

## Ensayo crítico sobre la noción de lazo social en la obra *la condición postmoderna* de Jean-François Lyotard

Moreno, Gendrik\*

### Resumen

El artículo presenta una breve reflexión en torno a la noción de lazo social en la obra *La condición postmoderna* del Jean-François Lyotard. La obra tiene carácter de informe y versa sobre la condición del saber en las sociedades más avanzadas de occidente. La reflexión se ocupa del análisis de dos capítulos que contiene la obra, a saber: "La naturaleza del lazo social: la alternativa moderna (Cap. IV) y "La naturaleza del lazo social: la perspectiva postmoderna" (Cap V). Se procura extraer la noción de lazo social que nos presenta Lyotard indagando sobre sus especificaciones. Como conclusión tentativa se sostiene que el lazo social bajo la alternativa moderna estuvo confinado en dos de los grandes "relatos" del discurso sociológico del siglo XX como lo es el funcionalismo y el marxismo asumiendo tal lazo como un problema de equilibrio orden y consenso para el primero, y como escisión y conflicto para el segundo respectivamente; por otra lado bajo la condición postmoderna el lazo aparentemente se diluye en todo este entramado teórico con la salvedad de que son los "juegos del lenguaje" en un sentido agonístico desde donde pueden reconstruirlo y otorgarle sentido.

**Palabras clave:** Lazo social: alternativa moderna, la perspectiva postmoderna, Lenguaje, Jean-François Lyotard.

### *Critical Essay on the Notion of the Social tie in the work *The Postmodern Condition* by Jean-François Lyotard*

### Abstract

The article presents a brief reflection on the notion of the social tie in the work *The Postmodern Condition* of Jean-François Lyotard. The work is written like a report and deals with the condition of knowing in more advanced western societies. This reflection deals with the analysis of two chapters from the work: "The nature of the social tie: the modern alternative" (Chap. IV) and "The nature of the social tie: the postmodern perspective" (Chap. V). This paper attempts to extract the notion of the social tie that Lyotard presents, investigating its specifications. As a tentative conclusion, it states that the social tie, according to the modern

Recibido: 06 - 03 - 15 • Aceptado: 07 - 03 - 14

\* Sociólogo. Candidato a Magíster en Filosofía. División de Postgrado de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad del Zulia. E-mail: gendrikmh@gmail.com

alternative, was confined to two of the great “stories” of sociological discourse in the XX century, functionalism and Marxism assuming the tie to be a problem of balance, order and consensus for the first and division and conflict for the second, respectively; on the other hand, according to the postmodern condition, the social tie is apparently diluted in all this theoretical framework with the exception that it is through “language games,” in an agonistic sense, that meaning or sense can be reconstructed and bestowed.

**Key words:** Nature of the social tie: the modern alternative, nature of the social tie: the postmodern perspective, social tie, language, Jean-François Lyotard.

## Introducción

*La condición postmoderna* de Lyotard (1997) fue escrita para el Consejo de Universidades de Québec y presentada como un informe en torno al estado del saber y del conocimiento en las sociedades más desarrolladas. En esta obra Jean François Lyotard, conocido exponente de la llamada “Filosofía de la Praxis” (1) y viejo militante del movimiento *Socialism ou Barbarie* (Socialismo o Barbarie) (2), hace un buen examen sobre cuál es el destino del pensamiento ilustrado en el umbral crítico de la informatización de las sociedades, además examina el estado del arte y la razón de ser del ámbito sociocultural una vez producidas las transformaciones que, aproximadamente desde el siglo XIX, han afectado las “reglas” de la ciencia, la literatura, la arquitectura y las artes. No obstante en éste libro el problema de fondo que el autor intenta abordar, parece ser un breve análisis sobre la condición postmoderna que caracteriza a las sociedades contemporáneas, y la crisis de legitimidad que se produce en las democracias del llamado capitalismo tardío. Este trabajo ha suscitado un importante debate desde su presentación cuyos máximos exponentes serían el propio autor, Frederic Jameson y Jürgen Habermas fundamentalmente.

El acercamiento a Lyotard está motivado por la aseveración de que el clima sociocultural que vivimos esta signado por la llamada tendencia Postmoderna, impositoras de pro-

clamas de finitud: fin del sujeto, fin de los grandes esquemas teóricos- filosóficos sustentados en la justicia y el cambio; fin del *logos*, de lo universal, de las totalidades y de la centralidad, y lo más importante para este trabajo el fin de todo el lazo social, viniéndose abajo, los “grandes relatos” que propiciaban ideas de cambio en sentido de progreso, de desarrollo y perfeccionamiento, tanto del hombre, de la ciencia, como de la sociedad.

Esta atmósfera social, este clima mental que se presupone postmoderno, ha suscitado, a escala global, un profundo debate teórico para intentar capturar su esencia, pero en aras de comprender y poder generar una explicación a esta condición postmoderna que nos refiere Lyotard, hemos decido acercarnos a su obra de manera que ello permita forjar una vía para el conocimiento y la interpretación mediante el uso de algunas claves teórico-sociológicas y filosóficas en torno al problema de la sociedad bajo el signo de la condición postmoderna.

El perfil o viso que se le puede asignar a un problema filosófico puede perderse de vista por la extensividad, complejidad, profundidad y amplitud con que la filosofía aborda la existencia humana. Las posibilidades de abordaje son tan amplias que pueden perfilarse estudios desde la ética, la política, la sociología, la epistemología y la metafísica, entre otros. Para este trabajo se pretende escoger el perfil sociológico (pudiéndonos mover hacia otras áreas). Es decir, desde una obra como la de Lyotard como referente básico de partida, po-

dríamos aproximarnos a una comprensión de lo “lo social” para reconstruir una noción o idea de sociedad y del lazo social que vincula a sus individuos, presuponiendo que la postmodernidad desde esta perspectiva, está referida a una noción descriptiva, sintomática de la sociedad (industrial, postindustrial o global) afectada por el devenir último de la modernidad y caracterizada por una consiguiente sensación de ruptura y fragmentación de la realidad en los individuos.

Al parecer, esta fragmentación de la realidad en los individuos, que caracteriza a la sociedad postmoderna, es ante todo un rechazo a la celebración del *logos* occidental moderno del consenso racional y de la orientación universal hacia ciertos fines; aspectos que han tenido un efecto totalizador de las visiones de la realidad, y que por cierto estuvieron presentes en los orígenes de los movimientos totalitarios del siglo pasado. En este sentido permítame una digresión:

Aparte de Lyotard, pensadores como Jacques Derrida, sostienen que las oposiciones binarias, han sido característica fundamental de la violencia metafísica que caracteriza el quehacer filosófico por varios siglos en occidente (3). De acuerdo a Derrida, la filosofía occidental siempre ha operado en base a estas oposiciones. La actividad filosófica se ha presentado como un juego de oposiciones binarias donde un elemento es privilegiado por encima del otro, siendo el segundo elemento blanco de una violencia filosófica, en tanto es suprimido frente a la primacía del primero. Traigo a colación muy sucintamente este comentario sobre Derrida, puesto que si por analogía tomamos en cuenta el escenario social, en el marco de una guerra, o inclusive en la tranquilidad que nos da el querer cotidiano, vemos que la lógica de la binariedad no opera solamente en el plano filosófico.

El siglo XX y este nuevo siglo, han sido escenarios para el despliegue de este tipo de inversiones violentas en diferentes contextos sociales. Históricamente el proletariado ha sido suprimido ahora le toca a la clase burguesa. De igual forma, por ejemplo las víctimas del holocausto, se reivindicán, masacrando palestinos y construyendo muros entre sus ciudades, entre muchos otros ejemplos.

Por otro lado, la fragmentación y atomismo social que celebra la Postmodernidad, presupone un *aparente* cambio progresivo de las condiciones que cimentaron la actitud moderna. Se resumiría diciendo que esto representa el paso de la unidad a la fragmentación, de la homogeneidad a la heterogeneidad, de la identidad unificada a la dispersión de las identidades y de la “disolución” del lazo social e inclusive a su negación.

En torno a esto, las lecturas y la progresiva estructuración del trabajo estarán basadas en los dos capítulos de la obra referida de Lyotard: “La naturaleza del lazo social: La alternativa moderna” (Cap. IV) y “La naturaleza del lazo social: la perspectiva postmoderna” (Cap. V).

### **1. La naturaleza del lazo social: La alternativa moderna**

En este capítulo de la obra, Lyotard aborda la configuración del núcleo central en el pensamiento sociológico que caracterizó y consolidó el quehacer de esta disciplina, entrado el siglo XX. El objetivo por el cual empieza a desarrollar este capítulo de esta manera parece bastante claro, y gira en torno a dar un diagnóstico sobre la “... cuestión del saber en las sociedades más desarrolladas” (Lyotard, 1997: 4).

Si se trata del saber en la sociedad contemporánea, el autor nos pasea por la ‘represe-

ntación metódica que organizó el saber, o por lo menos cierto tipo de saber, que es el saber sociológico, en las sociedades industriales avanzadas a comienzos de siglo pasado. Y esto es explicado en la obra, tanto desde la “alternativa moderna” como desde la “perspectiva postmoderna”.

Más que una explicación de un estudio sujeto a la tradición del quehacer sociológico, sobre el estado, desarrollo y funcionamiento de procesos sociales determinados, Lyotard, nos explica muy sucintamente pero con gran agudeza, la representación metódica sobre la forma como se organizó el saber en y sobre las sociedades contemporáneas más desarrolladas: expresa y coincide con él en la simplificación extrema, que

“...durante los últimos cincuenta años por lo menos, esta representación se ha dividido en principio en dos modelos: la sociedad forma un todo funcional, la sociedad esta dividida en dos. Se puede ilustrar el primer modelo con el nombre de Talcott Parsons (4) (al menos el de la segunda postguerra) y de su escuela; el otro con la corriente marxista (todas las escuelas que la componen por diferentes que sean entre sí, admiten el principio de la lucha de clases, y de la dialéctica como dualidad que produce la unidad social”. (Lyotard, 1997: 13) (5).

