

Individuo, estructura y práctica social: tres debates en ciencias sociales

Introducción

Desde que la filosofía dejó de ser la institutriz de la ciencia, esta última conformó en gran medida el contenido que convertiría en su objeto de estudio. Pero los senderos por donde dirigía

su material científico no fueron del todo propios. Las ideas de hombre, naturaleza o universo, seguirían teniendo su matiz metafísico que la herencia filosófica habría de dejar tras su longeva existencia.

Concretamente, los conceptos que adquirieron carta de ciudadanía dentro de las ciencias sociales, como lo son sociedad, individuo, acción humana, praxis e historia, entre otros, no estuvieron exentos de una cierta representación filosófica. Al intento de otorgarles su constitucionalidad dentro del marco científico, tales categorías sufrieron una transformación y, por ende, la tensión dentro de campo de las disciplinas sociales no se hizo esperar.

La noción del sujeto trascendental kantiano sería puesta frente a los registros empíricos del indivi-

El presente trabajo plantea tres discusiones teóricas en el terreno de las llamadas ciencias sociales: el debate individuo-sociedad, la discusión sobre el sujeto o estructura y el que se produce entre el utilitarismo-intencionalismo. El supuesto del que parte el ensayo se basa en la idea de que al desentrañar la lógica interna de las disputas teóricas, se producen ciertos beneficios en las disciplinas en que se llevan a cabo, al generar creatividad y avance en las mismas, ya sea a nivel metodológico, instrumental, técnico o categorial.

Palabras clave: ciencias sociales, debate, individuo, sociedad, estructura, acción social

◆ Profesor del Instituto de Formación Filosófica Intercongregacional de México (IFFIM) y Director de la revista *Piezas en Diálogo: Filosofía y Ciencias Humanas*. Candidato a doctor en ciencias sociales en CIESAS-Occidente.

■ Torresguillen@hotmail.com ■

duo que la sociología, la antropología y más tarde la historia, tendrían de los hechos sociales. Lo mismo le sucedería a tal noción con respecto a la acción práctica de este sujeto “empírico” y su dinamismo en lo que se llamaría *lo social*.

Ante este escenario, el sujeto de los filósofos no la ha estado pasando bien. Con todo, se comenzó a cuestionar el punto de partida de la explicación del mundo social y del carácter científico que podrían tener los conceptos como motivación, intención y acción de los individuos dentro del “espacio social”. De esta tensión, se originaron tres debates consecutivos al interior (y fuera también) de las disciplinas científico sociales, a saber, el debate individuo-sociedad, sujeto-estructura y utilitarismo-intencionalismo.

En el presente trabajo se mostrará una faz de estos debates, con la finalidad de reconocer la capacidad creativa, ya sea a nivel metodológico, instrumental, técnico o categorial, que se genera producto de las disputas teóricas en beneficio de las ciencias, en este caso, sociales. También se busca presentar la lógica interna que desencadena una discusión de este tipo, al producir en su seno futuros diálogos que permiten un progreso efectivo en la investigación social.

El primero de ellos refiere que en la búsqueda por explicar el mundo de la vida humana, sus hechos y fenómenos, se discute si tal comprensión se realiza desde el individuo o la sociedad, esto es, si es el individuo el que contiene a lo social o viceversa. Para los fines de este trabajo, se seguirá la ruta “clásica” que emprendieron Marx y Durkheim contra la filosofía de la conciencia, a quienes se pondrá como sus interlocutores.

Fruto de las respuestas contundentes a este primer debate, surge la cuestión de preguntarse por el papel que desempeña el individuo dentro de una sociedad y cómo ésta limita o posibilita la acción del mismo. En este segundo debate, se elige la ruptura estructuralista con respecto a

la fenomenología husserliana y las soluciones que se han registrado al denominado “desplazamiento del sujeto”.

A consecuencia de ambas discusiones y reconociendo la existencia tanto de una y otra categoría (individuo-sociedad), aparece el problema de discernir el núcleo central de la práctica social, ya sea como “elección racional” o como interés utilitario. Para este punto se privilegian las reflexiones de Pierre Bourdieu y Marshall Sahlins por ser las que más alternativas ofrecen a tal disyunción.

Es importante aclarar que en cada debate se presenta de manera breve el núcleo del mismo, por lo que se percibirá una carencia en el asunto de triangular temas y contenidos específicos, con problemas relevantes que se derivan de semejantes disputas. Sin embargo, la intención es mostrar la concatenación interna de estas discusiones y su potencial explicativo para las ciencias sociales, lo que representa, por un lado, una verdadera autonomía tanto en contenido como en forma de estas ciencias de cualquier otra disciplina —como lo fue en su momento la filosofía—; y por otro, la capacidad de sostener un diálogo crítico y consistente con cualquier forma sistemática del saber humano.

La explicación de lo social: el abandono de la tutela filosófica en los estudios científico-sociales

Las ciencias sociales son producto de la sociedad moderna. Los valores centrales del hombre moderno tienen que ver en mucho con la imagen de la ciencia como reveladora de los mecanismos o leyes que rigen el mundo de la naturaleza y la historia. Pero esta imagen de la ciencia no sería nada sin el soporte axiológico que el antropocentrismo europeo se otorgó a sí mismo: libertad e igualdad del individuo humano.

El nacimiento del sujeto como *res cogitans* proporcionó bases filosóficas y teológicas para comprender la realidad del hombre como “yo”. Desde esta plataforma, el indivi-

duo —noción que adquirió valor en ámbitos diversos y fundamentales de la sociedad europea (cultura, política, religión, derecho)— se presentó como la forma *a priori* de experimentar conscientemente las cosas del mundo: experiencia de sí, sujeto de derechos e imperativos categóricos, de las condiciones para el conocimiento, etcétera. El hombre representaba ahora la humanidad, y esto era posible precisamente porque la individualidad de cada uno, a pesar de su particularidad era la mismísima esencia de la *Humanidad*. “Este individuo es casi sagrado, absoluto; no existe nada por encima de sus exigencias legítimas; sus derechos sólo están limitados por los derechos idénticos de los otros individuos” (Dumont, 1970: 7).

