

## Intelectuales renacidos

Jeffrey C. Alexander

**h**ablar de los intelectuales en nuestro tiempo significa referirse a una especie cada vez menos rara y sin embargo polémica en cuanto a la necesidad de su existencia. Entrometida en todos los ámbitos, sus objetos referenciales recorren completa la gama que va desde lo frívolo hasta la más refinada exquisitez posmetateórica. Si bien su presencia y producción pueden alcanzar despliegues que logran adquirir el tono de trascendentes, su emergencia es por lo general anónima; diríase que irrumpe en el medio social por generación espontánea.

Pero en realidad no hay tal. Sus trayectorias parecen estar irremediablemente ancladas tanto en sus vidas como en sus contextos. Esto los ha llevado a transitar rutas inefables, arribando a destinos imprevistos. La condición del pensador comprometido y militante, tan conocida por nosotros y vista de manera retrospectiva, parece haber sido estación de paso de un viaje que se pensó podía tener destino final. Hoy, el anhelo de tomar el cielo por asalto ha sido trocado por otros ánimos que no necesariamente se refugian en una embriagadora nostalgia. El escepticismo, la ironía y a veces cierta amargura son características más apropiadas para la mirada intelectual de estos tiempos.

Jeffrey C. Alexander es una de las cabezas parlantes más destacadas en materia de teoría sociológica en Estados Unidos. Su obra más importante hasta

la fecha, *Theoretical Logic in Sociology (TLS)*, constituye un importante trabajo de síntesis de la sociología clásica y contemporánea con miras a la elaboración de nuevas propuestas teóricas. Desde su aparición en esta década, ha despertado el interés y la discusión; curiosamente, su impacto llegó incluso a comunidades tan distantes en apariencia como la de los teóricos sociales chinos. A continuación se presenta una parte del prólogo que el propio Alexander escribió para la edición china de *TLS*.

Mientras que dicho es apenas un resumen completo de mi obra teórica, ofrece al menos un claro sentido de la posición que he tratado de iniciar en *Theoretical Logic in Sociology (TLS)* y de las direcciones en que se ha desarrollado mi tarea desde entonces. Consideraré ahora el ambiente social e intelectual más amplio dentro del cual fue concebida mi obra.

En mi opinión, la sociología de posguerra occidental ha pasado por tres fases. Hacia la mitad de la década de los 60, el funcionalismo parsoniano y mertoniano era dominante. En el período siguiente, que se extendió hasta principios de los 80, las teorías "micro" y "macro" desafiaron el funcionalismo y en ciertos casos se transformaron en tendencias dominantes. En años recientes se ha hecho cada vez más evidente que una tercera fase está en proceso de emergencia. La teoría sociológica está reconsiderando los propósitos de síntesis parsonianas anteriores; sin embargo,

lo está llevando a cabo de un modo posparsoniano. Cuando estaba inmerso en *TLS*, durante los años 70, me sentí en una posición intelectual aislada, separado de la primera fase de funcionalismo ortodoxo y de la segunda fase antifuncionalista. Pero desde la publicación de *TLS* se me ha hecho claro que esta obra es parte de un esfuerzo nuevo y amplio en torno a una teorización sintética, un esfuerzo llevado a cabo a partir de direcciones múltiples y entre escuelas en competencia. Como tal, *TLS* puede ser leída no sólo por sí misma sino también por lo que indica acerca del nuevo ambiente que se está desarrollando dentro de la vida intelectual de Occidente.

Por supuesto que estos cambios de ambiente intelectual están relacionados con cambios históricos y sociales más amplios de la posguerra. Desde el momento en que mi propio desarrollo intelectual se dio dentro de este mismo período, no debe sorprender que *TLS* pueda ser visto no sólo como producto de la historia sino también biográfico.

En el curso de mi vida experimenté cada una de estas fases de posguerra. Como un hijo de la clase media judía viviendo primero en Milwaukee, Wisconsin, y más tarde en Los Angeles, California, crecí con un fuerte sentido de la legitimidad política y moral del sistema político americano, y con una adhesión difusa y relativamente no cuestionada de la *american way of life*. Cuando ingresé a la Universidad de Harvard en 1965, intenté proseguir mis estudios en Ciencias Sociales con el fin de contribuir de un modo más efectivo a la administración política y al gobierno democrático.

