

Construcción de legitimidad y su importancia en las luchas políticas de la modernidad

Índice

1. Introducción	1
2. Desarrollo	
2.1 El mundo moderno y sus instituciones.....	3
2.2 Totalitarismo, el rol de la burocracia y el estado.....	6
2.3 Algunas críticas a la modernidad	10
2.4 Algunas discusiones a la teoría crítica	13
2.5 De la caída de las instituciones hacia la ética de la (des)individuación.....	16
3. Conclusión	19
4. Referencias	22

1. Introducción:

Es de primordial interés dejar en evidencia cómo es que los mecanismos de dominación y control precisamente avanzan por sobre las formas de organización social. Tendremos en cuenta cómo es que los mismos –a lo largo del tiempo- fueron influyendo de distintas maneras en la transformación de la institución que conocemos como Estado Moderno. Es uno de los objetivos fundamentales del presente ensayo hacer un recorrido acerca de cómo es que el estado moderno se concibió como el sistema de legitimación de poder más grande y qué es lo que ocurre con él en las etapas de la modernidad tardía.

Una de las ideas del presente trabajo es hacer un recorrido para abordar las diferentes herramientas que subyacen en el plano de la tecnologización -tanto del estado como aparato regulador como de los individuos y sus subjetividades- y cómo es que las mismas terminan formando parte directa de la construcción de los diferentes actores sociales. Para ello es fundamental hacer hincapié en el contexto de surgimiento de

medios de producción, políticas económicas y simbólicas que fueron modificando la vida cotidiana desde un sistema que lo normaliza.

Un cambio exponencial en la velocidad de producción y la disciplina laboral –a partir de la revolución industrial- dio a luz, junto a un capitalismo de guerra que permitió financiar la tecnologización de nuevas formas para acelerar y aumentar la producción, una nueva concepción del mundo en donde la norma –y no la excepción- eran el rápido crecimiento económico y la reinención en términos tecnológicos.

Es menester elaborar un desarrollo acerca de cómo el estado, junto al nacimiento del mercado como institución, conforman eventos sociales fundamentales para hablar del mundo moderno y su tecnocratización. El planteo Weberiano y su explicación sobre la racionalización moderna nos brinda un buen comienzo.

Con Marcuse veremos la mecanización de la disciplina del trabajo y cómo esta conlleva a la creación de nuevas subjetividades y, en consecuencia, nuevos ejercicios de dominación legitimados por un orden basado en el control del deseo del sujeto como dispositivo de ordenamiento.

A fin de poder especificar un análisis que trasciende el individuo de Weber y se propone analizar entendimiento de los sujetos y su interacción, veremos a Habermas, quien criticará el peso del sistema por sobre el individuo y la dificultad que éste conlleva a la hora de poder comprenderse mutuamente, como desarrollará en su teoría de la comunicación.

Se buscará incursionar en los planteos teóricos de Bourdieu en resonancia con autores previos y su discusión entre subjetivismo y objetivismo, y cómo es que precisa resolver este dilema ético teórico. Es necesario tomar el problema de cómo la modernidad y sus patrones operan por sobre las nuevas subjetividades y cómo es que estas se relacionan con el sistema determinado que se le impone también en cuestiones de género, veremos eso relacionado con Fraser en tanto legitimación del orden público.

Para finalizar se buscará chequear a los autores que hicieron un tratamiento acerca del concepto de modernidad tardía, posmodernidad y pérdida de lazo social con las instituciones que en algún momento fueron clave y dieron los preceptos para el manejo del orden social. La autoexplotación y la constante pérdida y necesidad de generación de subjetividad serán un punto clave en la búsqueda de los movimientos sociales por la legitimidad y la oportunidad de realizar un quiebre en las circunstancias de un

capitalismo financiero que destruye los vínculos intersubjetivos y las herramientas sociales para oponerse al capital.

2. DESARROLLO

2.1 El mundo moderno y sus instituciones

Para comenzar con el análisis, se deben realizar un par de aclaraciones que encontramos pertinentes. El siglo XX está signado por muchos eventos histórico sociales que fueron modificando la manera de conocer y en que los actores sociales se relacionan entre sí. Por ende, es necesario establecer un modo determinado para que nos acerquemos a esa realidad e intentar comprenderla lo más precisamente posible.

La teoría no se puede construir sin datos, pero tampoco se puede construir sólo con datos. La forma en que nos acercamos al objeto de estudio nos va a brindar determinados resultados, y la teoría nos marca la manera en que nos acercamos a esa realidad y en que preguntamos, también. (Alexander, 1992)

Lo mencionado recién es de mucha utilidad para comenzar con el planteo teórico de Weber, y para comprender desde qué punto es que realiza su crítica, con quienes dialoga y por qué es que representa una obra tan valiosa como disruptiva cuando hablamos de historia sociológica del mundo moderno.

Uno de los trabajos más relevantes de Weber es el que llevó a cabo con su *Sociología de la religión*. Dicho ensayo busca las distintas formas racionales en las que aprecia la realidad, hasta qué punto se pueden relacionar con los modos de comprender la vida moderna, y por qué algunas religiones se adaptan mejor que otras a la forma de vida capitalista.

La racionalización y consciente sublimación de las relaciones del hombre con muchas de las esferas de posesión interna y externa, religiosa, de bienes, condujo a que se hicieran conscientes en sus consecuencias las específicas legalidades internas de cada esfera y que, por ello, ocurrieran tensiones mutuas que estaban ocultas a la supuesta relación con el mundo exterior. (Weber, 1920)

La mencionada tensión entre las distintas esferas del mundo pre moderno que plantea weber fueron las que alumbraron cierto cambio de paradigma en donde se vieron vinculadas nuevas lógicas de producción y formas de socialización que ya no eran

regidas por una esfera central como la religiosa, sino que se había ampliado o dividido en nuevas esferas que pasarían a tomar una legitimación sobre el mundo moderno.