La idea de hombre dibujada en la noción de persona que consagró el cristianismo (Mauss, 1991: 329) y la filosofía moderna, terminó por coronarse por varios siglos en el pensamiento político y humanista (Hobbes, Locke, Rousseau) de por los menos el orbe occidental. Las discusiones sobre la individualidad del alma en tanto sustancia, si era ésta indivisible, una, libre, eterna, dio materia a las mentalidades eclesiales y filosóficas como Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Hume y Kant, quienes, por cierto, otorgaron las posibilidades epistemológicas para la aparición del “yo” como ser psicológico. Kant instituyó la conciencia individual como condición de la razón práctica por medio del *cielo estrellado y la ley moral*; a éstos, el filósofo alemán los podía encontrar delante del yo, de la conciencia existencial de la personalidad. Pero “fue Fichte quien por fin dio la respuesta de que todo acto de conciencia es un acto del ‘yo’ [...] y, desde entonces, puede decirse que la revolución de la mentalidad ha quedado hecha; cada uno tenemos nuestro ‘yo’, eco de las declaraciones de derechos que precedieron a Kant y a Fichte”¹ (Mauss, 1991: 332).

1. Del dualismo cartesiano a la idea de derecho natural, y posteriormente a la obra de Kant, los siglos XVII y XVIII, a pesar de la fuerza creciente del naturalismo

Pero este ideal filosófico del individuo, aun con todas sus bondades, encarna una confusión que Marx, Durkheim, Mauss, Weber y otros “clásicos” de las ciencias sociales (cada quien a su manera) han cuestionado: identificar la experiencia del sujeto individual, su “mentalidad” o “psicología” con la certeza del mundo y confundir el “mundo de las ideas” con los hechos. El intento de creer que es la conciencia la que condiciona el mundo social tuvo sus reacciones en torno al problema de cómo se explica lo social.

Al hablar de la producción material, Marx solía decir que su punto de partida era la “producción de los individuos socialmente determinada”. Con esta idea se preparaba una de las críticas más demoledoras a los herederos del mentalismo moderno y del idealismo hegeliano. La famosa frase de Marx, “no es la conciencia la que determina a la sociedad, sino la sociedad la que determina a la conciencia” intentaba tirar por la borda el supuesto de la conciencia “clara y distinta” que en sus acciones voluntaristas proponían un modo de organización social. Pero como lo hacía saber el autor de *El capital* en su preocupación científica sobre este tópico, “el cazador o el pescador solos y aislados, con los que comienza Smith y Ricardo, pertenecen a las imaginaciones desprovistas de fantasía que produjeron las robinsonadas del siglo XVIII” (Marx, 1978: 39).

A los “profetas del siglo XVIII” dice Marx, el individuo se les presenta como una naturaleza esencial y no un producto de la historia. Sin embargo, basta remontarse históricamente al pasado para cerciorarse de que este individuo —para Marx, el individuo productor— aparece como

y del empirismo que anuncian el cientificismo y el positivismo del siglo XIX, están fuertemente marcados en el plano intelectual por la secularización del pensamiento cristiano, por la transformación del sujeto divino en un sujeto humano, que está cada vez menos absorto en la contemplación de un ser cada vez más oculto, y se convierte en un actor, en un trabajador y en una conciencia moral (Touraine, 1994: 57 y ss.).

dependiente y formando parte de un todo mayor (Marx, 1977: 21-24). De tal suerte, el hombre es, en el sentido más literal, un animal político; no solamente un animal social, sino un animal que sólo puede individualizarse en la sociedad (Marx, 1978: 40). Por tal motivo, para explicar lo social tanto en su estructura como coyuntura, por supuesto que no debe perderse de vista a los individuos, pero no se deposita el análisis en su “yo moral”, sino en el conjunto de relaciones sociales que hacen posible sus acciones sin que ellos estén del todo enterados de las condicionantes que establecen las mismas relaciones sociales. Así:

La organización social y el Estado brotan constantemente del proceso de vida de determinados individuos; pero de estos individuos, no como pueden presentarse ante la imaginación propia o ajena, sino tal y como *realmente* son; es decir, tal y como actúan y producen materialmente y, por tanto, tal y como desarrollan sus actividades bajo determinados límites, premisas y condiciones materiales, independientes de su voluntad (Marx, 1977: 25).

Bajo este esquema, pensar que es el comportamiento humano libre, autónomo, volente, el que da la pauta para explicar el mundo social es un equívoco que ha entrado al terreno de las humanidades por la vía de los filósofos. En relación a esto Louis Dumont afirma:

[...] basta observar que los hombres concretos no se *comportan*; *operan* con una idea previa, aunque sea la de adaptarse a la costumbre. El hombre obra en función de lo que piensa, y si tiene hasta cierto punto la facultad de arreglar sus pensamientos a su guisa, de construir categorías nuevas, lo hace partiendo de categorías que están dadas socialmente, lo que su relación con el lenguaje le recordaría suficientemente (Dumont, 1970: 9).

El intelectualismo de los filósofos pasó de manera llana a campos fértiles en las humanidades y en una que otra *ciencia del espíritu* como la psicología. Esto no indica ningún defecto *per se*, el asunto es que a la larga, la explicación de lo social se vio retrasada por los intentos de comprender las relaciones sociales desde una mera prolongación del ser individual. Desplazarse hasta el individuo y sus variantes activas implicaba, entonces, llegar hasta el origen de él y desde ahí entender la vida social. El vehículo para este camino sería la filosofía de la conciencia y algún psicologismo prístino.

Durkheim se resiste a ello. Para él el individuo se inclina ante una autoridad que lo domina cuando “obra, siente o piensa socialmente”; de ello no puede dar razón el individuo, por tanto se descarta quedando delante de él la sociedad. Por eso para el sociólogo francés “en la misma naturaleza de la sociedad es donde hay que ir a buscar, pues, la explicación de la vida social” (Durkheim, 1991: 87). Weber también lo afirmaba cuando “proscribía la reducción del sentido cultural de las acciones a las intenciones subjetivas de los actores” (Bourdieu, 1983: 30).

Durkheim otorga la primacía de la sociedad por encima del individuo al superar ésta a aquél en el espacio y el tiempo, por lo que le impone, por esa condición, maneras de obrar y pensar: esta imposición o autoridad que presiona al individuo es lo que denominó como el signo distintivo de los hechos sociales. Quizás a esto se deba que Dumont afirmase que la apercepción sociológica del hombre, de nosotros mismos como individuos, no es innata sino adquirida (Dumont: 11).