Esto no significa que yo fuera un conservador. Por el contrario, mi familia y yo estábamos fuertemente comprometidos, y marginalmente integrados, con los procesos y movimientos de reforma social y cambio que emergieron

Selección, traducción y presentación a cargo de Ángel Federico Nebbia Dusseing y Luis Escala Rabadán. El presente texto corresponde a "Las propuestas intelectuales y el contexto histórico y biográfico de *Theoretical Logic in Sociology*, prefacio a la edición en chino, 1988."

al principio de la década de los 60. Seguíamos con entusiasmo el progreso del movimiento por los derechos civiles y ya desde el principio éramos escépticos sobre la participación de Estados Unidos en la guerra de Vietnam. Mi madre trabajaba en el programa masivo para eliminar la pobreza, desarrollado por la administración reformista del presidente Lyndon Johnson, y yo trabajé en el programa empleo-para-las-minorías durante mis primeras vacaciones de verano después de ingresar a la universidad. Como lo mencioné, mi intención inicial en Harvard fue adquirir conocimientos para participar más de lleno en tales reformas sociales impulsadas desde el gobierno.

Sin embargo, durante los años que pasé en Harvard, los levantamientos sociales de los años 60 me desviaron de esta trayectoria un tanto convencional. En la primera parte de este período, me vi envuelto en lo que se ha venido a conocer como la *contra-cultura*, la variante de la cultura juvenil bohemia y romántica que en esos años estuvo marcada especialmente por el rock, la liberación sexual, estilos de vida no conformistas y experimentación con las drogas. El efecto de estas experiencias fue distanciarme de mi propia sociedad, que llegué a considerar como formalista y alienante, demandando una renuncia sin sentido, emocional e instintiva.



La literatura occidental de posguerra me permitió establecer un acuerdo intelectual con esta situación. Me impactó profundamente la descripción que hace Arth Miller del mortal callejón sin salida en *La muerte de un viajante*, la rebeldía y amargura que se refleja en *Look Back in Anger* del dramaturgo británico John Osborne, la sexualidad fantasmagórica de Henry Miller y el pesimismo gótico e iconoclasta de William Golding. Adopté mi vocabulario intelectual inicial de los dramas existenciales y del absurdo, en especial de las obras de teatro y novelas de Samuel Beckett. En un revelador engendro de juventud, escribí un ensayo exegético donde comparaba la obra teatral de la desesperación de Beckett, *Happy Days*, con la doliente pero romántica balada rocanrolera *Strawberry Fields Forever*.

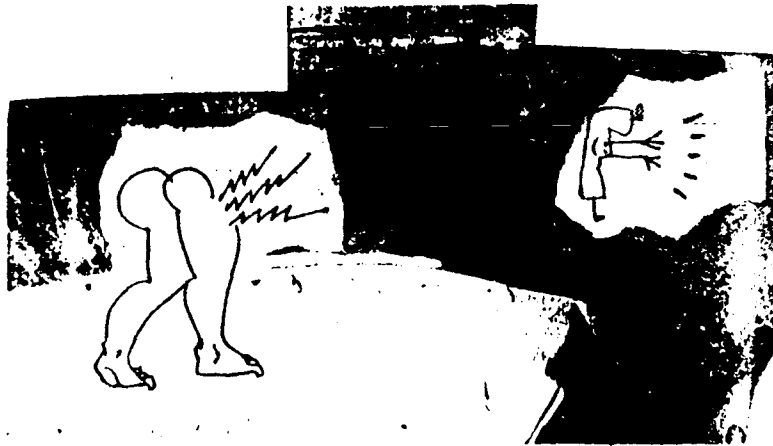
En la contracultura de esos días, la alienación crítica de lo que se consideraba como el limitado consuelo de la sociedad contemporánea se hallaba combinado con la demanda de perfección en el futuro, en términos de una comunidad total, no parcial, por la utopía y no sólo el mejoramiento social. Creíamos que tal utopía era inminente. Max Weber había argumentado que dicho perfeccionismo constituye una característica única y permanente de la vida occidental, comenzando este milenarismo mundano con el judaísmo y cristianismo y culminando en la utopía terrenal formulada por el "socialismo científico". Cualquiera que haya sido su origen histórico, la experiencia de la contracultura minó en sus fundamentos mi compromiso no cuestionado con la *american way of life*.