Frente a esto encontraremos distintas concepciones que explican la modernización y ruptura del orden anterior respecto a la modernidad. Por ejemplo, Marx nos dirá que la mera aparición del proletariado ya anula las condiciones de existencia de la vieja sociedad. El análisis que realiza sobre el *proletariado* es relevante puesto que no comparte valores y tradiciones que responden a los ideales de la familia burguesa y la reproducción de las leyes morales o la religión. Las mismas ya no forman más que meros prejuicios que esconden el verdadero interés de la burguesía. (Marx, 1848)

El desplazamiento de la esfera religiosa en el planteo Weberiano representa un punto clave en la transformación del orden social. Uno de los cambios que cabe destacar es el de la esfera económica y cómo las religiones de salvación entraron en una determinada resistencia puesto que a medida que el dinero como material abstracto fue adquiriendo sus propias leyes basadas en la economía política, se fue haciendo más improbable la relación imaginable con una “ética de la fraternidad” que buscaba prácticamente todo lo contrario que el apego al dinero y las posesiones materiales. Hay aquí un punto clave que genera fricción frente a los principios éticos económicos en los que se estaba sumergiendo el modo de producción. Mientras que tales religiones rechazaron el hecho de la acumulación, otras como el protestantismo lo vieron directamente relacionado con una forma de vida que permitió la supervivencia del orden moderno capitalista y vincular su ética religiosa adaptada al nacimiento de una nueva esfera denominada mercado.

La ruptura con los ideales que organizaban la vida social permitió el surgimiento de distintas esferas, mecanismos de dominación, legitimación y ordenamiento. También hay que tener en cuenta la importancia del estado como una asociación que reclama para sí el monopolio del uso de la violencia legítima generando una organización determinada por la coacción en base a un mecanismo de poder implícito que puede explicitarse en caso de ser necesario.

Sin embargo, para comprender la constante tensión entre las distintas esferas, es necesario entender que conforman distintos espacios, aunque no del todo, la política como con la economía pueden entrar en competencia con la ética religiosa. (Weber, 1920)

Pero, retomando el problema de la teoría y la metodología, es necesario resaltar la importancia de una ciencia empírica, y qué es lo que se propone con una sociología

comprensiva, según menciona Weber. Establecer juicios de valor es tarea de la fe y la moral, y no de la ciencia empírica, por tanto, el conocimiento científico debe centrarse en ver la veracidad de los hechos y para ello es necesario analizar las acciones de los individuos, su sentido. También hay que tener en cuenta el peso de las instituciones que fueron creadas o son utilizadas con fines económico organizativos.

El autor menciona al estado como un complejo de relaciones humanas, normas y vinculaciones determinadas en la medida que opera por vía legislativa y otra sobre la vida económica. (Weber, 1904)

Weber se va a diferenciar de las posiciones estructuralistas, como se introdujo brevemente, de Marx y su concepción materialista de la historia en donde todo está directamente relacionado con las relaciones de producción concretas, desarrolladas directamente y claramente como hecho histórico mediante las fuerzas productivas económicas que componen una estructura que determina la realidad político social ideológica del sujeto.

Muchos de los elementos analizados en sus análisis sobre la religión constituyen una clave para comprender el mundo moderno, y representan herramientas que han sido utilizadas a fin de instaurar un modo de producción con una racionalidad propia tal que permita funcionar por sí sólo.

La base en este punto es la tecnologización que marca un tiempo, sistematicidad, ordenamiento, utilización de reglas siguiendo un procedimiento que hasta esquematiza y pone un orden específico por sobre el cuerpo del trabajador, quien no puede alejarse de los tiempos que maneja la máquina. Una vez que este sometimiento es aceptado se establece que la mecánica sigue su propia legalidad que imprime por sobre la legalidad de los individuos y hasta sus cuerpos y la organización de los mismos. Tal sometimiento viene de la mano con el concepto de racionalización que Weber reconoce como forma dominante. Lo racional mueve a las propias acciones sociales que son principio de su análisis. La máquina compone una visión máxima de lo que el sistema de racionalización construye. Weber analiza la racionalización de las sociedades, la misma implica determinado precepto independientemente de cuál sea la regla. Lo importante es que la misma responda a un ordenamiento.

2.2 Totalitarismo, el rol de la burocracia y el estado

El proceso de modernización social de Weber se consolida en donde la ética de la laboriosidad y dedicación profesional al trabajo disciplinado se asegura. La valoración del trabajo duro reside en el rechazo a lo contrario: el desprestigio, la falta de esfuerzo y sacrificio que vienen de una concepción religiosa de la vida. La misma está vista como un “medio para”, es decir que “la vida para trabajar” está puesto al servicio de la entrega y del proceso de racionalización social en relación con el espacio religioso.

Tiene que ver con la ética religiosa que se transformó al haberse fracturado el marco religioso como forma de legitimar la vida social. No significa que el mismo no esté ahí, sino que no tiene el mismo peso, por tal razón las transformaciones sociales a las que lleva nos dejan una ética de acumulación de bienes material, que casualmente va a ser inmensamente útil para el sistema de producción capitalista. La acumulación de objetos como fin mismo. La racionalización del patrimonio. La ética protestante termina transformándose en una ética económica que tiene esta contradicción en la figura de utilidad y el disfrute. (Weber, 1910)

Una vez roto o fracturado eso, se rompe la barrera de sentido religioso y las esferas sociales comienzan a atravesar los límites. Las esferas dejan de estar dentro del círculo de la vida religiosa, empiezan a tomar individualidad. Se independizan. Nacen nuevas esferas de sentido y cuestiones culturales que funcionan por fuera del marco de la religiosidad.

La racionalización cultural occidental es concebida como un proceso de diferenciación, destrucción de vínculos tradicionales entre esferas culturales y una creciente automatización y tecnologización. La aparición de la esfera del mercado genera muchos vínculos y relaciones de dominación productivas que mediante el avance de la tecnología y el sometimiento organizativo de la racionalización misma termina en una pérdida de sentido que mencionará Marcuse. La tecnificación de la que nos hablaba Weber y la relación utilitaria entre el trabajador y el empresario determina en un ordenamiento cada vez más preciso en el uso del tiempo, minucioso y metódico de la fuerza corporal del trabajador.

Marcuse, entonces, trae su planteo en base a las crisis económicas sociales y políticas que venían ocurriendo durante la primera mitad del siglo XX. Destaca el análisis del avance de las tecnologías y cómo la organización de la sociedad industrial contemporánea tiende a ser totalitaria. No quiere decir que la misma tendría una base en un régimen autoritario o político dictatorial, sino que tiene sus propias reglas que

operan independientemente del método de organización ética y moral por fuera de la rama política.