La tesis central que se derivaba de todo esto confirmaba que entender al individuo desde el legado de los filósofos no permitía aclarar la afirmación de Durkheim y Marx de que la sociedad está en el individuo. En no pocas ocasiones esto provocó el falso dilema individuo-sociedad. Pero lo

cierto es que entender al individuo como noción moral es nadar entre varias corrientes que lo comprenden a su vez de distintas formas: como sujeto de utilidad, placer, libertad, alienación. En cambio, distinguir al individuo como singularidad empírica (Doumont, 1970: 12-13; Touraine, 1994: 261) permite no sólo evitar la generalización de este término dentro de los estudios sociales dirigidos a sociedades que no lo conocen, sino avanzar en lo que respecta a una categoría analítica propia de la ciencia social, capaz de servir como referencia universal en los estudios comparativos de los pueblos, además de representar una manera de salir de este interesante debate.

Entonces, el individuo al que se refieren las ciencias sociales no es el idealizado por la filosofía, sino el que actúa en la vida social empírica bajo ciertas regularidades que la organización social condiciona. La frase de Marx “allí donde termina la especulación, en la vida real, comienza también la ciencia real y positiva, la exposición de la acción práctica, del proceso práctico de desarrollo de los hombres” (Marx, 1977: 27); o lo que le criticaba Durkheim a Spencer: “Los hechos sociales no son el simple desarrollo de los hechos psíquicos, sino que estos últimos son, en gran parte, la prolongación de los primeros en el interior de la conciencia” (citado en Bordieu, 1983: 33) son un buen ejemplo con el cual se puede aclarar mejor lo que aquí se atiende.²

2. “¿Qué es la sociedad, cualquiera que sea su forma? El producto de la acción recíproca de los hombres. ¿Pueden los hombres elegir libremente esta o aquella forma social? Nada de eso. A un determinado nivel de desarrollo de las facultades productivas de los hombres, corresponde una determinada forma de comercio y de consumo. A determinadas fases de desarrollo de la producción, del comercio, del consumo, corresponden determinadas formas de constitución social, una determinada organización de la familia, de los estamentos o de las clases; en una palabra, una determinada sociedad civil. [...] huelga añadir que los hombres no son libres árbitros de sus *fuerzas productivas* [...] la historia social de los hombres no es nunca más que la historia de su desarrollo individual, tengan o no ellos mismos la conciencia de esto” (Marx, 1973a: 694).

No existe, entonces, desde la óptica planteada, un problema real entre el individuo y la sociedad, sino un problema nominal, de definición del término y de la manera de estudiarlo. No habría que “multiplicar los entes sin razón” cuando aquí se da por sentado que existen los individuos y éstos a través de sus conciencias individuales producen lo colectivo. Pero es preciso apuntar que “estas conciencias estén asociadas, combinadas, y combinadas de una cierta manera; de esta combinación es de donde dimana la vida social y, por consiguiente, es esta combinación lo que la explica” (Durkheim, 1991: 88). O desde otro enfoque pero enfatizando el mismo punto: es cierto que los sujetos actúan en la historia, pero no a su libre arbitrio o “bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y les han sido legadas por el pasado” (Marx, 1973b: 95).

En síntesis y para cerrar este primer punto, el supuesto debate individuo-sociedad comienza con la confusión entre el individuo empírico que interesa a las ciencias y el sujeto moral de los filósofos; el primero es tratado descriptivamente para convertirlo en una categoría de análisis; el segundo, es idealizado para tratar de orientar la conducta de los sujetos normativamente. La igualdad y la libertad que construyeron los filósofos y políticos modernos es una orientación moral de la vida social que dio origen al individualismo democrático. Pero concebir a lo social desde esta perspectiva y ponderarla como estatuto de certeza científica genera tensión epistemológica. En palabras de Dumont: “una sociedad tal como el individualismo la concibe no ha existido nunca en ninguna parte, por la razón que hemos dicho, a saber, que el individuo vive de ideas sociales” (Dumont, 1970: 14).

Dicho esto, es preciso delimitar y precisar las nociones de uso común —individuo y sociedad— desde los distintos campos del saber donde se abordan; tal precisión permite

al trabajo científico contar con los conceptos necesarios para el análisis de lo social, y a la filosofía, sugerir una determinada forma de vida en el individuo humano en su orientación práctica.

El sujeto de la filosofía y el agente en la estructura social

En la problemática del punto anterior, la reflexión se centró, principalmente, en el planteamiento de que la filosofía moderna y su construcción del “yo” generaron uno de los equívocos en el campo de las humanidades, a saber, que la sociedad puede explicarse a partir de las acciones libres y voluntarias del individuo. La reflexión a la que se llegó con esto fue que lo social se explica no a partir del individuo, sino de la totalidad de las relaciones sociales o la morfología de lo social impuesto “ya de por sí” a éste.

Atendiendo a ello, al interior de las ciencias sociales y en concordancia con la crítica anterior a la filosofía de la conciencia —a la cual, por cierto, se le puede sumar la de Nietzsche, Freud, Saussure, Lévi-Strauss y Foucault— aparece un nuevo debate (fruto de la dificultad de establecer con precisión el papel central del sujeto dentro de la estructura en la que está inserto éste) en los denominados estudios científicos de la sociedad. En otras palabras, si el mundo social se explica no a partir de la psicología de los individuos, ni desde su concepción metafísica, ¿qué se puede decir de quien realiza la acción en el espacio social?, ¿qué queda de la acción y práctica humana?, ¿no hay historia en las prácticas de los hombres?, ¿todo se reduce a la sincronía de la estructura?, ¿dónde queda situada la subjetividad?

Este debate no sólo debe su origen a la crítica que realizaron los “maestros de la sospecha” al humanismo de los filósofos; también se deriva de otras fuentes como:

- La preeminencia de lo social sobre el individuo en la versión de los “clásicos” de las ciencias sociales.

- La primacía del ser sobre la conciencia en el Heidegger de *Ser y tiempo*.
- El anuncio del “fin de la modernidad” desde los autodenominados filósofos posmodernos.
- La exploración entre el lenguaje y la constitución de la práctica social del “giro lingüístico”.
- El descentramiento del sujeto por parte del estructuralismo y del llamado post-estructuralismo.

Por la tendencia que sigue el trabajo, se elige esta última versión por ser quizás, al lado del psicoanálisis, la que dirige sus dardos críticos contra la fenomenología husserliana y posthusserliana, esta última, por cierto, una tradición que ha sido capaz de poner en tela de juicio tendencias objetivistas, empiristas y neopositivistas en las ciencias sociales; además, a través de esta versión, se han seguido algunos de los debates más interesantes y productivos de las ciencias sociales.