La destrucción de mi sentido de los derechos automáticos del sistema político norteamericano, de su legitimidad inherente, ya no se encontraba lejos. Resultaba inevitable que esta alienación cultural se llegaría a expresar en términos más políticos. A través de las normas absolutas del perfeccionismo, las reformas de los años 60 en el sistema político y social norteamericano no avanzaban lo suficientemente rápido. Las leyes de los derechos civiles y los programas para eliminar la pobreza se

suspendieron incluso antes de garantizar una igualdad relativa para todos los ciudadanos. La guerra de Vietnam, aun cuando iniciada de manera democrática y formalmente constitucional, no sólo mató a cientos de miles de personas inocentes sino que comprometió al gobierno de Estados Unidos en una desilusión pública masiva y en un esfuerzo autoritario para controlar el ejercicio libre de la protesta política.

La transición de la literatura a la teoría social fue determinada por mi contacto con las obras filosóficas utópicas y sociológicas de tinte absolutista. *Eros and Civilization* de Herbert Marcuse era una visión crítica, que ofrecía un marco referencial histórico y social dentro del cual interpretar los temas de la contracultura. El ensayo especulativo de David Riesman *Abundance for What?* me permitió cuestionar la *raison d'être* de la sociedad consumista americana. Los libros de Paul Goodman *Growing Up Absurd* y *Communitas* se constituyeron en otros eslabones entre mi alienación personal y los mundos públicos de la educación, la burocracia y la vida urbana. En dos obras de Kenneth Keniston, *The Uncommitted* y *Young Radicals*, relacioné por primera vez estos temas filosóficos y especulativos con la literatura de la ciencia social empírica.

A medida que me fui comprometiendo de manera más profunda con el movimiento estudiantil contra la guerra, mi posición intelectual evolucionó gradualmente de un utopismo crítico a la crítica marxista. "El capitalismo" parecía encontrarse ahora en el centro de los problemas internos de Estados Unidos, y no ser simplemente una explicación necesaria sino suficiente para la desigualdad y la alienación. El imperialismo parecía ser asimismo una conclusión intelectual inevitable a medida que razonaba sobre el desastre de la guerra de Vietnam, a la cual consideré como la pauta fundamental de la política exterior norteamericana. Para mí, como para miles de jóvenes estudiantes radicales, la revolución y el socialismo se convirtieron en las únicas alternativas viables frente al sistema político y económico, y a la *american way of life*.



Esta perspectiva era relativamente incipiente y primitiva desde el punto de vista intelectual durante mis años de licenciatura, aun cuando escribí mi tesis sobre la historia del movimiento obrero norteamericano bajo la dirección de Barrington Moore. Me convertí en un pensador social más maduro o por lo menos en proceso de maduración después de ingresar a los cursos de maestría y doctorado en sociología en la Universidad de California en Berkeley, en el período 1969-1972. Esta maduración tuvo lugar bajo la égida del marxismo que continuaba proyectando un marco referencial coherente para la profunda alienación que experimentaba, y para mi marcado sentido de la falta de legitimidad de la estructura de poder norteamericana. Este marxismo era sin embargo el marxismo de la nueva izquierda, no el viejo marxismo.

En el sentido de Weber, el marxismo de la nueva izquierda racionaliza la experiencia difusa de la contracultura que se había centrado en problemas de sentido, transformaciones de la conciencia, psicología profunda y en la mano de hierro de las convenciones culturales opresivas. Mi propio interés inicial en el marxismo se vio estimulado por estos intereses, por lo cual no resulta sorprendente que fuera moldeado por los mismos en la medida que adoptaba una forma más coherente. Lo que asimilé fue "marxismo occidental", en comparación con el más ortodoxo y económicamente orientado que se hallaba en Rusia y sus aliados.