Examinar los núcleos centrales y el desarrollo de estas dos vertientes no son los objetivos básicos ni del autor en cuestión, ni el mío. Sin embargo, se sostiene que estas dos vertientes epistemológicas y teóricas son y seguirán siendo pilares fundamentales y puntos de referencias centrales del lenguaje de la teoría sociológica contemporánea. Por otro lado, este corte metodológico determina dos gran-

des tipos de discurso sobre las sociedades que se manifiestan en la etapa de la modernidad, que le corresponde a la sociología del siglo XIX en su nacimiento, y a la del siglo XX en su desarrollo y consolidación.

Destacan, como ya se ha sugerido, dos corrientes dentro del Funcionalismo; una, en su denominada primera fase organicista asume, en gruesas líneas, que la sociedad forma un todo orgánico, a falta del cual deja de ser sociedad (y la sociología ya no tiene objeto). Esta tendencia teórica dominaba el espíritu intelectual de los fundadores de la escuela francesa (6). Tomando otro giro teórico, surge el Funcionalismo-estructuralista de Parsons, cuando a mediados de los años cincuenta del siglo pasado, asimila la sociedad a un sistema autorregulado, que acepta como dado el sistema social y tiene en el “equilibrio” (el orden, la estabilidad) su ideal.

Hasta este incipiente punto, se ha descrito sólo el andamiaje teórico con el cual se organizó y sistematizó el conocimiento en torno a la pretensión de análisis, comprensión, e interpretación, sobre la dinámica de la sociedad moderna en el siglo XX, cuestión que de alguna manera orienta la discusión y la preocupación de Lyotard en torno al saber en la sociedad moderna.

Se puede afirmar que el bosquejo teórico expuesto refleja la preocupación básica de Lyotard, de que el conocimiento y el saber son expresiones manifiestas de un tipo de sociedad que se reduce a un sector de “decidores” (7). Ellos intentan adecuar los vínculos de sociabilidad a discursos teóricos prefabricados, y organizan el conocimiento y el saber de tal manera que da la sensación de una pretensión de universalización en las explicaciones en torno a cómo es y como debe funcionar la sociedad. Esto reduce y monopoliza las formas

de acceder e interpretar los comportamientos e interacciones sociales.

Bajo esta perspectiva, Lyotard no apunta taxativamente sobre algún sector o institución de la sociedad en específico. Se presupone que debiera ser a los intelectuales y científicos sociales que elaboraron y promulgaron el complejo teórico del funcionalismo y que de alguna manera, a través de esos saberes, monopolizaron teóricamente las formas de acceso e interpretación del mundo y la realidad circundante.

Cuestiono que, abordándose la situación del saber y del conocimiento mediante una representación metódica que comprende dos modelos teóricos, el filósofo francés emprenda muy cuidadosamente la crítica más fuerte contra la vertiente funcionalista parsoniana. Es como si desde los postulados ontológicos que la comprenden (la sociedad como sistema) automáticamente, las relaciones sociales y los “lazos” sociales –léase vínculos sociales- se establecieran y se configuraran sólo por mandato de una cosmovisión en torno a la organización e interacciones sociales (8). Aquí Lyotard alude a la noción de sistema, tanto en Parsons, como en algunos “teóricos alemanes” que, ni siquiera se toma la delicadeza de nombrar. Considera además que en la tesis del sociólogo norteamericano el principio de sistema todavía es, digámoslo así, optimista corresponde a la estabilización de las economías de crecimiento y de las sociedades de la abundancia bajo la égida de un *welfare state* [estado de bienestar] moderado (Lyotard, 1997).

Lo que es criticable de este aspecto, no es lo que piense Parsons en cuanto a cómo debe ser el funcionamiento de la sociedad. De él se ha expuesto y con críticas bastante duras, que es políticamente conservador y que su tesis *del sistema social* es una postura perversamente

ideológica e ideologizante en la incesante búsqueda de defender el status quo del tipo de sociedad en la que vivió, pensó y trabajó académicamente (9), sino más bien, la idea de que es posible, desde algunos centros de poder, como por ejemplo *la academia* (10), que se puedan programar las actitudes, las necesidades y comportamiento del sistema social, como si esta fuese una máquina manipulable racionalmente y los postulados teóricos de la ciencia, como el “manual de programación”.

No se duda que exista relación entre el influjo de la producción intelectual de determinada época y la dinámica social en la cual esa producción tiene lugar; sobre todo si se piensa, por ejemplo, en los avances técnico-científicos en la producción industrial, en el progresivo mejoramiento de las técnicas parlamentarias de la actividad política de determinado país, e inclusive en la educación donde el debilitamiento de ciertas corrientes de enseñanza como el *conductismo* ha dado paso a una interesante visión psicológica y filosófica como lo es el *constructivismo* (11); la crítica más bien aduce a la manera unívoca en que Lyotard supone, que algunos pensadores e intelectuales tengan tanto poder como para emprender, (en relación estrecha entre política y academia), tal “empresa de programación”.

En este sentido, nótese lo que expresa cuando se refiere al clima intelectual científico-social alemán:

“En los teóricos alemanes de hoy, la Systemtheorie es *tecnocrática* [la curativa es mía], es decir, cínica por no decir desesperada: la armonía de las necesidades y las esperanzas de individuos o grupos con las funciones que asegura el sistema sólo es un componente adjunto de su funcionamiento; la verdadera fiabilidad del sistema, eso para lo

que el mismo se programa como una máquina inteligente, es la optimización de la relación global de sus *input* con sus *output* (12), es decir su performatividad” (Lyotard, 1997: 13).

Con esto, y sin caer en un “simplismo de una sociología de la teoría social” –dice Lyotard–, se establece un paralelismo entre esa visión marcadamente tecnocrática (13) de la sociedad y el esfuerzo ascético que ello exige, esgrimiendo que esta relación aparece bajo el nombre de “liberalismo avanzado” en las sociedades industriales más desarrolladas, en un esfuerzo por aumentar más su competitividad a través de una optimización de la racionalidad, en el contexto del relanzamiento de la guerra económica mundial a partir de la década del 60 del siglo pasado.

Esta idea no deja de ser bastante clara, incluso estoy parcialmente de acuerdo con ella, puesto que efectivamente ciertos sectores de la sociedad como, por ejemplo, la tecnocracia, sea pública o privada, hace apología del cálculo y de la racionalidad sociopolítica y económica en función del progresivo aumento de la producción, la eficiencia y la competitividad del sistema económico. Esta situación responde a su cosmovisión, a su idea del funcionamiento de la sociedad y de la economía, en este sentido, no se le puede pedir a un grupo de tecnócratas que no piensen y no actúen en función del acumulación y la reinversión orgánica del capital; la ideología economicista orienta el sentido de sus acciones hacia los fines de la eficiencia y la productividad, por lo que priorizan el interés económico en los procesos de dirección, por encima de cualquier otra lógica.

Sin embargo, hemos de coincidir con una idea de Lyotard la cual se sintetiza en “la paradoja de una sociedad tecnocrática”:

“Esta lógica del más eficaz, -comenta el autor- es sin duda inconsistente a muchas consideraciones, especialmente a la de contradicción en el campo socio-económico: quiere a la vez menos trabajo (para abaratar los costes de producción), y más trabajo (para aliviar la carga social de la población inactiva). Pero la incredulidad es tal que no se espera de esas inconsistencias una salida salvadora como hacía Marx” (Lyotard, 1997: 4).

Por otro lado, parafraseando a Marx, los tecnócratas tampoco aparecen aquí pintados de color de rosa ni mucho menos (Cf. Marx, 1965: pág. I, XV). Al darse un entrecruzamiento entre la racionalidad económica de la producción tecnocientífica y la racionalidad política, todos los instrumentos prometedores e infalibles de un dominio racional sobre la naturaleza y la sociedad tales como la técnica, la ciencia y la planificación, orientados por una racionalidad medio a fines y atrapados por el mito capitalista del crecimiento y desarrollo ininterrumpido, han terminado por desplegar ante nosotros consecuencias devastadoras.

Así, hemos observado como el mal uso de la energía nuclear, el desarrollo de tecnología armamentista, la investigación genética y la acumulación de información, se han convertido en eventos que en gran proporción han sido y siguen siendo disfuncionales (14).

De todas formas y para resumir, tanto para Lyotard como para mí, la cuestión aquí no es anclar todo el peso argumentativo en la conceptualización ni en las funciones de la tecnocracia, ni en la de los grupos sociales que la representan, sino más bien exponer el estado del saber, que fundamentalmente se organizó y desplegó todo su vigor a través de y

aparejado con el desarrollo del quehacer Sociológico moderno en el siglo pasado, fundamentalmente en la figura de la corriente funcionalistas, mediante un rodeo un tanto sociologizante, que lo acorta, pero que lo sitúa.

Dentro del llamado corte metodológico, citado en pasajes anteriores, también se encuentra, estructurándola, la denominada Teoría Crítica, cuyo máximo representante y gestor intelectual es Marx y también estuvo influenciado posteriormente por el Psicoanálisis Freudiano. En Lyotard es comprensible que se visualice un aire de simpatía en torno a todo lo que constituye teórica y ontológicamente la teoría crítica proyectada por el marxismo desde hace ya siglo y medio.

Es comprensible, puesto que los fundamentos de la Filosofía de la Praxis con la cual él comulgaba, precisamente tiene su núcleo central ahí, en donde teoría y praxis (tal cual pensaba Marx) tendrían que conjugarse simbiótica y armónicamente para dar respuesta a los problemas filosóficos, sociales y del pensamiento en general que generan los planteamientos burgueses de la sociedad industrial.

A diferencia del planteamiento central de que la sociedad es una totalidad unida, el marxismo presenta la sociedad escindida, en una dualidad irreconciliable de clases sociales (Pzeworski, 1989) (15); a partir de aquí, la teoría crítica se apoya en este dualismo y desconfía de síntesis y reconciliaciones (Lyotard, 1997) (16): Tal situación es el principio de lucha de clases en la teoría de la sociedad de Marx (17), que -siguiendo Lyotard (1979)- tendría que escapar al realismo de la autorregulación sistemática y al círculo perfectamente cerrado de los hechos y las interpretaciones.