La manipulación de las necesidades por intereses creados del sistema productivo es una coordinación técnico económica que opera contra una posible oposición efectiva porque radica en el control de los deseos de los sujetos. (Marcuse, 1964)

Lo que nos indica es que el poder político puede dejar una serie de posibilidades plurales de partidos políticos, medios, etc. pero se afirma en base a su poder mecánico y sobre la organización técnica del aparato. El mismo gobierno de las sociedades industriales modernas sólo puede subsistir cuando logra asegurar, organizar y explotar la productividad tecnocrática. Ese modo de organización moviliza a la sociedad entera por encima y más allá de cualquier interés individual o de grupo estableciendo un poder muy fuerte.

Y cuando ese poder contiene tal fuerza, las necesidades y los deseos de los individuos son condicionados por el mismo, ocurriendo una manipulación y adoctrinamiento hasta en los instintos, y el individuo no puede determinar cuál necesidad es real y cuál es creada o falsa. (Marcuse, 1964)

Las necesidades que perpetúan todos los caracteres negativos de la humanidad son necesidades con contenido y función sociales determinadas por poderes externos. El individuo no puede controlar eso. Yendo más allá, menciona que el individuo que se entrega a lo material como objetivo se transforma esclavo de los hombres y de las cosas, entrega su libertad y pierde su autonomía al ponerse al servicio de un fin exterior que preocupa y esclaviza al hombre. (Marcuse, 1967)

Hace hincapié en la irracionalidad de la sociedad moderna, y refiere a que producimos sin un punto específico, sin un por qué. Menciona el modelo de pensamiento y conducta unidimensional en el que las ideas, aspiraciones y objetivos que trascienden o determinan un cambio en la organización política económica no representan una importancia porque son rechazados o reducidos a los términos impuestos de este nuevo universo. La preocupación de la escuela de Frankfurt por los métodos de producción modernos y cómo afectan al desarrollo de la subjetividad son clave.

La cultura industrial avanza en un sentido específico, más ideológica que su predecesora por lo que la ideología se encuentra hoy en el propio proceso de producción (Adorno, 1962).

Para ir más allá, no sólo se encuentra en el proceso de producción, sino que en términos marcusianos podríamos decir que además se encarga de suprimir la trascendencia del deber ser y guiar a la racionalidad tecnológica a fin de producir lo que quien domina busca establecer como necesidad real, a fin de reproducir las relaciones de dominación constantemente.

Las subjetividades empiezan a tener otra relevancia, por diferentes motivos: no hay un mundo empírico por un lado y un mundo teórico por otro. El mundo de los hechos tiene mucho que ver con los debates teóricos y la manera en que la misma se construye, yendo al planteo de Alexander que se trajo en el principio del texto. La teoría sociológica termina influyendo en el mundo empírico.

El planteo principal de Marcuse es el llamamiento a construir una teoría crítica, bidimensional, que se oponga a la síntesis unidimensional de lo que "las cosas son" pero se niega a incorporar lo que las cosas "deberían ser" porque es incapaz de pensar política e ideológicamente la trascendencia de las cosas (Marcuse. 1964).

Es necesario unir el ser y el deber ser para recuperar la capacidad transformadora. A diferencia del empirismo Weberiano, la teoría de Marcuse se abstrae para constatar lo que no es y lo que debería ser. Cuando se tiene en cuenta esto se construye un plano en el que la potencialidad de transformación contrasta con el mundo empírico. Explica el no-surgimiento de una revolución contra el sistema que impone reglas absurdas e irracionales respecto a que el hombre moderno habla en términos unidimensionales, aunque no por decisión propia.

Son los fabricantes de la política y sus suministradores los que promueven sistemáticamente el pensamiento unidimensional a fin de perpetuar tal mecanismo de control basado en la tecnocracia y el disciplinamiento del deseo del sujeto (Marcuse, 1964).

Es el estado entonces un rol principal sin el cual esto no podría ocurrir puesto que la economía tiende a la producción, al acuerdo de conveniencias, no produce legitimidad. Entonces no permite un orden duradero. Lo que permite el orden duradero es el estado y su monopolio de dominación legítimo. Es importante tener en cuenta el papel del estado, el rol de la burocracia en los grandes eventos históricos e incluso en los más mínimos. Cómo la radicación y la hiper racionalización weberiana nos conduce a una irracionalidad en términos marcusianos, que nos puede llevar a cometer actos terribles por el propio funcionamiento de un mecanismo ordenado, que sigue órdenes, diligente, y que no cuestiona lo que se le impone.

Todas las actividades humanas están en cierta parte condicionadas por el hecho de que los hombres viven juntos. La actividad de la labor no requiere presencia de otro, aunque un ser trabajando en completa soledad no sería humano sino un *animal laborans* en el sentido más literal de la palabra (Arendt, 1958).

No traemos a revisión el fragmento anterior de la filósofa Hannah Arendt para pensar cuál es el rol del ser a nivel filosófico sino más bien para pensar el problema de la reflexividad. Los casos en los que la excesiva racionalidad distribuye y divide en exceso las diferentes tareas a realizar, tanto en el estado como a nivel productivo, en el disciplinamiento laboral se terminan realizando tareas que no comprendemos del todo si no nos detenemos a pensar. Y si es que las pensáramos quizás la productividad no sería la misma puesto que el sistema de dominación recae en el manejo tecnológico de los cuerpos para realizar tareas a medida que el tiempo que la mecanización del trabajo indica.

Con esto queremos recalcar un análisis que realiza Arendt en uno de sus libros llamado "Eichmann en Jerusalén" en donde elabora una conceptualización en base a quien fue funcionario durante el nazismo y menciona que a pesar de ser un diligente burócrata no poseía ningún tipo de violencia directa o de gusto por el asesinato. Sin embargo, el oficinista no se cuestionaba cuando debía llenar papeles que enviaban a morir a miles de judíos a un campo de concentración, sólo lo hacía.

La "banalidad del mal" surge a partir de la falta de pensamiento crítico: sólo el pensamiento que reflexiona y busca un resultado, un significado, puede evitar que nuestras acciones reparen en consecuencias terribles, tomando como ejemplo el evento histórico indicado y las particularidades que la autora trae a colación.

