



VOL: AÑO 8, NUMERO 23

FECHA: SEPTIEMBRE-DICIEMBRE 1993

TEMA: LAS SOCIOLOGÍAS ESPECIALIZADAS: Un estado de la cuestión

TÍTULO: **Nuevas reflexiones sobre la crítica de la modernidad**

AUTOR: *Alain Touraine* [*]

SECCION: Notas y traducciones

TEXTO

1. La Filosofía de las Luces ha definido a la modernidad por la claridad de la relación que ésta establece entre un individuo y un mundo que nadan, tanto el uno como el otro, en la transparencia de la razón; en contra de esta idea, yo he llamado modernidad a la destrucción de un mundo antiguo que es a la vez natural y sagrado. Esta destrucción nunca ha sido tan visible como en el momento mismo de la formación del mundo moderno, cuando el Renacimiento y la Reforma, la razón y la fe, se opusieron sobre las ruinas del erasmismo. La modernidad no estaba ni del lado del Renacimiento, que miraba hacia los antiguos, ni del lado de la Reforma, que miraba hacia la gracia divina, sino del de la separación misma del hombre interior y de la naturaleza exterior, para hablar como Agustín, en la destrucción de un cosmos que era a la vez racional y con una finalidad determinada por un dios. La modernidad se impuso con la separación reafirmada con fuerza por Descartes de la res extensa que la ciencia conoce y transforma, y de la res cogitans que se transforma, que deviene, cargándose de experiencias concretas pero manteniéndose fiel a sus orígenes sobre todo cristianos, el sujeto, es decir, el trabajo del individuo para convertirse en actor.

2. Quisiera tomar aquí esta idea, pero dándole una forma más inquietante, que corresponda mejor a las incertidumbres de un mundo descuartizado. Porque ya no vivimos los siglos de oro de la modernidad, cuando el arte y la ciencia, por un lado, ponían en orden a la naturaleza, mientras que las convicciones de la conciencia y los movimientos sociales ampliaban el espacio de la libertad del sujeto.

La razón, convertida en instrumental, se ha transformado en poder, aun cuando éste no es ya un globo en la mano del príncipe sino la lógica impersonal del mercado y de las técnicas. Por otra parte, la cultura, el mundo vivido, el Lebenswelt, trastornados por los mercados y los ejércitos, se han transformado en políticas identitarias y comunitarias, en creación artificial y represiva de una tradición en nombre de la cual se impone el poder absoluto de un jefe totalitario que se dice servidor de Dios, de la nación o de la raza. La distancia entre el universo de la instrumentalidad y el de la identidad no ha dejado de aumentar en la medida en que uno y otro se degradaban en poderes agresivos o represivos.

En el entusiasmo nacido de la caída del muro de Berlín pudo estallar el orgullo ingenuo de algunos que anunciaron el fin de la historia del mundo, el triunfo del modelo central, conformado por economía de mercado, libertad política, secularización y tolerancia cultural. Pero el mundo no se unifica; al contrario, la deriva de los continentes se acelera, mientras que, en la mayoría de los países, la distancia entre ricos y pobres, entre centros y suburbios, aumenta, y también en el interior de cada individuo, la instrumentalidad y la

identidad se oponen en el cuerpo y el espíritu, y los ingenieros en informática se adhieren a algunas sectas. Asistimos a la decadencia y a la descomposición de aquello que unía a la instrumentalidad con la identidad, en primer lugar del Estado-nación que era al mismo tiempo derecho y lengua, intercambios y conciencia de pertenencia, en una palabra, ciudadanía, y que se desgarró, en Europa y en otros lugares, frente a nuestros ojos, sin dejar frente a frente más que al mercado mundial y las identidades étnicas, sociales o nacionales que se sienten amenazadas y se vuelven agresivas. La etnificación de la sociedad política es el correlato de la globalización económica. Por doquier, en todos los campos, el universo de la objetivación y el de la subjetividad se disocian, a veces se combaten, más frecuentemente aún se separan uno del otro, creando una dualización de las sociedades de la que América Latina ha proporcionado los primeros ejemplos estudiados y que se observa ahora tanto en el Norte como en el Sur.

No es suficiente con hacer un llamado a la complementariedad creadora de la racionalización y de la subjetivación; debemos preguntarnos también, con angustia, lo que puede detener una ruptura que fue necesaria y creativa en tanto que suscitó la formación de aquello que Claude Lévi Strauss llamó sociedades calientes, pero que se torna destructiva cuando los nexos entre los dos universos se rompen. A lo que yo llamo el sujeto es al esfuerzo, al trabajo para ligar lo que se separa, para acercar y hacer que se comuniquen entre sí las dos mitades de cada individuo, de cada sociedad y del mundo entero, que se vuelven extrañas y agresivas una con respecto de la otra.