La razón fundamental de esta situación, es que el finado autor considera, que la teoría crítica como otra forma del saber de la sociedad, (y al parecer con mejor consistencia y ar-

gumentación sobre lo social), debe alejarse de la ‘amenaza de ser sumergida en la “programación del todo social”. Tal es la pretensión de los tecnócratas e intelectuales de influencia funcionalista, que identifican tal constructo teórico como un elemento disfuncional que interrumpa la optimización del sistema.

Se sospecha que la argumentación de fondo, es que tal mapa cognitivo representa una pretensión de verdad unitaria e intolerante, operacionalizada por la práctica “totalizante” de los “gerentes del sistema”. Evidentemente, no es secreto para nadie, que es otro modelo diferente de sociedad el que contiene y al cual guía el marxismo. Sin embargo, aunque con cierta tautología, la argumentación de Lyotard apunta a que, como es toda una representación teórica diferente al funcionalismo, es también otra idea la que sienta las bases y legitima la función del saber que se puede producir y además adquirir en la sociedad.

Más allá de la validez de esta sentencia, se evidencia que no hay otra argumentación que sostenga esto, y que engarce hilada y coherentemente con la pretensión de una teoría crítica que se regenere y pueda surgir de las cenizas a las cuales ha confinado como destino, la homogeneización y la hegemonización del saber en los países de contexto liberal. Incluso tal teoría crítica, considerándola como capacidad crítica del ser humano, pareciera en éste caso entrampada, encerrada dentro del sistema teórico conceptual del Marxismo, atribuyéndose para sí la representación legítima y natural de tal capacidad.

Lo más cercano a una argumentación sostenida, y que no deja de ser tan solo una descripción contextual, es lo referido al balance que evidencia el destino que le ha correspondido a la corriente marxista de conocimiento de la realidad, básicamente funcionando como teoría de la praxis política:



“Aquí no se podrían seguir sus peripecias [las de las propuestas marxistas], que ocupan la historia social, político e ideológica de más de un siglo... pues el destino que le ha correspondido es conocido: en los países de gestión liberal, la transformación de esas luchas y sus órganos [se han convertido] en reguladores del sistema; en los países comunistas, el retorno bajo el nombre del marxismo, del modelo totalizador y de sus efectos totalitarios con los que las luchas en cuestión quedan sencillamente privadas del derecho a la existencia. Y en todas partes con diferentes nombres, la crítica de la economía política... y la crítica de la sociedad alienada que era su correlato se utilizan como elemento de programación del sistema” (Lyotard, 1997: 14).

A partir de esta cita, es posible comprender que la teoría crítica es más bien un *espíritu crítico*, que no tengo dudas de que exista y de que contenga una propiedad de inteligibilidad del ser humano, pero que de alguna manera la tradición marxista posterior a Marx asumió para sí como gestor de ello y como panacea que posibilita los criterios mínimos de interpretación y praxis, desde donde se puede interpelar la constancia de un estilo social y político donde la a-criticidad es la base del funcionamiento que garantiza la permanencia del status quo y la continuidad del adocenamiento intelectual y una suerte de conformismo impenitente. De esta forma el sujeto cognoscente, como convencionalmente se suele decir, para tener capacidad crítica debe dejarse envolver por este entramado teórico-epistemológico, el cual activa el espíritu y la capacidad crítica frente a las manifestaciones de la realidad circundante.

Un buen ejemplo de esto, se encuentra en la afirmación de Lyotard donde expone que el modelo crítico no ha desaparecido por completo y “...se ha mantenido y refinado de cara a ese proceso, en minorías como la escuela de Frankfurt o como el grupo *Socialism ou Barbarie*” (Lyotard, 1997: 14). Sin embargo, esgrime con cierto acento nostálgico, que la base social del principio de la división societal, es decir, la lucha de clases, se difuminó, hasta el punto de extraviarse toda actitud radical que la caracterizaba y que le otorgaba sentido. Ello hizo que este constructo teórico se encontrara al vilo de una desestabilización peligrosa a nivel de teoría, quedando reducida a una utopía, a una esperanza, casi a una des-esperación; inclusive, reduciéndose solamente al clamor del honor en “nombre del hombre”, de la creatividad, de la razón, de una categoría social que quedo prácticamente minusválida y con funciones virtualmente improbables de sujeto crítico, como la categoría de “tercer mundo” o “juventud estudiantil” (Lyotard, 1997).

A manera de resumen, este capítulo de la obra de Lyotard quiere llamar la atención sobre dónde está situada la problemática situación del saber en las sociedades industriales avanzadas, “...pues no se puede saber lo que es saber, es decir, qué problema encara su desarrollo y su difusión, si no se sabe nada en la sociedad donde aparece”. A partir de aquí puedo conjeturar lo siguiente: a) Que no se puede decidir imaginar a la sociedad como una maquina inteligente de grandes proporciones, en donde el papel fundamental del saber es ser un elemento indispensable del funcionamiento de la sociedad y b) de forma inversa, no puede contarse con una función realmente crítica del saber y del conocimiento y proponerse a orientar su desarrollo y transmisión más que si se tiene decidido que la sociedad no forma un todo inte-



grado y que sigue sujeta a un principio de contestación de sus individuos.

De igual forma se desprenden otras conjeturas en torno al lazo social desde las dos perspectivas de las lecturas que Lyotard presenta en torno al marxismo y al Funcionalismo: Más allá del inmenso cambio que lleva del pensamiento de Comte, pasando por Parsons hasta llegar a Niklas Luhmann, se infiere una misma idea de lo social: que el conjunto de la sociedad es una totalidad unida, es decir una unicidad.

La idea de lazo social desde la primera perspectiva encuentra explicación en la idea de sociedad como sistema y como subsistema en donde las instituciones políticas (el Estado), la economía y la familia se encuentran en un dinamismo armónico que aboga por su estabilidad y equilibrio; pues todo lo que amenaza el sistema hay que expulsarlo, sacarlo, puesto que potencialmente es disfuncional (18).

En este sentido, las vinculaciones sociales se encuentran fundidas en las relaciones de intercambio y cooperación. Lyotard argumenta inclusive sobre la idea funcionalista, que cuando surgen las perturbaciones al sistema, (como el cambio de algunas reglas y normas y la producción de innovaciones) dicho de otro modo, cuando emergen sus disfunciones como las huelgas, la crisis, los paros o en casos extremos, las revoluciones políticas, que pueden hacer creer en alternativas factibles y levantar esperanzas en algunos sectores de la sociedad, todo eso no se trata más que de "reajustes internos" y los resultados pueden ser solamente la mejora de la 'vida' del sistema (Cf. Lyotard, 1997: 13).

Desde la otra perspectiva, la del marxismo, se argumenta preguntando, ¿Qué quería decir Marx cuando en su tesis VI sobre Feuerbach cuando sentenció: "la esencia hu-

mana no es algo abstracto inherente a cada individuo. Es su realidad, el conjunto de las relaciones sociales" (Marx y Engels, 1968: 24).

Esto que escribió Marx podría ser interpretado de varias formas. Entre ellas una podría ser la de una suerte de absolutización de la presencia de lo social sobre el individuo. No estoy totalmente de acuerdo con esta postura y no pienso que sea lo que obligatoriamente tenga que decantarse de esa afirmación. Otra interpretación sería la de que no es posible hablar del hombre sin entender las relaciones en las cuales éste se encuentra inserto, y esta me parece la postura más admisible y una de las grandes herencia del pensamiento sociológico de Marx. Sostengo que, después de la huella del pensamiento de Marx, es prácticamente imposible que se pueda afirmar con verdadero rigor lo contrario, es decir, la norma de la influencia social sobre el individuo. Éste último argumento se puede escindir en dos momentos: 1) en tanto incorporación de lo social en el individuo, es decir, en la formación de su personalidad, en tanto que cultura aprendida y lugar social construido; y 2) En cuanto ocurren algunas condiciones objetivas impuestas al individuo y que son eficaces a pesar de su voluntad o deseo.

Dentro de esta perspectiva, y apuntando una suerte de crítica contra Lyotard en sus ideas del capítulo VI, sostengo, que el sujeto se disuelve, es decir, puesto que la sociología se ha olvidado de los hombres, de los individuos, y ha creído que la obtención de un conocimiento general sobre el funcionamiento y dinámica de las sociedades es suficiente para explicar las relaciones sociales y la vida de los seres humanos en sociedad. En la búsqueda de generalizaciones totalizantes y con pretensiones universales, la sociología contemporánea y en particular aquella que recibió mayor influencia marxista o parsoniana, diluyó casi

por completo al hombre en sus estudios y análisis globales.

Consideramos que en tan omnicomprendivos estudios falta el hombre concreto que forma esas sociedades. Aquí resulta interesante, y a manera de síntesis, que en el caso de estas “corrientes globalistas” se genere una similitud en el razonamiento tanto del marxismo-estructuralista, como del estructural funcionalismo. Este hecho permite un tratamiento más claro del problema pues, a pesar de las muchas otras diferencias que puedan encontrarse sobre estas teorizaciones, sobre este asunto, las dos corrientes teóricas tratan y entienden al *sujeto-social* de una manera bastante similar (Cf. Briceño-León y Wagner, 1989: 341-411).

## **2. La Naturaleza Del Lazo Social: La visión Postmoderna**

El tratamiento al otro capítulo que se analiza del libro de Lyotard será dividido en dos partes, puesto que, a nuestro juicio, conserva en muy poco grado la logicidad y la ilación pertinente para hacer inteligible cualquier texto (19), aunque posea una redacción clara y precisa. La primera parte aducirá al contexto sobre el clima social de la segunda mitad del siglo XX y la segunda parte se refiere a la relación entre los juegos del lenguaje y el lazo social.