Está bien que el pensamiento de Arendt escape de las cuestiones que podemos comprender como sociológicas y remite el pensamiento crítico a la libertad de sujeto más allá del nivel informativo o contexto histórico. Pero cabe traer este concepto al texto para pensar la ambigüedad con la que elabora un tratamiento en que la legitimidad y el exceso de engranajes burocráticos deparan resultados nefastos.

Puesto que la banalidad o el poco trato que se les brinde a las tareas diarias, según Arendt, no son justificación para la crueldad de sus efectos y sólo determinan en la incapacidad del sujeto de la auto reflexividad que veremos a continuación en términos comunicacionales con Habermas.

2.3 Algunas críticas a la modernidad

En las sociedades modernas, habiendo dado un panorama general de las instituciones que forman parte y las tensiones que radican en el mundo social, surge una pregunta problema, que resulta de importancia traer, sobre los intereses teóricos de la época: cómo explicar la construcción de subjetividades en la modernidad. Bourdieu, en su análisis de la sociedad francesa de mediados del siglo XX va a realizar un par de observaciones que son clave para las discusiones sociológicas de hoy en día.

Pone en asunto una tensión que no cede entre objetivistas y subjetivistas. Los primeros analizan al mundo social como una cuestión ajena al sujeto -como un espectáculo- dotándolo de un significado que no es el propio. Por otro lado, los subjetivistas indican que no hay que romper con el punto de vista de los actores para poder comprender la realidad social y cómo la misma está dada, ya que el mundo social no posee un significado en sí mismo, sino que se le otorga en la medida en que los actores interpretan su realidad.

Es necesario tener en cuenta que ambas posturas actúan de manera excluyente y no permiten construir un conocimiento acerca de las determinaciones que pesan por sobre los agentes y cómo los mismos llevan sus luchas personales para la transformación de las estructuras que determinan sus formas de pensar y conocer el mundo. Bourdieu nos dirá que es necesario captar la acción en términos relacionales. Es imposible dejar de lado una cosa o la otra para poder pensar las subjetividades y sus acciones en el mundo moderno es necesario comprender las posiciones de los actores en el espacio social.

La posición en el espacio social determina una distribución desigual de capitales que hacen a determinadas condiciones de existencia y por ende a determinadas condiciones de apreciación sobre el mundo social. Bourdieu expone que debemos comprender al espacio social como un plano en el cual los agentes están distribuidos desigualmente en base a los capitales poseídos.

Los puntos de vista de los actores son explicados por esta distribución desigual de capital. En "Los Herederos de Bourdieu" tenemos un ejemplo claro de un sistema articulado o programado para determinado funcionamiento en base a los capitales culturales y simbólicos que llevamos. Es decir, el proceso de selección de la educación misma va desglosando y aplicando las reglas implícitas estructurales que resultan de un campo cultural determinado a un sujeto que irá adaptándose o no, dependiendo de sus cualidades para el campo al que se refiere.

Una de las cuestiones relevantes que plantea el autor con este punto es particularmente que las condiciones de vida simbólicas son tanto o más relevantes en el desarrollo de la vida social que las condiciones de vida material. Pero no podemos remitirnos a la realidad concreta en términos económicos o de relaciones de producción como mencionaba Marx, sino que hay que tener en cuenta las cuestiones que subyacen y conforman las subjetividades, posibilidades, ventajas y desventajas, frente a las que el sistema educativo –por poner un ejemplo- es totalmente inflexible.

Los estudiantes sólo son iguales a la hora de la adquisición del material académico, pero están separados por todos estos valores y características culturales respecto a su origen y desarrollo social, donde hay luchas simbólicas constantemente.

Traemos estos conceptos de Bourdieu por la importancia que le otorga al espacio social y la competencia constante por conservar o conquistar posiciones de los agentes que lo integran. Hay relaciones de dominación constantes en diferentes lugares del espacio social, es decir, la legitimación del poder ocurre constantemente cuando nos movemos a otros espacios.

No es pretensión de Bourdieu asignar un sistema de estructuras que medien por sobre la voluntad del individuo como en el caso de Durkheim (1895) y su hecho social coercitivo. De hecho, la introducción del habitus como concepto funciona para guiar parte de su estudio e indicar cómo es que los agentes forman su subjetividad y luchan con las condiciones materiales y simbólicas que se le imponen por las condiciones de existencia explicitadas por su habitus.

Con el habitus, Bourdieu intenta responder el problema subjetivismo-objetivismo. El aspecto reproductivo estructural que condiciona acciones e interacciones. Son dos dimensiones y perspectivas de la vida social, Bourdieu hace una crítica epistemológica a ambos y propone su superación o forma de articular ambas representaciones.

Menciona al habitus como una *estructura estructurada*, que organiza las prácticas de los individuos y su percepción del mundo social. Es importante destacar que también funciona como un *sistema de diferencias*, la identidad social se define y se afirma en la diferencia. (Bourdieu, 1979)

De esta manera es que los mecanismos de legitimación de la violencia simbólica actúan en relación a la construcción y reconstrucción de “las reglas del juego” del campo social una y otra vez para la perdurabilidad y sostenibilidad del orden de dominación existente.

Es importante comprender que mientras no se haya constituido el sistema de mecanismos que aseguraba la reproducción del orden establecido, los agentes dominantes no dejarán *hacer al sistema*, sino que necesitan trabajar cotidiana y personalmente en producir y reproducir ciertas condiciones para que se pueda llevar a cabo la condición de dominación. (Bourdieu,1994)

Por otro lado, Habermas nos va a plantear un giro lingüístico en la teoría sociológica indicando que antes que analizar las cuestiones de la acción en sí y sus finalidades como cuestiones teleológicas –tanto normativas y dramáticas- es necesario tomar en cuenta la interacción misma, critica esto en Weber. El punto de vista no es el actor sino la interacción donde se construye racionalidad, no en la individualidad.

Habermas va a realizar una estructura ideológica en la que representa el modelo de acción comunicativa como coordinador del mundo junto al lenguaje y el uso de estructura lingüísticas que nos permiten instar a la reflexividad y llegar a un entendimiento mutuo. Pretende refundar una teoría social en base a la comunicación cuestionando haberes previos. En los modelos anteriores el lenguaje es un medio más, sin embargo, en el modelo planteado por Habermas el lenguaje es el medio de entendimiento en relación con un mundo subjetivo y objetivo. El autor llamará mundo de la vida y mundo del sistema para separar lo individual de lo estructural.