Para buscar la parte genealógica de esta discusión, es necesario preguntarse por el motivo que desencadenó este ataque estructuralista a la fenomenología. En primera instancia, habría que recordar que “la fenomenología mantiene unidas tres tesis: (1) la significación es la categoría más abarcadora de la descripción fenomenológica; (2) el sujeto es el portador de la significación; (3) la reducción es el acto filosófico que hace posible el nacimiento de un ser para la significación” (Ricoeur, 2003: 223).

El tema del sujeto, no el trascendental kantiano que criticaran Nietzsche, Freud y Marx, sino el volcado al mundo de la vida cotidiana, aparece con mayor vigor en el intento de Husserl por establecer una ciencia capaz de dar razón de la esencia (*Wesen*) del “ahí” de los objetos percibidos o imaginados. La vía para acceder a las cosas es el método fenomenológico (enfoque eidético, percepción, reducción fenomenológica), éste es, entre otras cosas, un recurso metodológico

de investigación interesado en el *significado* de los objetos tal como lo constituyen las actividades en la percepción y en la mente. “Así, el mundo entero es conservado dentro de la esfera reducida, pero sólo en la medida en que es el correlato intencional de mi vida consciente, aunque con la radical modificación de que estos objetos intencionales ya no son las cosas del mundo externo tal como existen y tal como son realmente, sino los fenómenos tal como se me aparecen” (Schutz, 2003: 116).

Por eso, contra el objetivismo y el empirismo lógico, Merleau-Ponty escribe en su *Fenomenología de la percepción*:

Yo no soy el resultado o encrucijada de las múltiples causalidades que determinan mi cuerpo o mi “psiquismo”; no puedo pensarme como una parte del mundo, como simple objeto de la biología, de la psicología y la sociología, ni encerrarme en el universo de la ciencia. La ciencia no tiene, no tendrá nunca, el mismo sentido de ser que el mundo percibido, por la razón de que sólo es una determinación o explicación del mismo. Yo no soy un “ser viviente”, ni siquiera un “hombre” o una “conciencia”, con todos los caracteres que la zoología, la anatomía social o la psicología inductiva perciben en estos productos de la naturaleza o de la historia: yo soy la fuente absoluta, mi existencia no procede de mis antecedentes, de mi medio físico y social, es ella la que va hacia éstos y los sostiene, pues yo soy quien hace ser para mí esta tradición que decido reanudar o este horizonte cuya distancia respecto de mí se hundiría si yo no estuviera ahí para recorrerla con mi mirada (Merleau-Ponty, 1997: 8-9).

Para el fenomenólogo el mundo no es lo que se piensa, sino lo que se vive y adquiere significado en mí. Desde esta perspectiva “la significación se convierte en la categoría más abarcadora de la fenomenología. Y la noción de *ego* recibe una extensión proporcional, en la medida en que el *ego* es aquello que vive a través de la intención del sentido y se

constituye como polo idéntico a todos los haces de sentido” (Ricoeur, 2003: 224).

Aquí, la relación subjetividad e intersubjetividad es lo que experimenta el individuo en el mundo percibido por él, por lo que su actividad vivida no es reductible a una causalidad entendida entre el sujeto y su sociedad, a no ser que se quiera perder la base fundamental de sí: la certeza de estar presente como “sí mismo” ante las cosas. Esto es debido a que, con todo el ejercicio que implica el método fenomenológico ligado al concepto de intencionalidad y *epoché* de Husserl, lo que “queda después de efectuar la reducción trascendental es nada menos que el universo de nuestra vida consciente, el flujo de pensamiento en su integridad, con todas sus actividades y todas sus cogitaciones y experiencias” (Schutz, 2003: 116). En este sentido, “la fenomenología puede incluso llegar a pretender que nadie más que ella abre el espacio de la significación y, por lo tanto, del lenguaje, al tematizar por primera vez la actividad intencional y significativa del sujeto encarnado, que percibe, actúa y habla” (Ricoeur: 225).

Sin embargo, la primera objeción a este optimismo epistemológico lo realizará la lingüística de Saussure al radicalizar la dicotomía entre lengua y habla; por su parte, el estructuralismo de Lévi- Strauss, centrará su crítica al subordinar la diacronía a lo sincrónico de un sistema y, a entender al lenguaje como un sistema de signos definidos por sus diferencias.

Al margen de las etiquetas y orígenes fundacionales estrictos, Saussure es considerado el fundador de la lingüística estructuralista y Lévi-Strauss un promotor incansable de la antropología estructural y posteriormente, aunque con sus matices, del estructuralismo (Ortner, 1984: 135). Es cierto que aparecen muchos nombres al lado de este *ismo* (Barthes, Bajtín, Althusser, Kristeva, Derrida, Foucault); algunos son ubicados en el post-estructuralismo, pero en

realidad, este último es una denominación norteamericana demasiado laxa que carece de valor tipológico y diferencial del estructuralismo propiamente dicho.

Lo interesante es describir las características distintivas del estructuralismo que fueron cruciales para levantar el debate en torno a la crítica al sujeto desde la estructura. Primeramente, fruto del legado de la lingüística de Saussure, se podría decir que una clave fundamental de esta perspectiva teórica está en:

[..] su insistencia en la naturaleza relacional de las totalidades, ligada a la tesis del carácter arbitrario del signo, y relacionada con su énfasis en la primacía de los significantes sobre lo significado; el descentramiento del sujeto; una peculiar preocupación por la naturaleza de la escritura, y por consiguiente por los materiales textuales; y su interés en el carácter de la temporalidad como componente constitutivo de la naturaleza de objetos y sucesos (Giddens, 1990a: 255).

Tanto Lévi-Strauss como Roland Barthes han reconocido mutuamente que la aplicación de procedimientos lingüísticos en diferentes áreas de análisis es un principio básico del estructuralismo. De hecho, Lévi Strauss “compara explícitamente sus objetivos con los de la lingüística fonológica y añade que los lingüistas y los científicos sociales no solamente aplican los mismos métodos, sino que estudian el mismo objeto [...] (las mismas) realidades fundamentales y objetivas consistentes en sistemas de relaciones producto de procesos de pensamiento inconsciente” (Giddens, 1990b: 258).

Entonces, si el lenguaje, en su relación arbitraria con los objetos es un sistema de signos construidos por diferencias, el hablante, esto es, el productor del lenguaje, cuando se refiere “a sí mismo” no puede catalogarse como un estado esencial de la conciencia como lo cree saber la fenomenología. El sujeto, al hablar como “yo” sólo lo hace desde un

signo que se construye lingüísticamente en virtud de su diferencia con respecto a “piedra”, “tú”, “nube” “Dios”.