### **2.1. A manera de con-texto**

En el capítulo VI encuentro que la posición de Lyotard en niega la descripción del “corte metodológico” hecha por el autor en el capítulo anterior. La niega puesto que la “posición dual” (funcionalismo/ corriente marxista) que planteaban las formas de organiza-

ción y exposición del saber sobre la sociedad moderna de mediados del siglo XX, no corresponden ya a los modos más vivos del saber postmoderno. Se plantea, según Lyotard (1997: 16), que la alternativa no puede ser la elaborada bajo la alternativa moderna expuesta anteriormente, porque lo que ésta hace es reproducir un dualismo en el conocimiento, generando un pensamiento por oposiciones, ajeno al clima mental denominado postmodernidad.

Ahora bien, esta situación no se produce espontáneamente y tiene su asidero en una transformación de la imagen de la sociedad, donde las formas de generación de conocimiento e interpretación de la realidad ya no pueden capturar con pretensión de totalidad y exactitud tal dinámica de cambio. En Lyotard se notan dos aspectos por los cuales esto llega a suceder: primero, por lo que él denomina como un nuevo “re-despliegue económico en la fase actual del capitalismo” acompañado por el desarrollo constante y la mutación de las técnicas y tecnologías, y segundo lugar, esto marcha paralelamente con un “...cambio en la función de los Estados”. A partir de aquí, la sociedad proyecta una imagen de sí que por fuerza obliga a, por lo menos, revisar seriamente los intentos presentados como alternativas.

Se plantea en el capítulo una aseveración bastante confusa en cuanto a los sectores que deben almacenar el conocimiento y la información. Con excesiva brevedad dice que las funciones de regulación y por tanto de reproducción del conocimiento se les quitaran a los administradores y serán confiadas a autómatas. A este último respecto, daré una breve definición del término autómata. El diccionario de la Real Academia Española (20), tiene varias definiciones del mismo. Sin embargo,

la que parece más adecuada según el sentido que le quiere asignar Lyotard sería la de un “instrumento o aparato que encierra dentro de sí el mecanismo que le imprime determinados movimientos”; prácticamente como una suerte de máquina que imita la figura y los movimientos de un ser animado.

De igual forma, la etimología del término apunta hacia lo mismo: “es algo que se mueve por sí mismo” (Corominas, 1998: 73). De esta forma, los autómatas son aquellos individuos que, sin ningún tipo de conciencia crítica, ni con posibilidades útiles de reflexión, echan mano de los avances tecno-científicos de las tecnologías de información y se mueven en función de almacenar la mayor cantidad de información y conocimientos posibles. Aquí encajaría de manera casi perfecta la tercera acepción para la definición de autómata que ofrece la Real Academia Española, cuando dice que “autómata es una persona estúpida y excesivamente débil que se deja dirigir por otra” (DRAE, 1998: 233).

Sin ánimos de generar un juicio sobre esta definición, por ahora sólo me interesa resaltar que la cuestión se convierte y se convertirá mas aún en cómo poder disponer de las informaciones que los autómatas deberán tener memorizadas con objeto de que se tomen las decisiones adecuadas. Esta condición de “almacenadores” no es atribuida específicamente a los burócratas de la administración pública, si no que es expandible a otros sectores de la dinámica social, y la disposición de las informaciones y conocimientos que se disponen es y será cada vez más competencia de expertos. (Lyotard, 1997: 16).

Aquí juegan un rol fundamental los llamados “decididores”, que en una relación aditiva de ‘más información y conocimiento es igual a más poder’, pasan a ser la clase dirigente de “estos tiempos postmodernos” en es-

píritu Lyotardiano. Se evidencia pues, un desplazamiento de la clase política tradicional por sectores de la sociedad que emergen con bastante fuerza y que cuentan con la posibilidad de tomar y fijar su rumbo sociopolítico. Vuelvo y repito, según Lyotard, es un grupo de “decididores” el que tendrá el poder y la posibilidad de amalgamar de nuevo las identidades sociopolíticas resquebrajadas por el advenimiento de la postmodernidad.

Este sector de decididores es muy confuso de visualizar en la argumentación del autor. Sin embargo, él comenta que esa situación de desplazamiento que sufre la clase política tradicional esta caracterizada por una “toma del poder” (21) mediante una base formada por sectores no estatales propiamente dicho, sino “nuevos” sectores sociales como jefes de empresas -nacionales y multinacionales-, altos funcionarios y dirigentes de grandes organismos profesionales, entre otros.

Lo que se desplaza no solo es, una clase política por otra. Considero que no es solamente así como se plantea la cuestión. Lo importante es que la clase política tradicional se lleva consigo su capacidad organizativa y con ella, de igual forma, sus polos de atracción más importantes. Los tradicionales polos de atracción constituidos fundamentalmente por el Estado-nación, los partidos, las profesiones, las instituciones y las tradiciones históricas, definitivamente pierden su persuasión de ofrecer utopías y proyectos compartidos de vida.

Lo que se pierde son los códigos de organización social que, diluidos en una retórica y en un discurso, han perdido poder de convicción y no logran compatibilizar esperanzas y expectativas. En estos momentos, por lo tanto, ya ni siquiera es el Estado, que ha dejado de ser omnipotente, la estructura tutelar que modela de cierta manera a través de las institucio-

nes la vida social. Este contexto, que Lyotard nos revela signado de des-esperanza, des-apego, apatía, es el preámbulo para exponer sus ideas en cuanto al lazo social. Desde este punto de vista, el lazo social que caracterizó a la vida moderna pierde sus características fundamentales de voluntad colectiva y cooperación en torno a propósitos y objetivos que más allá de todo pragmatismo parecían útiles y vitales en el mantenimiento de todo el vínculo social. Ya tal situación no parece ser remplazada por nada, al menos a la escala que le es propia, y lo que se evidencia es un profundo individualismo, que, aunque estén rodeados y en contacto permanentemente con otros individuos, no hay conexión de inter-subjetividades que en situación de empatía otorguen sentido a sus prácticas.

Permítannos una breve digresión, pero que desde el punto de vista temporal y conceptual nos parece conveniente. Es un lugar común, tanto para los llamados pensadores postmodernos como para los comentaristas a favor o en contra de esta tendencia, acentuar fuertemente la actitud individualista como signo de la llamada época postmoderna.

Si bien, podríamos verificar la actual tendencia, sobre todo en los países del norte del mundo, de individuos y actores sociales disgregados, atomizados, privilegiando inclusive la esfera privada de la vida cotidiana y sociopolítica frente al ámbito público, en realidad el individualismo como concepción filosófica y sociológica del mundo no es tan novedosa, como habitualmente le atribuyen a las sociedades (occidentales) los amigos postmodernos. Recordemos que el individualismo, es una de las proféticas tendencias de los llamados *philosophes* y de algunos otros pensadores inspirados en la Revolución Francesa y en general del clima sociocultural augurado para una época inmediatamente posterior a la caída

del *Ancien Regime*: La Modernidad (Zeitlin, 1979:13 y ss).

Filosóficamente se puede plantear el individualismo a partir de una noción de individuo como ente singular determinado ‘omnímodamente’, de aquí se desprenden dos concepciones del mismo, una según la cual el individuo en cuestión es una suerte de «átomo social», y otra según la cual es una realidad singular no intercambiable con ninguna de la misma especie. En este sentido, interesa sobremanera la primera concepción que tiene predominantemente un cariz negativo: según esto el individuo se constituye por oposición a diversas realidades: La Sociedad, el Estado, e inclusive los demás individuos. Esta concepción ha sido muy común en la época moderna y ha dado origen a muy diversas formas de individualismo. La idea de contrato social y de liberalismo económico, por ejemplo, son significativas de esta formas.

Para ‘finalizar’ esta aclaratoria, valdría la pena comentar que el filósofo social Alexis de Tocqueville (1969), en su monumental obra *La Democracia en América*, entre muchos tópicos importantes que trata de manera ingeniosa, nos hace *ver* y reflexionar que el individualismo no es un fenómeno postmoderno (Obviamente, Tocqueville es anterior a la llamada postmodernidad) sino más bien es un síntoma social *moderno* y propio de las sociedades democráticas. Este pensador fue el primero en emplear e introducir este término al idioma inglés a través de la traducción de su gran obra, término, que por demás, fue “manoseado” por políticos e intelectuales socialistas de tendencias comunitaristas y anarquistas en posteriores generaciones.

Si bien esta es una característica de las sociedades democráticas modernas, vale advertir, que el reprochaba y deploraba este fenómeno, (actitud verdaderamente moderna).

La definición que ofrece Tocqueville del individualismo se localiza justamente en el capítulo “Del individualismo en los países democráticos”. Tocqueville nos ofrece una definición del individualismo recurriendo para ello en una visión de contraste o comparación con la definición del egoísmo.

Leámoslo en sus propias palabras: “el *individualismo* es una expresión reciente, que una idea nueva ha hecho nacer. Nuestros padres no conocían más que el *egoísmo*. El egoísmo es un amor apasionado y exagerado de uno mismo, que conduce al hombre a no referirse a nada más que a sí mismo, y a preferirse a todo. El individualismo es un sentimiento reflexivo y apacible, que dispone a cada ciudadano a aislarse de la masa de sus semejantes, y a situarse al margen, con su familia y sus amigos; de manera que, tras haberse creado así una pequeña sociedad para su uso, abandona con gusto la gran sociedad a sí misma” (Tocqueville, 1969: 259) [Cursivas nuestra].

## 2.2. Lenguaje y el lazo social

En el texto de Lyotard se puede leer entre líneas esta sentencia: *Ya nada es lo que fue*, o parafraseando al viejo Marx: *Todo lo que era sólido se desvaneció en el aire*. La sociedad y los sujetos, “signados” bajo la condición postmoderna, se tornan una masa amorfa sin posibilidad alguna de crear y compartir límites de encuentros sociales en donde la conexión de ínter-subjetividad ancle en ellos la noción de racionalidades diferentes pero vinculadas o interconectadas.