Desde el punto de vista en el que se articulan estos dos mundos, Habermas menciona que el sistema coloniza el mundo de la vida deparando en una inminente pérdida de sentido –como en la banalidad del mal de Arendt, la jaula de hierro de Weber y la irracionalidad de Marcuse- que no permite que nos comprendamos en nuestra intersubjetividad.

El mundo de la vida se encuentra conformado por varias cualidades como la transmisión cultural de valores o cuestión relevantes en el plano simbólico, la producción de lazos sociales que generan vínculos entre las instituciones y los actores sociales y los procesos de socialización lo piensa mediado por la comunicación, reflexividad, comprensión y negociación en el plano de la interacción social.

Hay, en la colonización que menciona Habermas, una suerte de dominación de tintes burocráticos que no permite la comprensión de los sujetos sociales, pero reduce todo lo que es el poder al ámbito estatal sistemático. Reconoce a la familia como refugio frente a la hostilidad de la toma de espacio y de la colonización de las dificultades del sistema, punto que será retomado por Fraser a continuación.

2.4 Algunas discusiones a la teoría crítica

Para seguir con Habermas, encontramos necesario especificar unas cuestiones que luego serán criticadas por Fraser desde un punto de vista de dominación específico, que es el de dominación de género, y por qué es que lo antepone como tipo de dominación específico previo a toda organización institucional.

Habermas basa su planteo en el análisis de la interacción comunicacional como pilar para refundar la teoría de la racionalidad, poniendo como centro de las preocupaciones a la cuestión simbólica de lo que sucede en la negociación entre los actores mientras intentan comprenderse.

Una de las principales críticas que Fraser le hace a Habermas es acerca de la reproducción de la vida simbólica en la institución familia. Indica que la crianza de los hijos no puede estar solamente destinada a la reproducción de vida simbólica puesto que estaríamos asignando la opresión capitalista solo al mundo del trabajo y la producción material, y asumiendo que la dominación masculina sólo ocurre en el ámbito de la casa y la familia. La distinción que realiza Habermas no permite pensar la articulación entre dominación masculina y opresión capitalista.

Fraser retoma la estructuración del mundo de la vida de Habermas, que se alcanza por consensos normativos que amalgaman el tejido social mediante la producción de entendimiento. Sin embargo, cuando hablamos de la coordinación de las acciones por mecanismos sistémicos mediados por el poder sin que intervenga el lenguaje, hablamos de integración sistémica. Lo que hace Habermas es separar los conceptos de acción en la familia y lo sistémico con el mundo del trabajo. Fraser lo considera un error, ya que la familia no puede estar exenta del poder, del dinero y de las acciones interesadas y estratégicas. Por tanto, todo contexto de acción implica distintos grados de consensualidad, y contextos absolutamente integrados sistémicamente.

Tener en cuenta a la familia como un punto de institución neutral frente al aparato sistémico es otro error puesto que en realidad es un complejo entramado de consensos derivados a sistemas de poder establecidos por género, poder económico –que viene derivado de la división de la laboriosidad en materia del trabajador hecho a medida simbólica del varón- que reside en un sistema de dominación propio legítimo.

Habermas construye el desacople del mundo de la vida y el sistema con la modernización del mundo social. A medida que las sociedades se complejizan desarrollan su proceso de racionalización determinado y renuevan sus mecanismos

para poder reproducirse materialmente diseñando dispositivos que sean independientes de la negociación, o sea de la interacción. El sistema pasa a ocupar parte de la reproducción material de la vida.

Por otro lado, la dimensión simbólica posee dos instituciones especializadas: por un lado, la esfera privada que representa a la familia nuclear y por otro lado a la esfera pública. Los ámbitos de formación de opinión pública. Están socialmente integrados mediante consenso normativo y entendimiento comunicativo. A medida que las sociedades se complejizan estas dimensiones se desacoplan y se desentienden.

Aunque autores como Fraser critiquen la obra Habermasiana, tienen como punto de partida explícita o implícitamente la intención del autor que busca distinguir dentro de la modernización capitalista a un espacio social que es diferente al estado y al mercado y pensar en los modos en que este espacio genera controversias dentro de las relaciones de poder existentes (Ipar, 2014).

No hay colonización en Fraser, como así plantea Habermas, sino que ambos trabajos están articulados entre sí por una integración asegurada normativamente por consensos internalizados por el proceso de socialización, más que por consensos alcanzados comunicativamente.

Los roles de género están implicados en todos los órdenes de la vida social. La dominación masculina forma parte del mundo de la vida como del sistema, de lo privado como de lo público, de la familia como del estado. El género estructura la vida social, la administración del estado y la participación política. Una teoría crítica no debería prescindir de la categoría de género a la hora de esbozar un análisis.

Destaca la relevancia que posee recalcar en la construcción discursiva a la hora de articular necesidades sociales e implicar con ello a la esfera pública que representa el estado de bienestar. Busca caracterizar las peculiaridades del capitalismo tardío y la importancia de las necesidades de las personas en el discurso político moderno.

La institucionalización del estado de bienestar como tal se debe a la puesta en agenda de las necesidades de las personas; las fronteras entre esfera pública y privada se desplazan mediante distintos factores que construyen la legitimidad en base a relaciones de poder -frente a las cuales Bourdieu podría decir en base a sus capitales simbólicos- que reivindican la importancia del factor simbólico y cómo es que se construyen las necesidades a tratar y el rol fundamental del que forman parte las luchas sociales en la construcción de un discurso y la comunicación de los mismos.

El dilema que plantea Fraser es más bien discursivo, retoma algunos tratamientos que Habermas ya había comenzado a cuestionar respecto a la diferenciación de la esfera pública de la privada, pero en este caso construyendo un debate más bien epistemológico que reside en la relevancia del discurso que legitima a la hora de introducirse en las herramientas políticas del estado.

