiores de complejidad.
 - 20 Agradezco al profesor J.M. Asensio la lectura de este punto y sus valiosas correcciones.
 - 21 Cfr. Beltrán, 1991:87. Sigo a este autor en la descripción de la Sociobiología, pero obviando los juicios de valor que emite con respecto a aquella. Él define la postura sociobiológica como reduccionista.
 - 22 Introducción, en Maturana, 1995:XIV.
 - 23 *Ibíd.* Pág. XVI.
 - 24 El sociólogo alemán N. Luhmann está aplicando, en la actualidad, las ideas de Maturana al estudio de los sistemas sociales. G. Balandier, por su parte, elabora un, desde mi punto de vista, magnífico análisis de la sociología actual combinando las teorías de la autoorganización de lo viviente con las

- teorías del caos. En nuestro ámbito, es quizás J. Ibañez, ya desaparecido, quien con mayor éxito combinó las organizaciones autopoieticas con el estudio de la sociedad.
- 25 También en este punto hemos necesariamente de simplificar con el riesgo, asumido, de llegar incluso al exceso. Agradezco al profesor J.C. Mélich la atenta lectura de este punto y sus valiosas correcciones.
- 26 Otro, desde mi punto de vista, de los aciertos simbólicos, con que el director quiere orientar la interpretación del filme.
- 27 Pensadores que se incluyen en esta corriente filosófica serán: Spinoza, Leibniz y Malebranche
- 28 Que sería el equivalente, en la ciencia, a la teoría de la verdad como correspondencia.
- 29 Pensadores que se incluyen en esta corriente filosófica serán: Locke, Berkeley y Hume.
- 30 En la actualidad se hacen otras interpretaciones de Kant, al amparo de la teoría constructivista. Mélich, parafraseando a Cassirer señala que ni el *fenómeno* ni el *noumeno* han sido bien interpretados. El primero -dice- *no significa otra cosa que el objeto de una posible experiencia*. El segundo es un *límite al conocimiento* (1996:21). Entiendo que toda nueva lectura de un autor a la luz de nuevas teorías resulta positiva, puesto que nos proporciona nuevas dimensiones de significación. De hecho, no me interesa tanto lo que dijo un autor (en unas coordenadas espacio-temporales muy precisas) cuanto aquello que (en otras coordenadas espacio-temporales, también precisas) dicen que dijo. Así es como evolucionan el pensamiento y la ciencia. Ahora bien, pienso que una tal interpretación convierte a Kant justamente en aquello que se quiere evitar, esto es, en un psicologista.
- 31 Para Kant, son categorías los llamados *conceptos puros*, esto es, conceptos que no proceden de la experiencia y que son, por tanto, *a priori*.
- 32 Cf. Navarro/Calvo, 1979:331.
- 33 Que analizaremos en el apartado sobre pensamiento social.
- 34 Con esto quiero referirme a una postura según la cual existen tantas formas de conocimiento de la realidad y, en consecuencia, tantas realidades como personas.
- 35 Es lo que Putnam define como "Teoría de la verdad como desentrecomillado" (1995)
- 36 *Es puro valor de cambio. Se ha completado la monetarización: en un mundo sin verdad, el juego de significantes vacíos es la única verdad. El signifiante no remite ya a un referente (ni siquiera a un signifiante) sino a otro signifiante. (...) Todo es, en el intercambio de objetos, moda; en el intercambio de sujetos, política; en el intercambio de mensajes, publicidad* (Ibañez, 1994:71).
- 37 Gadamer. Cf. Bubner, 1984:76.
- 38 La primera parte del fragmento que sigue esta sacado de Úcar, 1992:84.
- 39 *Escuela de la sospecha* es la calificación con que Paul Ricoeur denomina las ideas de Nietzsche, Freud y Marx, porque los tres sospecharon que en los relatos sobre la realidad de su tiempo, había algo más que no se decía y que los tres denunciaron con sus ideas.
- 40 Para profundizar sobre el postmodernismo ver Finkelkraut, 1987; Mardones, 1988.
- 41 Para profundizar en la polémica entre ambas corrientes ver. Guiddens y otros, 1988 y Vattimo/Rovatti, 1988.
- 42 El pensamiento filosófico y el pensamiento social están absolutamente imbricados en la historia general del pensamiento y, de hecho hay autores que, en justicia, tendrían que estar en ambos tipos. Es evidente que la separa-

- ción que hacemos es artificial, aunque no del todo arbitraria dado que, como señala Martínez Marzoa, la filosofía se acaba con Nietzsche y con Heidegger (1984:425) y a partir de ellos será necesario hablar sólo de pensamiento social.
- 43 Es necesario recordar que también Durkheim, con menos insistencia, y Weber, como instrumento metodológico para explicar la realidad de su tiempo - en su caso del capitalismo- recurrieron también a la religión.
- 44 Cf. Beltrán, pág. 64. Opus. cit.
- 45 Ibíd. Pág. 16.
- 46 Ibíd. Pág. 18.
- 47 A pesar de que él -al igual que Marx- nunca se consideró un sociólogo.
- 48 Superación que se traduce en la aplicación de la subjetividad a la selección de los problemas y la objetividad (relaciones causales) al estudio de las relaciones entre los fenómenos que los generan.
- 49 Cf. Archenti/Aznar, 1987:90.
- 50 Aunque quizá habríamos de añadir la teoría estructural-funcionalista de T. Parsons
- 51 Cf. Coulon, 1988:14.
- 52 Ibíd. Cf. Pag. 14.
- 53 Es Blumer quien acuña este término en 1937. Esta corriente dará origen también a la Etnometodología, teoría elaborada por H. Garfinkel, que sostiene, en contra de Durkheim, que los hechos sociales no se nos imponen como una realidad objetiva. La microsociología de Garfinkel pretende estudiar cómo producen los actores su propio mundo y cuáles son las reglas que generan, rigen y actualizan los juicios que aquellos utilizan para dicha producción.
- 54 William Thomas, profesor en los años treinta del grupo de sociólogos que conformaron la llamada *Escuela de Chicago*.
- 55 Cf. Almeida 1995:54. Se hace necesario recordar que esto es algo que -con formulaciones extraordinariamente diversas- las tradiciones orientales del pensamiento tenían claro desde la antigüedad.
- 56 Cf. Beltrán pág. 35. Opus. cit.