Cada quien queda “confiado” a la diligencia, a las posibilidades de cada uno. Nos sugiere Lyotard (1997) Nadie cuenta con nadie, es la atmósfera vivida. Es una situación predominante en donde cada quien se ve remitido a sí mismo, y cada quien sabe que ese *sí mismo* es muy poco, pero por lo menos hay

conciencia de sociedad y una idea de vinculación con el otro a través de la conciencia de la desvinculación social.

Según Lyotard, esto es producto de lo que él denomina como la descomposición de los grandes relatos, descomposición que viene a generar la disolución del lazo social y la mutación de las colectividades sociales al estado de una masa amorfa compuesta de átomos individuales (individuos). Pero, parece haber una salida alentadora en el propio Lyotard, aunque sin embargo, a primera vista pareciera coincidir con esa “era del vacío”, que nos comenta Lipovetsky (1983) y que mucho antes presagiaba Nietzsche, apareciéndonos con ánimo nihilista.

Someramente, se puede decir que Lipovetsky en su obra *La era del vacío...* hace una descripción de las sociedades industrializadas avanzadas, específicamente los Estados Unidos de Norteamérica, como una especie de altar del individualismo, el consumo masivo, la diversión, el anti-prohibicionismo, etc. Con los efectos socio-económicos de las primeras recesiones económicas en los países centrales, el autor escribe sobre cómo su sociedad (Norteamérica) acudió a una era de hedonismo individual normalizado, como él dice, un mundo de lo “bio”, de lo “Light”, y la negación de la moral en todas sus formas. El sentido individual se impone como criterio hedonista de la supervivencia y de la negación de, por ejemplo, la mística o el sacrificio. Vale decir, que esta nueva sociedad es llamada por él “post-moralista” (22).

Cuando se plantea que las posiciones son parecidas, es porque en el fondo la postura de Lyotard y de Lipovetsky no es idéntica. La tautología permite mostrar que, si bien es cierto que se difumina la sociedad bajo la condición postmoderna en Lyotard, en razón de que el lazo social aparentemente desaparece, la

idea de la atomización de los individuos confinados a sí mismos no es más que una visión obnubilada por la representación paradisiaca de una sociedad orgánica perdida (Cf. Lyotard, 1997).

Si bien es cierto que el sí mismo es una reducción de las posibilidades vinculativas del individuo y que además es poco para el hacer, el individuo no se encuentra nunca aislado, ni siquiera los enfermos de lepra que se encuentran confinados en lugares apartados, por ejemplo.

Los individuos en tanto que “animales sociales” (23) se encuentran atrapados en una compleja red de relaciones que, sin distinción de clase, de género o de posición social, están siempre situados en una especie de nudos que conforman circuitos de comunicación, por los que transitan mensajes de diversa naturaleza: “nunca está, ni siquiera el más desfavorecido, desprovisto de poder sobre esos mensajes que le atraviesan al situarlo, sea en la posición de destinatario, o de destinatario, o de referente” (Lyotard, 1997: 16) (24).

Este punto es importante, puesto que bajo este “contexto comunicacional”, Lyotard hace uso de la teoría de los juegos del lenguaje del filósofo Ludwig Wittgenstein. La obra del filósofo alemán es bastante compleja y no es pretensión de este escrito discutirla filosóficamente.

Sin embargo, desde la publicación del *Tractatus Lógico-Philosophicus*, publicado por Wittgenstein en 1921, con introducción del filósofo inglés B. Russell, pasando por *Los cuadernos azul y marrón* (1958), hasta la publicación de *Investigaciones filosóficas* (1953) comprendido como una obra filosófica de carácter orgánico, pudiéndose decir que la fuerza argumentativa de su filosofía, se basa: primero, en la insistencia en la diversidad del significar; segundo, idea del sistema de reglas

como “técnica” adquirida; tercero, diferencia entre juegos de lenguaje y por último como finalidad, subrayar el rol de la significatividad en las relaciones interhumanas.

No es propósito de este trabajo elaborar comparaciones y análisis entre la teoría Wittgensteiniana de los juegos del lenguaje, con el uso que hace de esto Lyotard. Sin embargo, Lyotard expone explícitamente que es el método a utilizar en su texto. Como lo escribe el capítulo III de su obra, dos principios subyacen para el uso de esta corriente de la filosofía del lenguaje contemporánea: el primer principio que expone es que “hablar es combatir”, en el sentido de jugar, y que los actos del lenguaje se derivan de una *agonística* general. El origen de este principio se encuentra en la ontología de Heráclito y en la Retórica de los sofistas sin hablar de los primeros trágicos. Aristóteles le dedica una gran parte de su reflexión sobre la dialéctica en “Tópicos” y “Refutaciones Sofísticas”, recogidas con el nombre de *El Organon*, las cuales componen la obra sobre los tratados de lógica aristotélica, a saber: “Categorías”, “De la interpretación”, “Analíticos primeros” y “Analíticos posteriores” (Cf. Aristóteles, 1992; Lyotard, 1997: 57).

Y el segundo principio que subyace para el uso de esta corriente, es que el lazo social está hecho de jugadas del lenguaje y que aunque no toda relación social sea de este orden, como muy bien lo admite, los juegos del lenguaje son el mínimo de relación exigido y necesario para que exista sociedad. Encuentro en esta segunda aseveración una tesis convincente para basar mi argumentación, y además es el punto de partida según mi criterio, para que la reconstrucción del lazo social sea posible. Ello permite pensar que Lyotard no es tan pesimista, ni nihilista.

Parte sustancial de la sociedad se forma allí donde el lenguaje se hace presente y despliega todo su potencial para que las interacciones sociales sean inteligibles entre los individuos. “¡Hablando se entiende la gente!”, es una aseveración que con frecuencia escuchamos a nuestro alrededor; es el habla expresada a través del lenguaje la materia prima de toda relación social y constituye a mi juicio la forma más acabada de interacción; por eso en cada época y en cada grupo social se desarrolla un modo discursivo propio, en atención a la naturaleza de la organización social, sus contradicciones y conflictos.

Es como nos comenta Bourdieu (1975) en el *Oficio del Sociólogo*: en la sociedad “el habla de uno es igual al habla de muchos”, porque las mismas condiciones de existencia reproducen sistemas de disposiciones semejantes, a través de la organización social de las prácticas y de las obras del grupo. No obstante, los comportamientos correspondientes al grupo son expresados y manifestados de las formas más diversas por los miembros, pero conservando la representación social o grupal. Por lo tanto el habla y el lenguaje se manifiestan, entonces, en la conciencia colectiva, que está asociada a la existencia de un sistema de disposiciones durables y transferibles que integra todas las experiencias pasadas y que funciona en todo momento como una suerte de matriz de preocupaciones, apreciaciones y acciones.

Ahora bien, la cuestión del lazo social puede definirse, en Lyotard, como un juego del lenguaje, puesto que el sujeto no posee una condición estática y está en constante comunicación —a través del lenguaje— con los otros. En este juego los individuos están en constante variación de posiciones, como ya se describió en la nota 28 de éste escrito: la posición de interrogante, que sitúa inmediatamente a

aquel que la plantea, aquel a quien se dirige, y al referente que interroga; esta cuestión ya es, pues, el lazo social (Lyotard, 1997: 17).

Sin embargo, Lyotard nos alerta que es seguro que los mensajes en toda relación comunicacional, no sólo funcionan en tanto que comunican información. Reducirlos a esa función, es adoptar una perspectiva que privilegia indebidamente el punto de vista del sistema y su sólo interés. Pues es la máquina cibernética la que funciona con información, pero por ejemplo los objetivos que se le han propuesto al programarla proceden de enunciados prescriptivos y valorativos que la máquina no corregirá en el curso de su funcionamiento, por ejemplo, la maximalización de sus actuaciones. Pero, ¿cómo garantizar que la maximalización de sus actuaciones constituya siempre el mejor objetivo para el sistema social? (Lyotard, 1997).

Lo que se quiere resaltar es que los mensajes están dotados de formas y de efectos muy diferentes, según sea la posición del o de los sujetos en el espacio social que se ocupe, cuestión que dilucida tal posición dentro del aspecto agnóstica de la relación comunicativa. Para “finalizar” dejemos que el propio Lyotard nos explique con sus propias palabras esta idea, y cito de forma extensa porque me parece necesario:

“Los átomos están situados en cruces de relaciones pragmáticas, pero también son desplazados por los mensajes que los atraviesan, en un movimiento perpetuo. Cada «compañero» de lenguaje sufre entonces «jugadas» que le atribuyen un «desplazamiento», una alteración, sean del tipo que sean, y eso no solamente en calidad de destinatario y de referente, también como destinador. Esas «jugadas» no pueden dejar de suscitar «contra-jugadas»; pues todo el mundo sabe por experiencia que estas últimas no son



«buenas» si sólo son reactivas. Porque entonces no son más que efectos programados en la estrategia del adversario, perfeccionan a éste y, por tanto, van a ras de una modificación de la relación de las fuerzas respectivas. De ahí la importancia que tiene el intensificar el desplazamiento, e incluso el desorientarlo, de modo que se pueda hacer una «jugada» (un nuevo enunciado) que sea inesperada” (Lyotard, 1997: 16).

### **3. Reflexiones finales**

Las conclusiones sobre este trabajo reflejan una crítica, más que sobre el contenido, disertación o postura teórico-filosófica, sobre la forma en que el autor presenta al lector su trabajo. Debo decir que me pareció difícil sostener una argumentación mejor, puesto que las secuencias narrativas carecen, aunque no por completo, de coherencia e ilación para concatenar lógicamente las ideas. No pretendo decir con esto que el texto es ininteligible por completo, al contrario una de las paradojas que uno capta inmediatamente al leerlo es precisamente una impecable redacción de la mayoría de sus párrafos por un lado, y por otro, lo que uno espera al leer un texto filosófico: “claridad” en la exposición escrita de las ideas.

Para el primer capítulo analizado, presenta lo que denomina un “corte metodológico” sobre el ‘saber’ en las sociedades desarrolladas más avanzadas contextualizado sobre las sociedades europeas occidentales aproximadamente en la segunda mitad del siglo pasado. En este capítulo, Lyotard realiza un ejercicio bastante simple de una sociología de la teoría social al confinar la cuestión del saber a dos de los grandes “relatos” en términos Lyo-

tardianos, a saber: el funcionalismo y el marxismo.