Esta tradición comenzó con Luckas, con sus escritos sobre alienación y conciencia de clase. Se centraba en la "superestructura" más bien que en la "base" económica, enfatizando a través de la teoría de Gramsci la primacía de la hegemonía cultural más que la opresión económica directa. En oposición al antihumanismo de Stalin y a la apología liberal de *Humanismo y Terror* de Merleau Ponty, y *Su moral y la nuestra* de Trotsky, el marxismo occidental nunca se separó de la tradición humanista. La obra de Sartre fue central, en especial su insistencia en la libertad individual y en la causalidad múltiple. La teoría de los sistemas abiertos de Althusser con su concepción de la sobredeterminación fue asimismo crucial. Así, también lo fue la insistencia histórica de E.P. Thompson en la subjetividad como opuesta a la conciencia objetiva de clase. Muchos incluyen igualmente en la nueva izquierda la concepción de la complejidad de las contradicciones de Mao Tse Tung, con grandes y pequeñas tensiones que se entremezclan de modos históricos específicos. En relación con el mismo Marx, mi interés se orientaba por el lado más hegeliano de su pensamiento hacia los "Manuscritos económicos y filosóficos de 1844", al primer capítulo de *El Capital*, y a las obras historicopolíticas tales como *El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte*. Durante este período de mi vida trabajé en estrecho contacto con el grupo de la Nueva izquierda que publicaba *Socialist Revolution* (cuyo nombre

fue cambiado desde entonces por *Socialist Review*).

Sin embargo, incluso a medida que mi comprensión marxista maduró, dudas políticas y segundos pensamientos comenzaron a emerger. Irónicamente, a medida que la lucha contra la guerra de Vietnam se extendía hasta convertirse en un gran movimiento social, se hizo cada vez más evidente el aislamiento cultural y político de la Nueva izquierda frente a las masas de la sociedad norteamericana e incluso de su minoría liberal activa. De ser una organización alguna vez líder en el movimiento por una democracia radical, la Nueva izquierda se estaba haciendo cada vez más estalinista y autoritaria. El terrorismo se difundió como práctica revolucionaria y revistas teóricas importantes como la *New Left Review* declaraban que la "militancia era la orientación política más importante". A medida que la Nueva izquierda duplicaba la historia de movimientos históricos anteriores, la mera posibilidad de una versión socialista humanista se hacía poco probable.

En contraste con la desintegración de la izquierda, demostraciones menos radicales de rebeldía política parecían más efectivas. A pesar de mi rechazo por la continua financiación del presidente Nixon para el apoyo del ejército de Vietnam del Sur, constituyó una lección que no es fácil de ignorar que Nixon se viera forzado a retirar las tropas norteamericanas de Vietnam debido a que se enfrentó en este país capitalista a un movimiento democrático masivo de oposición política legítima. La crisis de Watergate de 1972-74 me proveyó de una lección objetiva, no sólo debido a que puso de relieve las aspiraciones morales genuinas de la sociedad norteamericana, sino debido a que mostró el poder efectivo de un Estado y de un orden legal democrático diferenciado. Norteamericanos más centristas vieron en Watergate un acontecimiento penoso y perturbador, y un signo de corrupción política progresiva. Mi reacción no pudo ser muy distinta. Para mí ejemplificó un período extraordinario de autocrítica social sostenida, una depuración moral que daba cuenta de la capacidad sin precedentes de la

democracia para enfrentarse de modo crítico con el poder más parapetado y formidable.

Fue en medio de estas reconsideraciones políticas y morales cuando me enfrenté por primera vez con la sociología clásica y la visión liberal de la política democrática que contenía. No debe sorprendernos que en Berkeley los clásicos se hallasen en proceso de una transformación hacia la "izquierda", lo que me proporcionó un puente para establecer un diálogo con la "derecha". Me inscribí en un seminario sobre Durkheim que dirigía Leo Lowenthal, quien había sido miembro de la marxista Escuela de Frankfurt. Fue entonces como respuesta a este seminario que comencé por primera vez a formular mi comprensión del vínculo profundo y las hondas antipatías que separaban a la teoría clásica del marxismo occidental. El seminario de Robert Bellah sobre Weber tuvo el mismo efecto. En estos encuentros con los grandes pensadores clásicos, hallé un camino para evitar el determinismo de la "última instancia", la noción que incluso el marxista más original y creativo no podrá abandonar jamás: las estructuras económicas son al final la causa última para todo movimiento e institución en la sociedad capitalista. Este determinismo institucional tiende a socavar una fuerte concepción de la autonomía individual. A pesar de sus ambiciones de emancipación, llegué a pensar en ese momento que esta teoría no podía explicar con exactitud los problemas de las sociedades modernas ni ofrecer una alternativa humana y realista.