Con este supuesto a cuestas, la historia y el sujeto que se mueve dentro de ésta quedan marginados; el primero, a una especie de actor inconsciente dentro de un libreto establecido previamente; la historia, a las secuencias sincrónicas que produce la estructura desde sí misma. Con la aparición del modelo lingüístico en el estructuralismo, “asistimos a una inversión de las relaciones entre sistema e historia. Para el historicismo, comprender es hallar la génesis, la forma anterior, las fuentes, el sentido de la evolución. Para el estructuralismo, primero son inteligibles las combinaciones y la organizaciones sistemáticas en un estado dado” (Ricoeur, 2003: 34).

Con todo el esfuerzo que trazó Husserl para recuperar un *cogito* en una conciencia diferente a la kantiana, según Foucault, la suma de ambos provenía al final de cuentas de la idea de *hombre*, “una criatura muy reciente que la demiurgia del saber ha fabricado con sus manos hace menos de doscientos años: pero ha envejecido con tanta rapidez que puede imaginarse fácilmente que había esperado en la sombra durante milenios el momento de iluminación en el que al fin sería conocido” (Foucault, 1995: 300). Pero, conociendo todas las disposiciones del saber que hicieron posible esta imagen del hombre y, además, al desinflar su potencialidad discursiva como lo hizo el estructuralismo, entonces podría apostarse a que este *hombre* “se borraría como en los límites del mar un rostro de arena” (Foucault: 375).

Foucault prosigue el descentramiento del sujeto pero por otra vía estructuralista: la arqueología. Las nociones básicas contra las que se levanta el arqueólogo son: “la tradición, las disciplinas, la influencia, la evolución, la mentalidad, en resumen, todas las formas históricas de la coherencia y continuidades” (Dosse, 2004: 273) que se generan en las

formaciones discursivas que por cierto habría que desmontar para poner en operación una genealogía.

Estas dos tradiciones (fenomenología y estructuralismo) llevaron el debate entre sujeto y estructura al terreno de las ciencias sociales. Los pertenecientes a la primera tradición acusaban a los estructuralistas de ahistóricos y reduccionistas de la experiencia subjetiva; los herederos del “descentramiento del sujeto”, adjetivaban a los primeros de acientíficos e ilusionistas del conocimiento. En este *inter* aparecieron varios acontecimientos los cuales permitieron ver las deficiencias y alcances de ambos paradigmas.

En la antropología, por ejemplo, Sherry Ortner (1984) registró desde los años sesenta todo un movimiento de tomas de posición que formarían parte de esta polémica: desde el uso del funcionalismo británico de Radcliffe-Brown y Malinowski de la noción de estructura, la antropología geertziana centrada en el punto de vista del actor y en la redefinición del concepto de cultura, pasando por el estructuralismo marxista que cuestionaba la cultura como ideología, hasta las tendencias generadas en los años ochenta sobre los tópicos de la práctica, la acción, experiencia y el *performance*. En este periodo se decía que el giro hacia el estudio del agente y su acción permitiría comprender mejor la estructura.

La antropología no fue ajena a este tipo de debates, el desplazamiento de polémicas centrales a campos de saber diferenciados es rápido. Además, como lo afirma Bruce Knauft (2006), si éstos se agotan o ya no tienen interlocutores, son fácilmente reinventados bajo nuevas combinaciones teórico-conceptuales, mediante cierto activismo político, explorando nuevas áreas geográficas, nuevos tópicos y campos institucionales. En otras palabras, debido a que la vida de tales debates es demasiado efímera y tienden a olvidarse fácilmente, la capacidad para reproducirlos o traerlos a la arena académica es tremenda.

En el campo de la historia y la sociología, las piezas se movieron hacia asideros menos rígidos, lo que permitió un respiro en tan trabado debate. Por ejemplo, “Fernand Braudel ya había reaccionado en 1958 ante el desafío estructuralista al modificar el discurso histórico en dirección de una historia casi inmóvil, la de la larga duración, oponiendo a Lévi-Strauss la herencia de los *Annales* de Marc Bloch y Lucien Febvre” (Dosse, 2004: 258). También, paradójicamente, aunque “el sujeto había sido desaparecido de la problematización de las ciencias humanas, entre otras cosas bajo el impulso de un modelo lingüístico que había descartado su pertinencia para fundamentar mejor su cientificidad” (Dosse, 2004: 364), fue esa misma lingüística la que se perfiló durante los años setenta hacia una reintroducción del sujeto en su lecho del saber.

Una vía de retorno para el sujeto fue entonces la misma lingüística. En su *Problemas de la poética de Dostoievski*, Mijail Bajtín provocó una ruptura del distanciamiento entre el lector y el autor que el estructuralismo había puesto en la mesa. Al buscar respuestas en la *idea* que tiene Dostoievski de los personajes y momentos fundantes de sus obras, Bajtín inaugura un tipo de análisis dialógico que la crítica literaria bautizará como polifónico. Desde ese momento queda registrada una de las salidas que tenía cerrada el estructuralismo en torno al debate sujeto y estructura. Más tarde, el propio Bajtín escribe: “en el estructuralismo siempre existe un solo sujeto, que es el sujeto del investigador mismo. Las cosas se convierten en *conceptos* (de diferente grado de abstracción); el sujeto nunca puede llegar a ser concepto (él mismo habla y responde). El sentido es personalista: en él siempre existe pregunta, invocación y anticipación de la respuesta, en él siempre existen dos (como el mínimo dialógico). No es un personalismo psicológico, sino de sentido” (Bajtín, 1995: 392).

Desde entonces, aparecieron otras vías que abrieron las puertas al sujeto para su retorno. Ágnes Heller escribió una sociología de la vida cotidiana, Raymond Boudon un individualismo metodológico, Marshall Sahlins una crítica antropológica al estructuralismo y marxismo a favor de la razón simbólica, Pierre Bourdieu como reacción ante el marxismo althusseriano elabora un dispositivo organizado alrededor de la noción de *habitus* y Jürgen Habermas reconstruye la teoría crítica a partir de la acción comunicativa de los sujetos.³

Detenerse en cada caso permitiría contrastar la manera en que los autores definieron su posición respecto al debate sujeto-estructura. Sin embargo, su desarrollo escapa a los límites trazados en este trabajo. En lo que definitivamente sí es importante reparar, es que, el retorno del sujeto a los estudios sociales ya no fue el mismo que el humanismo filosófico engendró después de Kant.