No es criticable que haya tomado esta vía para enmarcar la cuestión del saber en un contexto socio histórico determinado, sobre todo si se piensa, en una cuestión de recursos teóricos para ordenar ciertas ideas sobre algo, lo que si se critica es ¿Por qué ese rodeo sociológico?, la cuestión no deriva para nada en un menosprecio por la sociología y su actividad como ciencia social, pero ¿acaso la cuestión del saber no es algo mucho más amplio, como para confinarlo sólo a esta disciplina?, ¿acaso significa que para saber hay que ser un individuo versado sobre temas sociológicos? Considero que no, el saber pareciera ser una condición muchísimo más amplia y que rebasa el ámbito de validez de cualquier disciplina científica desarrolladas al calor de la modernidad, o ¿acaso un zapatero, herrero o artista plástico no ‘sabe’ su oficio y las cosas que hay que realizar para constituirse como tal?

De todas formas la intención de Lyotard apunta a alertar sobre la crisis de los grandes relatos y su capacidad de legitimación como discursos en la vida intelectual, académica y social en general. También lo que trata es de contextualizar acerca del marco social en donde se produce y se reproduce el saber: Pues, según Lyotard, no se puede saber lo que es el saber, es decir, qué problemas encaran hoy su desarrollo y su difusión, si no se sabe nada de la sociedad donde aparece. Y, hoy más que nunca, saber algo de esta última, es en principio elegir la manera de interrogar, que es también la manera de la que ella puede proporcionar respuestas. No se puede decidir que el papel fundamental del saber es ser un elemento indispensable del funcionamiento de la sociedad y obrar en consecuencia adecuadamente... (Lyotard, 1997).

De manera que, hablando sobre el lazo social podríamos esgrimir que se presenta sobre esto, una postura que parte desde las construcciones teóricas a la verificación empírica sobre la realidad, cuestión típica de la actividad sociológica. Sintetizando se podría afirmar que la alternativa parece clara, homogeneidad o dualidad intrínsecas de lo social, funcionalismo o criticismo del saber, pero la decisión parece difícil de tomar, o arbitraria, si es que habría que hacerlo.

Uno está tentado a escapar a esa alternativa distinguiendo dos tipos de saber, uno positivista que encuentra fácilmente su explicación en las técnicas relativas a los hombres y a los materiales y que se dispone a convertirse en una fuerza productiva indispensable al sistema, otro crítico o reflexivo o hermenéutico que, al interrogarse directamente o indirectamente sobre los valores o los objetivos, obstaculiza toda «recuperación» (Lyotard, 1997: 14).

Se puede decir sobre esto algo que se mencionó en líneas anteriores. Tal cual como presenta Lyotard la cuestión, no es nada novedoso, esto es el discurso sociológico, con diversas variaciones en espacio y tiempo, que por más de un siglo de forma coherente se ha venido sosteniendo y ha relegitimado tanto la teoría sociológica como la actividad de la disciplina. Ampliando un poco más, la cuestión gira en torno al problema del individuo en sociedad pero abordado desde posturas “particularistas” o desde posturas “globalistas” y en este sentido observar al individuo en su relación con otros, desde posturas teóricas o discursos sobre lo social prefabricados. Evidentemente el resultado son dos formatos de sociedad distintos y de vinculaciones en-

tre sus individuos de maneras distintas, así como por ejemplo, la idea sobre “la verdad de las cosas” pudiera resultar distinta desde la postura de un racionalista como desde la postura de un empirista.

Lo cierto es que el lazo social no queda solamente planteado desde esta perspectiva, sino que da un giro y se convierte en una cuestión lingüística, según puedo leer en los capítulos analizados del texto de Lyotard. Aunque pudo haberse profundizado más en esta cuestión, que se encuentra planteada en toda la obra del autor francés, pero particularmente acentuada en el capítulo V abordado desde “la perspectiva postmoderna”, quedo por lo menos claro hasta ahora que el lazo social desde la posición Lyotardiana, es una cuestión meramente lingüística y comunicacional, puesto que llamada postmodernidad se refiere no sólo a un aspecto de discusión filosófica que ya entraña una discusión importante, sino también a una idea o noción de la sociedad contemporánea, concretamente las sociedad postindustrial, afectada por el devenir del fin de la modernidad y caracterizada por una sensación o síntoma de fragmentación y ruptura de la realidad y en los vínculos sociales de los individuos (Cf. Castro, 1999).

Aquí la función narrativa de los grandes relatos sus funtores, el gran héroe, los grandes peligros, los grandes periplos y el gran propósito, se dispersan en nubes de elementos lingüísticos narrativos, etc., cada uno de ellos vehiculando consigo valencias pragmáticas *sui generis*.

Desde este punto de vista, nos parece, que *el hombre es nada, es un ser diverso y en constante cambio, es el escultor de su propio destino*, parafraseando a Sartre y su lectura filosófica del existencialismo (Sartre, 1943/1946) (25). Según Lyotard es cuestión de performatividad, es decir, de posibilidades

individuales de cada quien, a través de competencias lingüísticas específicas y compartidas, para forjarse y construirse su lugar social. De esta descomposición de los grandes Relatos, a los cuales apunta Lyotard, se sigue eso que algunos analizan como la disolución del lazo social y el paso de las colectividades sociales al estado de una masa compuesta de átomos individuales lanzados a un absurdo movimiento browniano (Baudrillard, 1978; Lyotard, 1997). De allí, pues que, como nos sugiere Lyotard los individuos quedan confiados a la diligencia de cada uno. Cada uno se ve remitido a sí mismo. Y cada uno sabe que ese 'sí mismo' es poco.

Pero siempre hay posibilidades, como hicimos ver en el desarrollo del análisis sobre esta cuestión. Las posibilidades nunca quedan totalmente cerradas para la "reconstrucción" del lazo social, no hay determinismo por completo puesto que es a través del habla, de la comunicación por donde podemos establecer y restituir las vinculaciones sociales, aunque considero que esto tampoco es una novedad. Esto lo he sostenido desde hace algún tiempo la filosofía del lenguaje, de algún modo la de Wittgenstein, la sociología del lenguaje y la teoría de la comunicación. Sin embargo, esta parece ser la salida para la "re-elaboración" del lazo social que extraemos del análisis del texto de Lyotard.

Lo que se precisa para comprender de esta manera las relaciones sociales, a cualquier escala que se las tome, no es únicamente una teoría de la comunicación, sino una teoría de los juegos, que incluya a la agonística en sus presupuestos. Y ya se adivina que, en ese contexto, la novedad requerida no es la simple «innovación». Se encontrará en algunos sociólogos de época contemporánea con qué sostener este acercamiento (Cf. Goffman, 1971; Gouldner, 1979).

De allí pues que, se concluya que lo que pretende Lyotard a este respecto es una suerte "atomización" de lo social en redes flexibles de juegos de lenguaje, pero concluyo finalmente interrogando, ¿no es esto lo que propone Jürgen Habermas con su tesis de la acción comunicativa? (26), acaso ¿no hay en Lyotard intentos de reelaborar el lazo social de los estragos del ejercicio de la razón instrumental, como lo propone Habermas, a través de una suerte de "abrazo comunicacional"? Habermas podrá seguir intentando, en lo que le resta de vida, rescatar el proyecto de la modernidad o intentar reivindicarlo y Lyotard que, aunque ya muerto, seguirá siendo considerado el "padre" de las tendencias postmoderna y a través de sus obras muchos más negaran esta postura o se adherirán a ella, pero lo interesante, quizás para otra reflexión posterior es: ¿coincidirán en esto los dos filósofos?

Por lo pronto, se pudiera adelantar, que a pesar de que los dos pensadores hacen uso del tema del lenguaje como mediación perceptual y material de comunicación intersubjetiva, para "rescatar" por lo menos en idea el lazo social y volverlo a prefigurar como elemento esencial de las relaciones sociales, la posición de Habermas se diferencia, puesto que propone una suerte de diálogo trascendental. La acción comunicativa que nos propone el pensador alemán, es una teoría en la cual se puede dialogar racionalmente sobre la ética, sobre los valores, conforme a ciertas condiciones transcendentales... desde ese punto de vista la propuesta habermasiana es de clara ascendencia kantiana.

Pero resulta, y a guisa de crítica, que es sumamente difícil la posibilidad de diálogo trascendental. En todas partes el diálogo es un diálogo situado, es decir, sometido a consideraciones concretas, históricas. Esta última proposición está más cercana a la posición de

Lyotard. De todas formas de lo que se trata es de seguir reflexionando, filosófica y sociológicamente sobre estos asuntos y como nos decía el profesor Luis Vivanco de la Universidad del Zulia a nosotros sus alumnos: “*en filosofía ningún tema está acabado por completo, siempre hay asuntos filosóficos que están pendientes*”.