Después de leer a Weber y a Durkheim comprendí que revisar el edificio marxista no era ya suficiente. La única manera de evitar la última instancia es reconocer que allí no puede darse nunca tal cosa. Este hecho abrió para mí la visión de una teoría multidimensional, en la cual los elementos materiales habrían de ser partes importantes pero nunca el todo.

Fue en este punto, durante mi tercer año de estudios de posgrado, cuando tuve el encuentro singular más decisivo de mi vida intelectual. Leí *The Structure of Social Action* de Talcott Parsons



(Nueva York: Free Press, 1937), y comprendí que ofrecía un análisis sistemático de las condiciones para una causalidad multidimensional y la libertad individual en un orden social complejo. Parsons planteaba una versión sociológica del pensamiento democrático liberal, criticando tanto a las teorías marxistas como a las idealistas. Leí *The Structure...* con los debates marxistas en mente; sin embargo, no iba a combinar sus categorías con las categorías marxistas, aun con aquéllas de tipo occidental. Me puse a trabajar de inmediato, utilizando *The Structure* para articular lo que ahora comenzaba a entender como las contradicciones inherentes al pensamiento marxista.

Armado con *Structure* podía explicar finalmente por qué ocurría que después que Marx hizo cálculos económicos más bien que colocar a la alienación expresiva en el centro de su concepción de la vida social contemporánea, no fue nunca capaz de sostener un punto de vista voluntarista. Comprendí las limitaciones propias de la teorización instrumentalista en un ensayo crítico temprano sobre la obra de Marx, un marco referencial que apliqué asimismo en *TLS* al materialismo de Weber. El énfasis de Durkheim en la solidaridad y en el poder social del compromiso ideal se convirtió en este contexto en una magnífica pista. Sin embargo, debido a mi continuo respeto intelectual por el marxismo y mi gran respeto asimismo por las obstina-

das "realidades" de la vida social, nunca pude aceptar el idealismo, la exclusividad normativa y el romanticismo subjetivo que comprometía aun a las mejores obras de Durkheim. Tomé ciertos elementos de Max Weber como primera aproximación a un ideal multidimensional, que encontré muy estrechamente relacionado en términos de tendencias significativas en Parsons.

En realidad, escribí *TLS* dos veces. La primera versión la constituí mi tesis doctoral sobre Marx, Durkheim, Weber y Parsons. Durante los cinco años en el proceso de preparar el manuscrito para la publicación, fundamenté firmemente la argumentación en la filosofía pospositivista de la ciencia y en la teoría sociológica general, y desarrollé también lecturas más complejas en cada una de las tradiciones clásicas. Aprendí a apreciar el universalismo crítico del joven Marx y comprendí finalmente el cambio radical a la sociología simbólica representado por el último Durkheim. Me fui desilusionando cada vez más y haciéndome por lo tanto más crítico del empuje multidimensional tanto de Weber como de Parsons. La tendencia de *TLS* apuntaba a una teorización más cabalmente sintética que la de Weber, y al mismo tiempo más simbólica y estructural que la de Parsons. Esta doble ambición ha seguido inspirando la labor que ha continuado durante los diez años siguientes.

En las sociedades premodernas, las personas que han tenido la experiencia de un Dios viviente fueron designadas como "espíritus que nacieron dos veces", puesto que de modo figurado habían "vuelto a nacer". Con respecto al regreso de esta metáfora, Daniel Bell escribió en alguna ocasión que en los tiempos modernos el intelectual a menudo nace tres veces. El o ella nace por primera vez como un burgués ingenuo, nace de nuevo como un milenarista radical tocado por el espíritu de utopía y renace incluso por tercera vez como un pensador cuya fe utópica se disolvió pero que no tiene ningún deseo de volver a las primeras creencias. Nacer tres veces es incómodo pero al mismo tiempo revelador. A partir de esta condición es posible construir la teoría social.