En tal sentido, Fraser (1991) afirma: “*sería engañoso sugerir que, para cualquier sociedad, en cualquier período, el límite entre lo que es político y lo que no lo es está simplemente dado o fijado. Al contrario; este límite puede ser, por sí mismo, un objeto de conflicto.*” (p. 12). Lo que nos permite hacer hincapié en la lucha por tomar parte de la cuestión pública en vinculación con las herramientas socio culturales que dependen de mecanismos de legitimidad y poder establecidos previamente con las que el estado entra en fricción a la hora de tomar a los sujetos como miembros sociales.

Por otro lado, hay otras críticas que se le realizaron a la teoría de la acción comunicativa de Habermas, como es el caso de Luhmann, que como buen alumno de Parsons optó por recurrir a la composición de una teoría social más bien ambiciosa que pudiera explicar y explicitar el funcionamiento de los distintos sistemas y sus lógicas intrínsecas a fin de evitar ciertos obstáculos epistemológicos a partir de los cuales comenzará su obra. Hará hincapié en superar a los mismos a fin de componer una teoría social sólida que permita analizar los fenómenos sociales sin preceptos específicos: *el prejuicio humanista* que comprende que todo está creado por las leyes humanas y su ley, *la pluralidad territorial*, es decir que se piensen los fenómenos sociales sin la limitación geográfica de los límites que compone el estado nación, *la distinción sujeto objeto* que es uno de los planteos teóricos más importantes y relevantes de la Europa de mediados del siglo XX. (Luhmann, 1998)

Un precepto epistemológico clave es la crítica al *consenso*, una vez más, que tanto Habermas como Luhmann esbozan sus tesis en un cuidado análisis que pone como punto central a la comunicación. Cabe destacar que, como ya fue explicitado anteriormente, en el paradigma Habermasiano sólo veremos que se le otorga funcionamiento a su idea cuando se efectúa el entendimiento entre los sujetos que son mediados por la comunicación en cuestión. Luhmann, sin embargo, dirá que no es necesario consenso ni entendimiento para comunicarse, de hecho, no hay comunicación entre seres humanos porque permanecen cerrados en sí mismo.

En connotación con el problema del consenso planteado anteriormente y la colonización del mundo de la vida por parte del sistema en Habermas, veremos cómo las nuevas

instituciones principales del mundo social, cómo es el caso del mercado y el estado -en menor medida-, ocupan las subjetividades de los individuos causando pura acción teleológica orientada al egoísmo que produce una individuación institucionalizada que varios autores traerán a colación para definir a la producción de subjetividades en la modernidad tardía.

2.5 De la caída de las instituciones hacia la ética de la (des)individuación

Para poder establecer las cuestiones metodológicas en lo que respecta a un conocimiento científico es necesario primero establecer las condiciones sociológicas que refieren al desarrollo de la vida en términos materiales. Cabe destacar en este sentido cómo es que la globalización afectó o cambió el método de acumulación desde una producción industrial a un patrón de acumulación de capital más cercano a un capitalismo financiero.

No hace falta plantear una analogía con el Leviatán de Hobbes para darnos cuenta que el Estado ya no representa la figura que en un momento sí. No porque deje de ser relevante, sino porque ciertas instituciones se hacen sustancialmente a un lado, dejando de ser los productores principales de valores de subjetividades en la creación de sentido. En otras palabras, las instituciones le sueltan la mano al individuo.

El peso ya no recae sobre los lazos sociales porque los mismos se debilitaron por una serie de sucesos que -en parte por el rol del Estado y en parte por la metodología de producción del sistema y el marco material en el que se encuentra el individuo- provocan una crisis en las instituciones que hasta la modernidad fueron pilares de la construcción de sentido y vida social. Parte de las obligaciones morales o éticas pasan de ser reguladas a encontrarse en una libertad de actividad, en una libertad figurativa del comercio, del mercado, una libertad de la multiplicidad de identidades. Esta libertad lejos está de los tipos de solidaridad orgánica que mencionaba Durkheim en la división del trabajo social. Ya no hay una red de interdependencias como la había tiempo atrás. Los mecanismos que representan nuevas reglas del juego han modificado las maneras en la que los individuos se relacionan.

A esta debilitación de los lazos sociales Ulrich Beck llamará "individualización". En un contexto de catástrofes históricas, peligros y bombas atómicas se "suprimen todas las zonas protegidas" (Beck, 1986). Hay una mezcla entre naturaleza y sociedad con la que el peligro, dirá Beck, vence a todo lo que ofrece resistencia. La llamada individualización

será leída, entonces, en clave de una sociedad industrial en crisis, que además de la mezcla entre naturaleza y sociedad con la que el peligro vence a toda resistencia, ocasiona la producción de la vida constante como modo de asegurar la pertenencia social de los individuos.

Estas instituciones reguladoras de la identidad (de un mecanismo de producción que proveía la salvaguarda o supervivencia de los individuos en un sistema determinado) se encargaban por sí mismas de generar contenido para que el sistema, per se, pueda seguir funcionando. Aquí nadie se preguntaba cómo generar vínculos o identidad que permitan pertenecer al constructo social porque las instituciones, con un peso ético y moral, se encargaban de realizarlo de manera orgánica, en términos Durkheimianos.

Los autores que estudian la modernidad tardía plantean que lo antes propuesto tomó un giro desde que el capitalismo financiero provocó cambios en los modos de producir de las personas. El propio individuo debe producir, ahora, los sentidos que lo vinculan con otros. Con la pérdida de lo tradicional y la creación de redes de comunicación mundiales la biografía se separa cada vez más del ámbito de la vida inmediata. Lo que Beck (1986) denomina sociedades del riesgo tiene que ver con un modelo articulado en la incertidumbre de estar constantemente obligado a generar contenido de sentido que me provea un lugar en el constructo social, ante el debilitamiento institucional que antes se conocía como lazo social.

Es entonces que el pilar de la organización socio-cultural se ve modificado desde sus raíces. Básicamente “la ruptura entre los recursos y el control institucional, cultural y político de éstas desemboca en la destrucción de las instituciones sociales y en la separación de los recursos, por un lado, y los valores culturales, por el otro” (Touraine, 2013).

El hecho de que se deterioren los cimientos de la sociedad, pega a una serie de instituciones tales como la familia, ocasiona una especie de hipersensibilidad que desata movimientos de opinión respecto a las libertades individuales “xenófobos, racistas, que se esfuerzan por levantar barreras contra la entrada de extranjeros y expulsar a quienes cometieron algún delito (...)” (Touraine, 2013).