### Notas

1. El movimiento filosófico de filosofía de la praxis proviene del marxismo y propone una reflexión científica y filosófica que deviene en una praxis crítico-social. Aquí se entiende el concepto de “praxis” como una vía de transformación sistemática de la realidad en el sentido de que sin praxis es imposible el conocimiento de la realidad y su transformación.
2. Socialismo o Barbarie fue un grupo de la izquierda radical francesa que surgió en el llamado periodo de la postguerra en 1948, sin embargo, el movimiento germina mucho antes, en la cuarta internacional trotskista. Este movimiento tenía como propósito fundamental la crítica, por un lado, a la URSS, y la idea ortodoxa de partido leninista haciendo énfasis en la importancia de los consejos de los trabajadores y defensor de la autonomía y la autogestión, y por otro lado, una fuerte crítica contra las burocracias que gobernaban el capitalismo moderno. Poco antes del movimiento del mayo francés de 1968, en 1965 el grupo se disolvió.
3. El esfuerzo más importante de Derrida, expresado en sus textos, gira en torno en demostrar las tendencias logocéntricas bajo las cuales ha operado desde la antigüedad griega la metafísica occidental. En este sentido, Derrida se propone dejar al descubierto el modo violento en que el pensamiento metafísico se ha desplegado. Los autores sobre los cuales Derrida más ha concentrado sus estrategias deconstructivas son Platón, J.J. Rousseau, C. Levi-Strauss y F. De Saussure. Para un examen detallado sobre este asunto, Cf. *De la gramatología* (Trad. O. del Barco y C. Ceretti) Buenos Aires, Siglo Veintiuno 1971; “La différance”, en VV. AA., *Teoría de conjunto* (Trad. S.Oliva, N.Comadire y D. Oller) Barcelona, Seix Barral, 1971.
4. Parsons fue el sociólogo norteamericano con más influencia en el pensamiento sociológico, no sólo en su país, sino en la actividad sociológica en general y su influencia sucesiva. Fue un pensador del siglo XX y sus obras tuvieron como preocupación central el sistema social y los subsistemas que lo componían en sintonía con el mantenimiento, el funcionamiento y el equilibrio orgánico de la sociedad. A manera de ilustración, se puede considerar a este pensador, en términos estrictamente sociológicos, como el Kart Marx de América.
5. Para un examen mucho más profundo sobre esto, en particular se puede consultar PARSONS, Talcott (1976) *El sistema social*. Y desde un punto de vista epistémico estructura-sistémico Cf. *Ensayos de teoría sociológica* (1967) y sobre la bibliografía marxista recomiendo consultar al propio Marx en algunos de sus textos “más sociológicos”: *El 18 brumario*, entre otros, puesto que nombrar aquí algunas obras importantes de otros autores sobre el pensamiento Marxista nos llevaría, sin exagerar, mucho más que el espacio que corresponde “convencionalmente” a una nota; y para un ensayo sobre la visión del conflicto y posibles puntos de encuentro entre estas dos corrientes de la teoría

sociológica véase: GOULDNER, Alvin  
*La crisis de la sociología occidental*.  
(1979: 407 y ss).

6. Léase Augusto Comte, Emilio Durkheim y el filósofo Británico Herbert Spencer, influenciados fuertemente por las tendencias organicistas y evolucionistas, realizan extrapolaciones y analogías teóricas a la naciente Sociología, pero justificado, por el nacimiento de ésta, a mediados del siglo XIX y en búsqueda de un estatus de “Cientificidad” y rigor epistemológico. De igual forma, vale decir, que mucho antes que Parsons, ya Emilio Durkheim en 1893 estudiaba, analizaba y teorizaba a la sociedad como un todo orgánico en donde las relaciones sociales estaban signadas por elemento de solidaridad social que conformaban la esencia de todo vínculo interhumano. Tal como este veía el problema, la organicidad social, pasaba por altos grados de solidaridad constituido por una conciencia colectiva mediada moralmente. En este sentido consúltese la obra cumbre de este brillante pensador: *De la División Social del Trabajo* (1967). Con respecto a las consideraciones epistemológicas de la Sociología, al respecto se puede consultar la obra de BOURDIEU, Pierre y otros *El oficio del sociólogo* (1975). Valga decir que, a pesar de las diferencias que pueden marcar los contextos sociohistóricos particulares que le toco vivir a cada uno de estos dos grandes sociólogos, convergen en una idea central y que a su vez es uno de los hilo conductores de la pretensión de científicidad de la disciplina y que a su vez históricamente ha sido uno de los núcleos problemáticos de la Sociología: *Autonomía epistémica y consolidación institucional de la Sociología*. Hoy por hoy, particularmente, soss-  
tengo que sus esfuerzos no han sido en vano, y que estos pensadores, entre varios otros se encuentran en el panteón como grandes inspiradores del quehacer sociológico.
7. “los decididores, intentan adecuar esas nubes de sociabilidad a matrices de *input/output* según una lógica que implica la conmensurabilidad de los elementos y la determinabilidad del todo...*Sed operativos, es decir, conmensurable, o desapareced*” (Cf. LYOTARD, 1997: 4). [Cursiva nuestra].
8. Cosmovisión en términos genéricos alude a una forma de ver y contemplar el mundo. Una cosmovisión puede estar organizada en torno a varios elementos juntos como la ética, la estética, la política, las formas jurídicas, la sociedad, la economía, la ciencia y la religión básicamente.
9. Para un examen de esto sugiero particularmente el libro de Laurin Frenette titulada: *Las teorías funcionalistas de las clases sociales* (1989) y una crítica en el mismo sentido, que de manera subrepticia realiza Charles Wright Mills, a la “Gran Teoría” de T. Parsons, en un libro con el sugerente título *La imaginación sociológica*. (1975: 44 y ss).
10. En este sentido consúltese: [http://www.analitica.com/Bitblbio/ibsen\\_martinez/sin\\_intelectuales.asp](http://www.analitica.com/Bitblbio/ibsen_martinez/sin_intelectuales.asp) Descargado y consultado el 20/01/2006.
11. Piénsese en este sentido en la idea de *revoluciones científicas* y en la idea de crisis de la ciencia normal (Paradigmas) expuesto por Thomas Kuhn en *La estructura de las revoluciones científicas* (1982).
12. Los conceptos de *input/output*, provienen de la Cibernética y están referidos a una analogía del sistema político como sistema cibernético.

13. El término “tecnocracia” proviene de la acepción que John Kenneth Galbraith (1974) ha dado al término “tecnocracía” en su obra: *El nuevo estado industrial*. y es mucho más duro que el sentido evocado cuando se nombra la “Burocracia”, aquel se encuentra de alguna manera en el ámbito sociopolítico, además del económico y procede inicialmente de una crítica realizada por la oposición obrera (Kollontai) al poder bolchevique y después por la oposición Trotskista al régimen estalinista. Cf. Por ejemplo a LEFORT, Cl. (1971).
14. Aquí recomiendo ver la película “Los sueños” del fallecido productor japonés Akira Kurosawa. El cineasta Nipón busca develar las consecuencias que podrían desprenderse si continuamos alienados en este camino “enloquecido” que seguimos. La obra comprende ocho relatos basados en los propios sueños Akira Kurosawa: La relación del hombre con su entorno, la infancia, el arte, la espiritualidad, la muerte y la ecología son algunos de los temas abordados por Kurosawa, al tiempo que refleja las mutaciones socioculturales que ha sufrido Japón a lo largo del siglo XX.
15. En este sentido, tal como señala Pzeworski, hasta no hace mucho se podría decir que la fuerza argumentativa del marxismo se centraba en: 1) la conducta individual considerada como representación y realización de unas posiciones de clase; 2) los sujetos-actores que movilizaban la historia eran las clases, las colectividades en lucha, 3) La relación central que estructura la sociedad capitalista sustentada en las relaciones asimétricas e irreconciliables entre los intereses de los obreros y los capitalistas; 4) la sociedad capitalista dominada económicamente por el capital.
16. Tan sólo una revisión a una buena parte de la bibliografía que comprende el *manantial marxista* comenzando por la obra del propio Marx, pasando por Lenin, Trotski, Lukács, Gramsci, Bujarin, Luxemburgo, entre muchos otros bastará para comprender que este modelo de sociedad y esta epistémica, monopolizaron buena parte de las pretensiones de explicación de la sociedad (incluso a veces forzadamente). De todas formas los resultados hoy en día al parecer son otros: 1) Las fuerzas productivas perdieron su halo de inocencia; 2) La abolición de la propiedad privada de los medios de producción no deviene necesariamente en una sociedad auto-gestionaria y 3) La utopía perdió su punto de contacto con la realidad. Para un examen detallado de esto véase el trabajo de HABERMAS, Jürgen. (1991) “El futuro del socialismo occidental”.
17. A despecho, o quizás no, de muchos Marxistas en el siglo XX y lo que va de este nuevo siglo, la ‘Lucha’ no esta confinada estrictamente a la confrontación económica, sociopolítica e inclusive violenta de las Clases y fracciones de Clases antagónicas. Entendemos que a demás del voluntarismo político que esta posición significa, también implica una posición epistémica y/o paradigmática, o en todo caso una visión del mundo, en torno al cual creemos en su legitimidad como argumento; pero por otro lado, los conflictos de la vida social también se entronizan en otras formas de la actividad interhumana: tan sólo piénsese por ejemplo, en las distintas religiones y sus sucesivos, constantes y complejos conflictos, los problemas raciales y los problemas inter-étnicos en general. A la luz del marxismo, resultaría

claro que los individuos que “participan” en estas relaciones conflictivas, tiene una conciencia e intereses de clases, según su posición en la estructura social y respecto a los medios para la producción del trabajo, pero un acercamiento detallado y más atento sobre estos problemas, nos indicaría que dentro de las causas que figuran como generadoras de tales sucesos, se evidenciarían otras dimensiones y otros matices que alimentan sistémica y sistemáticamente en el conflicto. Por ejemplo, ¿Se podría COMPRENDER y EXPLICAR el problema de las invasiones de terrenos y propiedades en la Venezuela actual *solo* con el referente Marxista? o clasificar a los amigos Buhoneros o Trabajadores por cuenta propia como *Lumpenproletarios*? En todo caso, a lo que nos referimos, y como muy bien lo demostró el Sociólogo Alemán Max Weber, en varios de sus trabajos, pero especialmente en sus dos obras más importantes *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1994) y *Economía y Sociedad* (1977), es que la vida social y los conflictos que dentro de ésta se generan no están determinados estrictamente por la dimensión económica, y que cuestiones como el poder, la racionalidad social en una época y contexto determinado, los valores privilegiados socialmente, determinan igualmente tales relaciones conflictivas y también vislumbran los derroteros epistémicos de abordaje.

18. Un comentario sobre esto: para el positivismo y el marxismo clásico con su determinismo legal y para los funcionalistas, con sus mecanismos estructurales de ordenamiento y equilibrio social, sigue vigente el orden inmutable. Para el primero y el tercero, lo que no entre en ese orden es anomia, desviación, anormal, peligroso,

por tanto hay que apartarlo, corregirlo, expulsarlo o readaptarlo al orden existente.