3. Sherry Ortner capta estos movimientos cuando afirma: "In linguistics, for example, there was an early rejection of structural linguistics and a strong move to view language as communication and performance. In anthropology too there were scattered calls for a more action based approach. In France, Pierre Bourdieu published his *Outline of a Theory of Practice* in 1972. In the United States, Geertz attacked both hypercoherent studies of symbolic systems (many of them inspired by his own programmatic papers) and what he saw as the sterile formalism of structuralism, calling instead for anthropologists to see 'human behavior.. as.. symbolic action'. In England, there was a minority wing that criticized traditional views of 'social structure' not from the point of view of structural Marxism, but from the perspective of individual choice and decision making [...] In linguistics, Alton Becker, in a much-cited article, has emphasized issues of text building over and against reification of The Text (1979). In sociology, symbolic interactionism and other forms of so-called microsociology appear to be attracting new attention, and Anthony Giddens has dubbed the relationship between structure and 'agency' one of the 'central problems' of modern social theory (1979). In history, E. P. Thompson has railed against theorists (everything from Parsonians to Stalinists) who treat 'history as a 'process without a subject' [and] concur in the eviction from history of human agency'. In literary studies, Raymond Williams insists that literature must be treated as the product of particular practices, and accuses those who abstract literature from practice of performing 'an extraordinary ideological feat'" (Ortner, 1984: 144-145).

Por ejemplo, Ágnes Heller centra su atención en los hombres particulares que reproducen la sociedad. Según Heller, “la vida cotidiana es el conjunto de actividades que caracterizan la reproducción de los hombre particulares, los cuales, a su vez, crean posibilidades de la reproducción social” (Heller, 1994: 19). La vida cotidiana y el individuo particular son los dos conceptos que esta autora utiliza para pensar la sociedad a partir del sujeto. Pero sería iluso creer la que pensadora húngara olvida la lección que heredó del primer debate aquí delineado, especialmente la postura de Marx sobre la reproducción social. Sobre esto Heller dice:

Todo hombre al nacer se encuentra en el mundo ya existente, independientemente de él. Este mundo se le presenta ya “constituido” y aquí él debe conservarse y dar prueba de capacidad vital. El particular nace en condiciones sociales concretas, en sistemas concretos de expectativas, dentro de instituciones concretas (Heller, 1994: 21).

La filósofa, al descomponer los conceptos de hombre particular y mundo, enfatiza que éstos son históricos. La singularidad que pueda tener un individuo, cualquiera que esta sea, aunque natural, es siempre social, socializada; “no es necesario gastar muchas palabras sobre este hecho evidente” (Heller, 1994: 35).

También es el caso de Raymond Boudon. Aunque él establece que la sociología debe adoptar métodos estrictamente individualistas, contrariamente al holismo marxista o estructuralista, la noción de individuo no debe entenderse en el sentido moral de sujeto, de autonomía frente a lo social, sino en el nivel metodológico, esto es, reconstruyendo las motivaciones de los individuos implicados en un fenómeno social (Dosse, 2004: 396). O Jürgen Habermas quien, para aclarar las nociones de mundo de la vida y hablantes en términos de teoría de la comunicación, puntualiza que, aunque tales conceptos se siguen moviendo en el plano analítico de

la fenomenología, se han emancipado de la filosofía de la conciencia (Habermas, 1990: 193).

En suma, la camisa de fuerza —a la que fue obligado el investigador, producto del debate sujeto-estructura, a favor del desplazamiento del primero— fue rota. Con la atención hacia el sentido, el símbolo y el significado de las prácticas, el sujeto vuelve a encontrar un lugar central en la reflexividad filosófica y científica. Pero el debate tuvo su efecto. Tras el descubrimiento del inconsciente y de los condicionamientos sociales históricamente determinados, los nuevos trabajos que repensaron al sujeto no podían ya ignorar esta lección que se dejó después de Marx y Durkheim; de Saussure y Lévi-Strauss, principalmente. A estas alturas, y con esta herencia teórica, “ya nadie se plantearía hoy un sujeto noumenal, que trascendiese la historia, transparente para sí mismo, con un perfecto dominio de sus pensamientos y sus acciones” (Dosse, 2004: 404).

La práctica social: entre la razón simbólica y el sentido práctico

Después del estructuralismo difícilmente las cosas volverían a ser lo mismo. Así como la estela indeleble que dejaron Durkheim y Marx al debilitar al *hombre* como sustancia metafísica, definiría la orientación epistemológica de las ciencias sociales, el cuestionamiento de Saussure y el estructuralismo antropológico al análisis fenomenológico definiría los límites de validez de este último.

Desde esta perspectiva, las bases del estudio social sufrieron serias modificaciones. Por un lado se aceptó que el universo social existe materialmente: recursos, producción, distribución, apropiación; por otra, que existe simbólicamente: representaciones mentales, juicios, pensamientos, conductas, prácticas, sentimientos. Lo que resultó de ello

fue pensar en la elaboración de una teoría que explicara ambas cosas.

Esto no era algo nuevo. Lévi-Strauss reconoció que el “acto social total” del que hablaba Mauss aparecía con un carácter tridimensional, esto es, al tener que hacer coincidir la dimensión propiamente sociológica con sus múltiples aspectos sincrónicos, diacrónicos y fisiopsicológicos producida en los individuos, el reto era hacer coincidir el análisis de lo social con la subjetividad de la experiencia vivida (Lévi- Strauss, 1979a: 242-5).

Pronto se reconoció que la antinomia aparentemente irresoluble entre sujeto y estructura era muy negativa para el progreso de la ciencia social. Bajo esta idea, Bourdieu afirmó que “una ciencia del mundo social no puede reducirse ni a una fenomenología social ni a una física social”, por lo que una crítica epistemológica supondría poner en consideración aquello que hace “posible tanto el retorno reflexivo sobre la experiencia subjetiva del mundo social como la objetivación de las condiciones objetivas de esa experiencia” (Bourdieu, 2007: 43).