Touraine alza la voz para apelar a la transformación del individuo en actor, para el cuidado propio del devenir, ya que los gobiernos cada vez más debilitados y la ausencia de actores sociales lo único que permiten es el temor hacia una posible destrucción, muy mal organizada, intentando poner en términos de Touraine, el planteamiento del riesgo que muy bien trae Beck.

El silencio, y la falta de actores y movimientos sociales, es lo que va a permitir que el capital financiero - que no imprime lealtad a nadie- destruya el devenir y que, en palabras de Touraine, nos acerque más al precipicio que representa esta inacción frente al liberalismo que pareciera abordar –y no positivamente- todos los sectores de la vida social y el mundo de las personas, que parecieran haber perdido sus dotes colectivos con los lazos que quedaron atrás.

En tanto analizamos las sociedades modernas vemos que todos los aspectos de la vida dependen del mercado. Pero no es sólo eso, sumando a lo anteriormente planteado acerca de la pérdida de los lazos sociales y la debilitación de los vínculos con las instituciones, el individuo tiene por necesidad resignificar lo individual para sobrevivir en un modelo centrado en el yo. Entonces ocurre algo relevante que es que los factores sociales se ven sometidos a elementos secundarios. El modo de vinculación tiene que ver ahora con producir imágenes.

En el mismo sentido, Bauman (2007) diría al respecto que la persona es consumidor y objeto de consumo. Por eso es que también uno tiene que producir contenido para sí, para poder ser evaluado en el mercado como tal.

Hay una estetización del vínculo social, hay una manera en la que producimos contenidos y vínculos que responde a una serie de patrones normativizados a partir de condiciones estéticas que conforman una serie de puntos clave en el análisis del individuo en la modernidad. La persona es, en este sentido, consumidor y objeto de consumo. Retomamos el fetichismo de la subjetividad. Hay una decisión del mercado por sobre la construcción de la misma que se traduce en constituirse como un objeto de consumo todo el tiempo, en donde se destaca la importancia del consumo en la vida social (Bauman, 2007).

A propósito, algo muy relevante es el concepto de Guy Debord de la sociedad del espectáculo. La misma proporciona una reinterpretación del marxismo, sobre todo del concepto de fetiche de la mercancía aplicado a las condiciones del capitalismo contemporáneo. Indica también:

“El espectáculo se muestra a la vez como la sociedad misma, como una parte de la sociedad y como instrumento de unificación (...) El espectáculo no es un conjunto de imágenes, sino una relación social entre personas mediatizada por imágenes” (Debord, 1967)

Por otro lado, si la sociedad es acumulación y producción de espectáculo o acción dramaturgica (Goffman, 1959) orientada con un fin específico y presentando a la escena social como el telón mismo, la realidad que presentan los individuos se vuelve relativa, una copia de una copia. Nietzsche plantea esta cuestión con el eterno confluir de las máscaras. Si quitamos una máscara, lo que encontramos es una nueva máscara, y así un eterno devenir de máscaras. Todo lo profundo ama el disfraz. Ninguna verdad se supone verdadera, toda verdad está siempre desplazada. Ese eterno fluir de máscaras, imposibilita pensar un sujeto, pensar la vida de un sujeto. (Vattimo, 1989). Está bien que Nietzsche lleve la cuestión de las máscaras a fin de llevar al sujeto al límite y así exponer como lo único que lo mantiene con vida es la capacidad de razonar, pero igualmente es útil para exponer esta cuestión de la modernidad tardía.

Nos comenta Debord entonces cómo el espectáculo, o representación misma de la sociedad, no cuenta solamente con un conjunto de imágenes, sino que es la relación misma que ocurre entre los individuos que se relacionan mediante imágenes. Y por qué es que ocurren estas imágenes, además del mero abuso del mundo visual, son una manera de relacionarse, pero también son resultado del modo de producción. Es la piedra angular de lo que Debord (1967) llama “el irrealismo de la sociedad real.”

En las sociedades contemporáneas y particularmente con un régimen sumamente neoliberal, la explotación ajena es transformada por la autoexplotación. Aquí es donde podemos apreciar el paso de la modernidad a una modernidad tardía, posmodernidad, o cómo se prefiera. La autoexplotación afecta a todas las “clases”, y le es totalmente ajena al concepto que una vez planteó Marx, ya que no hay un nosotros político con capacidad para una acción común. Respecto a esto, la propia producción de subjetividad y la utilidad mercantil constante del individuo, quien erra o fracasa en la sociedad neoliberal, se hace a sí mismo responsable, se avergüenza, no pone en duda al sistema. En esto consiste la inteligencia del actual sistema. Que no permite la duda de si está perfectamente articulado para que la agresión del propio sistema sea redirigida hacia uno mismo. Más aún, indica que, la auto-agresividad, no convierte al explotado en revolucionario, sino más bien en un depresivo. (Han, 2014).

3. Conclusión

La modernización nos conduce a una serie de eventos en la que los actores sociales vinculados se ven cada vez más afectados e intervenidos por un sistema que coloniza: *el mundo de la vida* nos mencionará Habermas en su teoría de la acción comunicativa.

Por otro lado, Bourdieu dirá *campos sociales*, con reglas propias que definen la existencia simbólica, perpetuando las condiciones y los lugares de ocupación de los diferentes agentes.

Las dimensiones simbólicas y culturales operan como mecanismos de organización que permiten la vida en sociedad y a su vez la diagraman. Las decisiones o acciones que tomen los individuos respecto a la presión del entorno y a las cuestiones culturales inmanentes a las condiciones de existencia del agente, representan las subjetividades particulares o cómo es que el actor enfrenta a las estructuras que imprimen presión dentro de los distintos campos.

El recorrido cronológico elaborado en el presente trabajo tuvo como finalidad dejar en claro la transformación del orden social, y cómo es que los mecanismos de control fueron tomando distintas herramientas para valerse de la legitimación dentro de un orden social específico conocido como orden capitalista, sociedad industrial moderna, terminología que dependiera del autor.