Este trabajo se ejerce a la vez sobre el mundo de la objetivación y sobre el de la subjetividad, contra el reino de la instrumentalidad tanto como contra el de la identidad. Por los dos lados, tiene dos aspectos complementarios. Contra el reinado de la instrumentalidad y del economicismo, hay que hacer un llamado a la vez a la razón, como lo hizo Sájarov, y a la comunidad, como lo hizo Soljenitzin. Por el otro lado, contra las dictaduras de la identidad, debemos apelar primero a la racionalidad instrumental, como lo hacen los ingenieros o los obreros paquistaníes o egipcios, quienes se deshacen de los discursos integristas para lanzarse al mundo del mercado y del petróleo; pero también hay que apelar a la cultura contra el poder comunitario, al islam contra el islamismo o al sionismo contra el GoushEmonin. El sujeto se constituye integrando en él razón y cultura, instrumentalidad e identidad.

3. La figura ejemplar del sujeto, en la Europa de hoy, es el inmigrado. Mientras que muchos observadores subrayan y acentúan la distancia, que juzgan a veces como insuperable, entre su defensa de una identidad cultural y su participación en una economía y en una sociedad instrumentales, el trabajo del inmigrante real consiste en navegar entre el Caribdis de la asimilación que lo despoja de su identidad y lo vuelve pasivo y dependiente, y el Escila de la nostalgia cultural que le hace rehusarse a toda participación en la sociedad en que vive. Más que recomendar la integración, hay que querer que el inmigrante tenga el proyecto de movilidad más fuerte que sea posible, si me permiten utilizar aquí una expresión que introdujera yo hace 30 años en Sao Paulo. El proyecto de movilidad es el grado de integración de una memoria cultural y de un proyecto económico; es esta integración lo que hace del inmigrante un actor; es ella también la que permite su inserción positiva en la sociedad a la que él aporta su autonomía personal, construida sobre una cultura, ciertas relaciones sociales y, en particular, un medio familiar propio. Los conflictos entre medio de origen y medio de llegada se vuelven entonces positivos, instrumentos de una actividad que no sólo será integradora sino también transformadora.

4. Durante mucho tiempo pensamos que la individuación se construía por la socialización, que las disciplinas de la educación familiar y escolar, interiorización de la ley, proporcionaban al niño los puntos de referencia indispensables para sus iniciativas. La

conciencia del orden favorecía el cambio. Esta correspondencia del hombre y del ciudadano, inscrita en las declaraciones de los derechos americanos y franceses, ha desaparecido. Las agencias de socialización funcionan cada vez más débilmente, a medida que se expande una tolerancia moral que elimina, más allá de la trasmisión autoritaria de las normas, la función misma de la socialización. A partir de esto, o bien la vida individual es disociada de la vida social, la primera siendo gobernada por el placer y la segunda por la eficacia, o bien es el individuo mismo el que se vuelve capaz de acción buscando ya no la integración social, sino el aumento de su control sobre su propia vida y sobre su entorno. Vivir su vida supone la capacidad de reunir, en su propia personalidad, imaginarios personales o colectivos con roles de producción y de intercambio.

Hablamos desde hace mucho tiempo de sociedad de masa; hay que aceptar que ésta ya no pueda ser reequilibrada por grupos primarios que servirían de intermediario entre el individuo y la sociedad, pues estos grupos producen por el contrario contraculturas que aumentan, frecuentemente hasta la ruptura, la distancia entre el individuo y la organización económica y administrativa; ésta debe, pues, ser reequilibrada por la capacidad de resistencia y de iniciativa, de libertad y de responsabilidad, de los sujetos personales.

5. Este análisis es diferente de aquél que opone la riqueza de un mundo vivido al triunfo aplastante de la razón instrumental y de las conductas estratégicas, pues entre más se insiste sobre la fuerza del universo cultural, volviendo así a la inspiración central de las sociologías funcionalistas, más importancia se da a los intercambios intersubjetivos que Habermas renombra comunicación y que suponen ya sea la pertenencia a las mismas referencias culturales y sociales o bien el simple reconocimiento de la presencia en el otro de una referencia a valores cognitivos, morales o estéticos, reconocimiento al cual responden por ejemplo los museos, que nos permiten entrar en contacto -más que en comunicación- con otras culturas. La comunicación intersubjetiva por el lenguaje supone antes que nada referencias culturales comunes, pero estas referencias ¿no están acaso amenazadas por la civilización puramente instrumental? La comunicación sufre de hecho la ruptura general que he descrito al principio. Ella es por una parte información, trasmisión de mensajes, y, por la otra, interacción, comprensión, relación entre los sujetos. No podemos apelar hoy a la comunicación sin evocar la extensión de las relaciones de poder a los espacios de la producción y de la difusión masiva de las informaciones, el espacio de los mass media. Y la producción del sujeto por sí mismo no tiene una dificultad mayor que superar que la combinación difícil de los mensajes de los mass media con el imaginario personal, creado o recibido.