19. El concepto de Logicidad, Ilación así como también el de Coherencia y Armonía que son aspectos de importancia a ser tenidos en cuenta en la redacción de cualquier trabajo escrito, se pueden encontrar perfectamente explicados en: BARRERA, Marcos. *Sugerencia para redactores, comunicadores e investigadores*. (2003: 53). Por otro lado, y de suma importancia, también es importante acotar, sin ánimos de justificación alguna, el empeño de los llamados pensadores postmodernos en emplear términos y conceptos de muy ‘obscura’ significación y comprensión y no ser de alguna manera gentiles con los lectores en la aclaración de sus ideas.
20. *Real Academia Española. Diccionario de la lengua española* (1992: 233) En lo sucesivo se citará como DRAE, seguido del año y la página que corresponda.
21. A propósito de esto, recientemente ha sido publicado un libro bastante interesante del Abogado y Cientista Político John Holloway titulado *Cambiar al mundo sin tomar el poder* (2002). Desde el Marxismo, el autor exhorta, sobre algo no tan novedoso que ha generado un amplio consenso a partir de Marx: el Capitalismo no es el mejor ni al más humano ni humanitario modo de producción y de organización socioeconómica ni social. Sin embargo lo que se nos hace interesante, son las tesis sobre la noción de anti-poder que expone en su libro. En términos generales Holloway pareciera acercarse a las posiciones anarquistas del aniquilamiento del estado propuestas en el Siglo XIX por el filósofo Ruso Mijaíl Bakunin, sin embargo, a pesar ver al Estado como una producción material y simbólica del capita-



lismo burgués, el *anarcocolectivismo*, como salida sociopolítica propuesta por aquél, no le parece la mejor solución. La tesis general del libro inicia con la reflexión de que es urgente cambiar el mundo, que el mundo capitalista es un mundo intolerable, es un mundo que nos destruye, que destruye la humanidad, entonces hay que cambiar el mundo, pero el cambio no se hace a través del Estado, no se puede cambiar utilizando la fórmula de tomar el Estado. A partir de aquí surge la pregunta de cómo cambiar el mundo sin tomar el poder, y esto es *necesariamente* una pregunta, porque no existe una respuesta.

22. Si bien, esto es el clima social que vive gran parte de Europa occidental y los estados unidos de Norteamérica, esto no significa que sea unas atmósferas extensivas a toda la sociedad y menos en regiones socioculturales y sociodemográfica tan heterogéneas a lo interno de cada una de ellas. Piénsese por ejemplo, en Norteamérica, en donde la pluriculturalidad étnica desde su 'inicio' como república es el aspecto esencial de su conformación y dinámica sociocultural.
23. "Según esto es, pues, evidente, que la ciudad-estado es una cosa natural y que el hombre es por naturaleza un animal político o social; [...] Y la razón por la que el hombre es un animal político «zôon politikón» en mayor grado que cualquier abeja o cualquier animal gregario es evidente. La naturaleza, en efecto, según decimos, no hace nada sin un fin determinado; y el hombre es el único entre los animales que posee el *don del lenguaje*. La definición de Aristóteles, es en realidad, la de que el hombre es por naturaleza un miembro de la ciudad. Para el estagirita, el ser humano es un animal social por naturaleza. Lo que diferencia al hombre del resto

de animales es la palabra, (el *logos* según la acepción griega clásica) pero no entendida como facultad intelectual (los latinos tradujeron como "racional") sino precisamente como capacidad que nos posibilita llevar una vida en común, confluir y coexistir con otros semejantes en la *polis*. Para un detallado examen de esta posición, véase su obra: *Política*, 1253a [Curiosa nuestra].

24. En la enunciación de un enunciado siempre hay tres posiciones, digámoslo así, el de "destinador" (el que lo enuncia), el "destinatario" (el que recibe el enunciado) y el "referente" que es aquello de lo que el enunciado trata. Véase el capítulo III del texto, p. 11.
25. Para un mejor examen de esto, véase.: SARTRE, Jean-Paul: *El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica*. ([1943]1972) De igual forma también puede consultarse la conferencia realizada y publicada por Sartre en 1946: *El existencialismo es un Humanismo*. Disponible en <http://psikolibro.webcindario.com/entralibro.htm>
26. No es propósito explícito de este trabajo la comparación entre Habermas y Lyotard con respecto a la Noción de Lazo o Vínculo Social, sin embargo, es prudente dejar claro que la propuesta Habermasiana se basa en un acuerdo o consenso comunicacional universal, (de clara inspiración kantiana) en donde, sobre la base del mejor argumento, fundamentalmente en el escenario sociopolítico se llegue a un acuerdo societal, que solo adquiere legitimidad a partir de las razones mediadas intersubjetivamente que se esgrimen a través de juegos del lenguaje prefigurados y 'conocidos' por todos. Sin embargo, obviamente esto es mucho más complejo como para discutirlo en una nota. Se

exhorta, sobre todo a compañeros estudiantes de Sociología y Filosofía a no dejar pasar por alto, la lectura de este importante y complejo autor, sobre todo los dos tomos de *Teoría de la Acción Comunicativa* (2000) y por supuesto los otros textos de su prolija obra.

### Bibliografía citada

- Aristoteles (1992). **Tratados de lógica (El Organon)**. Bogota, Colombia: Ediciones Universales
- Aristóteles (1998). **Política** (Introd. trad. y notas de Carlos García Gual y Aurelio Pérez Jiménez) Madrid: Alianza Editorial (primera edición en 'Biblioteca temática', El libro de bolsillo. Clásicos de Grecia y Roma)
- Barrera, Marcos (2003). Sugerencia para redactores, comunicadores e investigadores. Caracas: Edición compartida entre Fundación Sypal, IUTJAA y ediciones Quirón.
- Baudrillard, Jean (1978). **A la sombra de las mayorías silenciosas** o el fin de lo social. Barcelona: Editorial Kairos
- Bourdieu, P.; Chamboredon, J-C. y Passeron, J-C (1975). **El oficio del sociólogo: Presupuestos epistemológicos**. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Briceño-León, Roberto, y Wagner, Erica (1989). (Coord.) "Teorías de la acción y estatus de los actores". En: **Las ciencias de lo humano**. Caracas: Fondo Editorial Acta Científica de Venezolana.
- Castro, Daniel (1999). "Más acá de la razón". **Utopía y praxis latinoamericana** N° 7, año 4.
- Corominas, Joan (1998). **Breve diccionario etimológico de la lengua castellana**. Madrid: Editorial Gredos, S.A.
- DERRIDA, Jacques (1989). **La escritura y la diferencia** (Trad. P. Peñalver) Barcelona: Anthropos.
- De Tocqueville, Alexis. ([1835-40]1969). **La democracia en América**. Madrid: Editorial Guadarrama. Versión abreviada.
- Durkheim, Emile ([1893]1967). **De la división del trabajo social**. Buenos Aires: Editorial Shapire.
- Laurin-Frenette, Nicole (1989). **Las teorías funcionalistas de las clases sociales. Sociología e ideología burguesa**. México: Siglo XXI Editores.
- Galbraith John Kenneth (1974). **El nuevo estado industrial**. Barcelona: Editorial Ariel.
- Goffman, Irving (1971). **La presentación de la persona en la vida cotidiana**. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1971.
- Gouldner, Alvin (1979). **La crisis de la sociología occidental**. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- Habermas, Jürgen (1991). "El futuro del socialismo occidental". **Leviatán**. Primavera/Verano, N° 43-44. Pp. 39-58.
- Habermas, Jürgen (2000) **Teoría de la acción comunicativa. Dos tomos**. Madrid: Editorial Taurus.
- Holloway, John (2002). **Cambiar al mundo sin tomar el poder**. España: Editorial El viejo topo.
- Kuhn, Thomas (2004). **La estructura de las revoluciones científicas**. (Trad. Carlos Solís Santos) México: Fondo de Cultura Económica. Segunda reimpresión.
- Lefort, Claude (1971). **Eléments d'une critique de la burocratie**. Ginebra: Droz
- Lypovestky, Gilles (1983). **La era del vacío. Ensayo sobre el individualismo contemporáneo**. Barcelona, España: Anagrama.

- Lyotard, Jean-François ([1979]1997). **La condición postmoderna. Informe sobre el saber** Madrid: Cátedra
- Marx, Karl (1965). **El capital. Crítica de la economía política**. México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, Karl; ENGELS, Federico (1968) **Obras escogidas**. Moscú: Editorial Progreso.
- Parsons, Talcott (1967). **Ensayos de teoría sociológica**. Paidós: Buenos Aires
- \_\_\_\_\_ (1976). **El sistema social**. Madrid: Revista Occidente
- Pzeworski, Adam (1989). "Marxismo y elección racional". **Zona abierta**. N° 39/40, septiembre. Pp. 1-26.
- Ritzer, George (1993). **Teoría sociológica clásica**. México: McGraw Hill Editores.
- Sartre, Jean-Paul ([1943]1972). **El ser y la nada. Ensayo de ontología fenomenológica**. (Traducción de Juan Valmar). Buenos Aires: Editorial Losada, S.A., Tercera Edición.
- \_\_\_\_\_ (1946). El existencialismo es un Humanismo. Disponible en <http://psikolibro.webcindario.com/entralibro.htm>
- Wright Mills, Charles (1975). **La imaginación sociológica**. México: Fondo de Cultura Económica, Tercera reimpresión.
- Martinez, Ibsen (2000) [http://www.analitica.com/Bitblio/ibsen\\_martinez/sin\\_intelectuales.asp](http://www.analitica.com/Bitblio/ibsen_martinez/sin_intelectuales.asp) consultado el 20/01/2006
- Weber, Max ([1922]1977). **Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva**. México: Fondo de Cultura Económica.
- Weber, Max ([1904-05]1994). **La ética protestante y el espíritu del capitalismo**. Barcelona: Editorial Península.
- Zeitlin, Irving ([1968]1979). **Ideología y Teoría Sociológica**. Buenos Aires: Amorrortu Editores. Cuarta reimpresión.