Esta reflexión comenzaría, según Bourdieu, con la consideración de ambos “paradigmas”. Para el modo de conocimiento fenomenológico, se tendría que establecer que, aunque parte de un análisis de la experiencia del individuo, su alcance sólo llega a una simple descripción de la “experiencia vivida” natural y en plena concordancia con el mundo social, por lo que el olvido de las condiciones materiales de producción y “reproducción” de la vida social hace que este ejercicio de pensamiento la excluya de su análisis. Pero por otro lado, el estructuralismo:

[...] tiende a construir el modelo construido para explicar las prácticas como un poder realmente capaz de determinarlas: al reificar abstracciones (en frases tales como “la cultura determina la edad del destete”), trata sus construcciones, “cultura”, “estructuras”, “clases sociales”, o

“modos de producción” como a realidades dotadas de una eficacia social, capaz de constreñir directamente las prácticas; o bien, al otorgar a los conceptos el poder de actuar en la historia como actúan, en las frases del discurso histórico las palabras que los designan, *personifican los colectivos* y hace de ellos sujetos responsables de acciones históricas (con frases como “la burguesía quiere que...” o “la clase obrera no aceptará que...” (Bourdieu, 2007: 63).

Bourdieu intenta escapar de la oposición estructura-sujeto, consciente-inconsciente, para hablar de estrategias del sujeto, de intencionalidades sin intención. Se resiste entonces a entender la acción de los sujetos tanto a la manera weberiana, como de manera utilitaria, sea su variante económica o material. A partir de aquí, construye los conceptos eje de su teoría: habitus, campo y capital. Al término clásico de sujeto o individuo, Bourdieu lo cambia por el de agentes que actúan en diferentes campos producto de los medios que se tornan eficaces en los campos mismos. Según Bourdieu, “la noción de campo está ahí para recordar que el verdadero objeto de una ciencia social no es el individuo, es decir, ‘el autor’, aunque sólo pueda construirse un campo a partir de individuos” (Bourdieu, 1995: 71); pero sólo ahí se puede comprender la individualidad de los agentes, su manera de entender las cosas, su cosmovisión.

El asunto aquí tiene que ver, según Bourdieu, con que para identificar las características eficientes de los agentes hay que investigar las formas de capital específicas y para ello habría que conocer la lógica específica del campo. Encontrar significados en las acciones de los agentes es posible siempre y cuando se expliquen éstos desde la posición que ocupan en los diferentes campos donde ponen en operación su capital. Contrario a los que ven en los trabajos de Bourdieu un utilitarismo economicista, el autor del *Sentido práctico* afirma que:

[..] los agentes sociales no son “partículas” mecánicamente arrastradas y empujadas por fuerzas externas. Son más bien portadores de capital y, según su trayectoria y posición que ocupan en el campo en virtud de su dotación de capital (volumen y estructura), propenden a orientarse activamente, ya sea hacia la conservación de la distribución de capital, ya sea hacia la subversión de dicha distribución (Bourdieu, 1995: 72).

Bourdieu trata de recuperar el objetivismo y subjetivismo (estructuralismo y fenomenología) reconociendo del primero su aporte a la comprensión de los tipos de relaciones que se establecen independientemente de la conciencia de los individuos y al segundo, su insistencia en la validez que tiene establecer como punto de partida del saber social la experiencia del mundo familiar. Pero la subsunción que Bourdieu hace de ambas posiciones a su teoría sociológica, inicia con el sometimiento de éstas a una reflexividad epistemológica, de manera que no se podría superar tal oposición de ambas posturas de conocimiento e integrar sus logros “sino a condición de subordinar la práctica científica a un conocimiento del ‘sujeto de conocimiento’, conocimiento esencialmente *crítico* de los límites inherentes a todo conocimiento teórico, tanto subjetivista como objetivista, que tendría todas las apariencias de una *teoría negativa*, si los efectos propiamente científicos que produce no obligaran a plantear las preguntas ocultadas por todo conocimiento docto” (Bourdieu, 2007: 46).

Otro autor que toma en serio las consecuencias de los debates arriba descritos, es Marshall Sahlins. Queriendo dejar atrás los antiguos dilemas materialismo-idealismo, Sahlins supone que “la discusión entre lo práctico y lo significativo es la cuestión crucial del moderno pensamiento sociológico” (Sahlins, 1988: 10). También en el orden de la disciplina antropológica, Sahlins otorga un lugar especial al significado como objeto propio de esta ciencia. El autor piensa que las culturas al ser órdenes significativos de

personas y cosas, son a la vez órdenes sistemáticos y no “libres invenciones de la mente”, por lo que la antropología debe consistir en el descubrimiento del sistema (Sahlins, 1988: 11).

Aunque en *Cultura y razón práctica*, Sahlins se desliza hacia la antropología económica, su enfoque anti-utilitarista también marca su distancia frente al intencionalismo abstracto del sujeto, pues quizás cercano en esto a Marx, promueve una teoría que evite la perspectiva de las “robinsonadas sociológicas” suponiendo “que el individuo calculador, objeto del pensamiento económico y político moderno, es relativo e histórico” (Florido, 2007) por lo que, dada la ilusión que generan los intereses o motivaciones personales de un individuo, no debe de olvidarse que éstos son un producto social. Pero también contra Marx clama que el autor de *La ideología alemana* pasa por alto el que los hombres al iniciarse *como hombres* experimentan el mundo simbólicamente. Y remata que “no se trata, esencialmente, de un problema de prioridad, sino de la excepcional cualidad de la experiencia humana como experiencia significativa” (Sahlins: 144).

Así pues, aunque Sahlins otorga crédito a Marx al abrir el tema del símbolo en su análisis de la producción, el acentuar el interés práctico por parte de este último supone oscurecer la cultura y de paso subordinar la lógica simbólica a lo instrumental de la producción. Para Sahlins, como ya se dijo, el interés práctico de la producción en los hombres está constituido simbólicamente, por lo que las finalidades de la producción (vestido, alimento, gusto estético, alojamiento) están organizadas culturalmente. Las “fuerzas productivas” entendidas como parte de una estructura carecen de movimiento propio. “Sus movimientos específicos y sus consecuencias precisas sólo pueden ser estipulados si se los combina progresivamente y con las coordenadas del orden cultural” (Sahlins: 205).

Para Sahlins es posible superar la concepción utilitarista e intencionalista de las prácticas sociales partiendo de la estructura simbólica de las relaciones sociales: poder, normas, ideales, valores, organización. De ahí que exponga el problema de la siguiente forma:

[...] las alternativas que caracterizan a este venerable conflicto entre utilitarismo y una explicación cultural pueden expresarse, en términos muy generales, del siguiente modo: se trata de saber si el orden cultural será entendido como la codificación de la acción real del hombre, intencional y pragmática, o bien si, inversamente, debe entenderse que la acción humana en el mundo es mediada por el proyecto cultural, que imparte orden a la vez a la experiencia práctica, a la práctica consuetudinaria y a la relación entre ambas (Sahlins, 1988: 61).