La tecnocratización e hiper racionalización de la esfera pública fue lo que obtuvo como resultado una serie de eventos históricos inesperados y muchas veces terribles desde el punto de vista político moral, y es frente a ello que autores de la escuela de Frankfurt como Marcuse insisten en mencionar la importancia de una ciencia social que tenga como norte un deber ser, una manera de trascender y de superar el orden social de control sobre los deseos de los sujetos que sólo es propicio y de utilidad para el consumismo y la reproducción del sistema productivo.

Una cuestión relevante, para sintetizar, es el rol que representan las ciencias sociales en la cuestión pública tanto como del desarrollo de las subjetividades. Encontramos pertinente el planteo superador de Bourdieu para un punto de vista menos excluyente, la importancia de tener en cuenta el orden simbólico dentro de la distribución de poderes. Lo mismo dirá Fraser respecto a la construcción de legitimidad y dominación masculina en todos los aspectos de la vida. Es necesario seguir haciendo énfasis en las relaciones de control que residen con la finalidad de reproducir un orden con tendencia al totalitarismo –no necesariamente político-, al avasallamiento sobre las subjetividades y la dificultad de los sujetos para establecer sus luchas para reivindicar su discurso y plantear las necesidades correspondientes.

4. Referencias

ADORNO Theodor y HORKHEIMER Max (1987) "La industria cultural", en Dialéctica del Iluminismo. Buenos Aires: Sudamericana.

ALEXANDER, JEFFREY (1992): "Qué es la Teoría", en Alexander, J.: Las Teorías Sociológicas desde la Segunda Guerra Mundial. Barcelona: Gedisa. Pp. 11-26.

ARENDT, H. La condición humana, Paidós, 2007

ARENDT, H. Eichmann en Jerusalén, Trad. Carlos Ribalta (Barcelona: Lumen, 1999)

BAUMAN, Z. (2007), Vida de Consumo, México, Fondo de Cultura Económica.

BECK, U. (1986/2006). La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad. Barcelona: Paidós.

DEBORD, G. (1999). La sociedad del espectáculo. Valencia: Pre-Textos.

BOURDIEU, Pierre. (2008): El sentido práctico, Taurus, Madrid. Caps. 1-2-3-7-8 y 9.

BOURDIEU, Pierre (1998) "Espacio social y poder simbólico", en Cosas dichas. Buenos Aires: Gedisa.

BOURDIEU, P. (1998): La distinción. Criterios y bases sociales del gusto. Taurus, Madrid. Primera parte, Cap.1, 2 y 3.

BOURDIEU Pierre, PASSERON Jean-Claude, Los herederos: los estudiantes y la cultura, Buenos Aires, Siglo XXI, 2003 (1ª edición, 1964).

DURKHEIM, E. (1893/1985). La división del trabajo social. Barcelona, Planeta.

DURKHEIM, Emile. Las Reglas del método Sociológico. Editorial La Pléyade, Buenos Aires, 1974.

FRASER, Nancy (1990). ¿Qué tiene de crítica la teoría crítica? en BENHABIB, Syela y CORNELL, Drucilla Teoría feminista y teoría crítica, Edicions Alfons.

FRASER, Nancy (2015). "La lucha en torno a las necesidades: esbozo de una teoría crítica feminista socialista sobre la cultura política en el capitalismo tardío" en Fortunas del Feminismo. Quito: Traficantes de Sueños.

GOFFMAN, Erving (1959): The Presentation of Self in Everyday Life, University of Edinburgh Social Sciences Research Centre. (En español: La presentación de la persona en la vida cotidiana", Amorrortu, Buenos Aires, 1993)

HABERMAS, Jürgen: Teoría de la acción comunicativa I, Taurus, Madrid, 1987, ("Tres conceptos de acción diferenciados según la relación actor- mundo", Págs. 122-146. "La problemática de la comprensión en las ciencias sociales", Págs. 147-196; "Racionalización del mundo de la vida vs. Creciente complejidad de los sistemas de acción", Págs. 433-465).

HABERMAS, Jürgen: Teoría de la acción comunicativa II, Taurus, Madrid, 1987, ("El concepto de mundo de la vida y el idealismo hermenéutico de la sociología comprensiva", Págs. 169-215; "Desarrollo del planteamiento sistemático", Págs. 334-402; "Colonización del mundo de la vida: reasunción del diagnóstico weberiano de nuestro tiempo", Págs. 451-469).

HAN, Byung-Chul (2016) Psicopolítica. Neoliberalismo y nuevas técnicas de poder. Barcelona, Herder Editorial.

IPAR, Ezequiel, De Habermas a Adorno: reflexiones sobre la esfera pública, Revista Leviathan, USP, 2014.

MARCUSE, Herbert, "Acerca del carácter afirmativo de la cultura", en Cultura y Sociedad. Buenos Aires, Sur, 1970.

MARCUSE Herbert (1993) "Las nuevas formas de control" y "La conquista de la conciencia desgraciada: una desublimación represiva", en El hombre unidimensional. Buenos Aires, Planeta.

MARX, C., & ENGELS, F. (2010). El manifiesto comunista (1a ed., 5a reimp.). Madrid: Akal.

K. MARX & ENGELS, F. La ideología alemana. Montevideo: Pueblos Unidos, 1959. Trad. al castellano de W. Roces.

WEBER, Max (1987) [1920] "Excurso teoría de los estadios y direcciones del rechazo religioso del mundo" en Ensayos sobre Sociología de la Religión - Tomo I. Madrid: Taurus (Págs. 527 a 562)

WEBER, Max 1992 (1944) "Primera parte, Capítulo I: Conceptos sociológicos fundamentales", en Economía y Sociedad. Esbozo de sociología comprensiva (México: Fondo de Cultura Económica).

WEBER, Max, "La objetividad cognoscitiva de las ciencias sociales y de la política social", en: Ensayos sobre metodología sociológica, Bs. As., Amorrortu, 1990.

WEBER, Max (1979) "Introducción" y "La relación entre la ascesis y el espíritu capitalista", en La ética protestante y el espíritu del capitalismo. Barcelona: Península (Págs. 5-22 y 209- 262).

WEBER, Max. (1992): "La política como vocación" en El político y el científico Madrid: Alianza.

WEBER Max, Ética religiosa y "mundo", en: "Economía y sociedad", México, FCE, 1992.