Contra el estructural-funcionalismo de Malinowski, el cual consideró a la cultura como una simple continuación de las necesidades fisiológicas establecidas por la práctica y el interés del “salvaje”, Sahlins reacciona ante esta disolución del orden simbólico a la “ácida verdad de la razón instrumental”, pues para él, el funcionalismo utilitario supone una ceguera funcional al contenido y a las relaciones internas del objeto cultural. Allí el contenido es apreciado sólo por su efecto instrumental, y su coherencia interna es entonces mitificada como su utilidad externa (Sahlins: 81). “En fin, la eliminación por Malinowski del símbolo y el sistema de las prácticas culturales, este canibalismo de la forma por la función, constituye una epistemología para la eliminación de la cultura misma como objeto propio de la antropología” (Sahlins: 88).

Con intención de cerrar el apartado, podemos afirmar que para ambos autores (Sahlins y Bourdieu), la alternativa a la explicación de la práctica que realiza el sujeto en una estructura dada no tiene ya los candados que materializó el debate sujeto-estructura. La vía del habitus permite a

Bourdieu hacer una sociología de los intelectuales o estudios sobre el gusto estético; la noción de cultura brinda a Sahlins la oportunidad de entender la producción no sólo como mera actividad utilitarista, sino como producción de significado simbólico. Las propuestas de ambos distan mucho de ser lo que aquí se ha esbozado, pero la certeza se muestra al considerar su trabajo teórico, resultado de los debates que en este trabajo apenas se han dibujado.

Palabras finales

Sahlins y Bourdieu no llegaron a presentar sus alternativas teóricas al problema de la práctica social, ya sea como *sentido práctico* o como *razón simbólica*, sin los debates que les precedieron: individuo-sociedad, sujeto-estructura. La lógica interna de la disputa por establecer la explicación de lo social frente al individuo, así como el interés por demostrar la firmeza de la estructura versus la intencionalidad de la conciencia, constituyen una cadena de esfuerzos teóricos que han venido a llenar los huecos que se generan tanto en la antropología como en la sociología, historia y otras ciencias afines. La propuesta de Bourdieu y Sahlins es un botón de muestra.

Los tres debates presentados aquí en su conjunto muestran también que la investigación social no podrá prescindir de ellos. A pesar de la insistencia de empirismos arcaicos e induccionismos basados en la mera observación de los llamados “hechos sociales”, es a partir precisamente de semejantes debates como la ciencia recrea, revisa y critica los postulados categoriales desde donde “percibe” “experimenta” y “registra” el dato de lo social.

Un seguimiento a este tipo de disputas (y otras más) representa, por otra parte, no un revisionismo talmúdico, sino una responsabilidad de parte de quienes intentan hacer de su quehacer un aporte al estudio y la investigación

científica de los fenómenos humanos. Se trata, pues, no tanto de una responsabilidad moral, como de una responsabilidad teórica de hacerse cargo de lo que ya se ha pensado y debatido, para con ello estar en condiciones de explorar alternativas creativas y con potencial efectivamente explicativo. ☞

Fecha de recepción: 25 de enero de 2010

Fecha de aceptación: 08 de abril de 2010

- Bajtín, Mijail M. (1986), *Problemas de la poética de Dostoievski*, México, FCE (col. Breviarios).
- (1995), *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI.
- Bourdieu, Pierre (1983), *El oficio del sociólogo*, Siglo XXI, México.
- (1995), *Respuestas. Por una antropología reflexiva*, México, Grijalbo.
- (2007), *El sentido práctico*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Dosse, François (2004), *Historia del estructuralismo*, Madrid, Akal Ediciones, t. II.
- Dumont, Louis (1970), *Homo hierarchicus. Ensayo sobre el sistema de castas*, Madrid, Aguilar.
- Durkheim, E. (1991), *Las reglas del método sociológico*, México, Premia Editora.
- Florido del Corral, David (2007), “De Marx a Sahlins: algunas reflexiones para la conceptualización de los hechos económicos”, en Chic, G. (dir.), *Economía de prestigio versus economía de mercado*, Sevilla, Padilla Libros Editores y Libreros, t. II.
- Foucault, Michel (1995), *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI.
- Giddens, Anthony (1990^a), “El estructuralismo, el post-estructuralismo y la reproducción de la cultura”, en

Bibliografía

Bibliografía

- Giddens Anthony, Turner Jonathan et al., *La teoría social hoy*, México, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes-Alianza Editorial.
- Habermas, Jürgen (1990), *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, Buenos Aires, Taurus.
- Heller, Ágnes (1994), *Sociología de la vida cotidiana*, Barcelona, Ediciones Península.
- Knaft, Bruce (2006), “Anthropology in the middle”, *Anthropological Theory*, 6 (4): 407-430.
- Lévi-Strauss, Claude (1979), *Antropología estructural*, México, Siglo XXI.
- (1979^a), “Introducción a la obra de Marcel Mauss”, en Marcel Mauss, *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos.
- Marx, Karl (1973), “Manifiesto del partido comunista”, en *Obras escogidas*, Moscú, Ed. Progreso.
- (1973^a), “Carta de Marx a Pavel Vasilievich Annenkov”, en *Obras escogidas*, Moscú, Ed. Progreso.
- (1973^b), “El dieciocho Brumario de Luis Bonaparte”, en *Obras escogidas*, Moscú, Ed. Progreso.
- (1977), *La ideología alemana*, México, Ediciones de Cultura Popular.
- (1978), *Introducción general a la crítica de la economía política (1857)*, México, Cuadernos de Pasado y Presente.
- Mauss, Marcel (1968), “Une catégorie de l’esprit humain: la notion de personne, celle de moi”, en *Sociologie et anthropologie*, París, Presses Universitaires de France.
- 1991 *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos.
- Merleau-Ponty, M. (1997), *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península.
- Ortner, Sherry (1984), “Theory in anthropology since the sixties”, *Comparative Studies in Society and History*, 26: 126-166.
- Ricoeur, Paul (2003), *El conflicto de las interpretaciones*, Buenos Aires, FCE.

- Sahlins, Marshall (1988), *Cultura y razón práctica. Contra el utilitarismo en la teoría antropológica*, Barcelona, Gedisa.
- Schutz, Alfred (2003), *El problema de la realidad social. Escritos I*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Touraine, Alain (1994), *Crítica de la modernidad*, México, FCE.
- Wallerstein, Immanuel (2007), *Abrir las ciencias sociales*, México, Siglo XXI.
- Weber, Max (1964), *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, México, FCE.

Bibliografía