No es la comunicación intersubjetiva la que puede reequilibrar un mundo demasiado instrumentalizado; sólo el sujeto personal puede reunir aquello que ha sido separado, luchando contra todos los poderes, tanto aquellos que dominan la acción instrumental como los que controlan las conductas identitarias. Este sujeto personal, que no tiene relación de parentesco con el Sujeto, principio de organización del mundo y de la conciencia, sujeto de la razón y de los filósofos, no sólo construye su libertad, sino que también libera tanto a la razón del poder económico o tecnocrático, como a la cultura del poder neocomunitario que constituye su ideología.

6. El sujeto se despoja de los poderes y crea su espacio de libertad, pero no puede hacerlo más que contribuyendo a lo que podríamos llamar la recomposición del mundo, es decir, la recombinación de lo instrumental y de lo identitario. La modernidad occidental ha procedido de manera inversa, por descomposición y haciendo tabula rasa de las creencias y de las tradiciones. Ella creó una élite de racionalizadores, capitalistas, juristas, hombres de Estado y conquistadores libres de toda atadura social, cultural o afectiva, enteramente consagrados a su Beruf, y a ella sometió todas las categorías que no se

identificaban con la razón, mujeres, niños, campesinos u obreros, pueblos colonizados. Y los ejércitos de la racionalización derrotaron al mundo encantado para recubrirlo de instrumentos y de técnicas. Hoy en día las conquistas de estos modernizadores tienen un costo más elevado que sus ventajas y provocan resistencias dentro del mundo privilegiado de los "jefes" blancos, machos, adultos e instruidos, así como en las categorías dominadas. Es necesario romper con la modernización conquistadora y misionaria y recomponer el mundo, recoserlo, disminuir al menos la distancia y la separación entre el porvenir y el pasado, la razón y el sentimiento, el hombre y la mujer, el Norte y el Sur, en sus imágenes tradicionales. Mientras más aumenta nuestra dominación de la naturaleza y de la vida humana, más profundamente cavamos en nuestra tierra y en nuestra cultura y también más al día ponemos los restos de nuestro pasado y de nuestra naturaleza, de nuestra infancia y de nuestros orígenes, de nuestras creencias y de nuestras pertenencias. Y ampliamos aún más nuestra imagen de la condición humana, que es a la vez orden y cambio, reproducción y producción. Al principio de nuestra modernización, llegábamos a oponer civilizados con salvajes, a veces para ventaja de estos últimos que no parecían pervertidos por la ambición, la desigualdad y el poder; hoy en día se trata, por lo contrario, de reintroducir culturas, sociedades, formas de personalidad muy diversas en una concepción cada vez más compleja del sujeto humano.

Un problema domina nuestros debates intelectuales y nuestra vida social, de forma tan clara ya como la "cuestión social", es decir, el problema obrero, dominó la vida social y política de Europa a fines del siglo XIX. Es el de las relaciones entre el universalismo y el multiculturalismo. No es más que una expresión de la disociación más general, que aquí analizo, del universo de la instrumentalidad en el que domina el universalismo y del universo de las identidades, por definición dominado por la especificidad de las culturas. Es por esto que de ninguna manera debemos optar entre el universalismo de los derechos y de las técnicas y el particularismo de las culturas. Por el contrario, debemos rechazar tanto el uno como el otro con la misma fuerza. Si aceptamos un multiculturalismo politically correct, nos vemos arrastrados hacia la segregación, el racismo y la guerra santa; si no creemos más que en el universalismo, pronto caemos en el colonialismo y en la defensa ideológica de los Estados dominantes; es necesario combinar los dos principios. Tomemos un ejemplo: frente al sida, hay que luchar contra todas las discriminaciones de que son víctimas los enfermos y también tener confianza en la investigación científica, pero la prevención, cuya importancia es capital, sólo es eficaz si se apoya sobre asociaciones y reacciones colectivas, formadas en los medios más afectados por la enfermedad, en particular los homosexuales, que en ciertas regiones han obtenido resultados importantes. Así pues, hay que evitar estigmatizar a los enfermos, pero al mismo tiempo no debemos aceptar que se diga que la enfermedad golpea a todo el mundo, pues es la capacidad de toma de conciencia y de iniciativa de los medios más amenazados la que controla la disminución de la velocidad o la detención de la difusión del virus.

Otro ejemplo, ya mencionado: el de los inmigrantes. Gente joven sin trabajo, que vive en los barrios periféricos, atraída por la violencia y por la economía mafiosa, objeto de rechazo, tiene necesidad de ser protegida contra la discriminación que ejerce frecuentemente contra ella la policía, pero que "no es acaso necesario que se apoye sobre una identidad particular?", y, si no pueden definirse como electrónicos, contadores o enfermeros, ¿no es necesario que puedan sentirse argelinos, jamaíquinos o turcos? El trabajo social ha consistido mucho tiempo en aplicar leyes universalistas o en desarrollar diversas formas de asistencia; cada vez más, en todos los países se esfuerza por combinar un universalismo defensivo con un llamado positivo a una identidad particular. Frente los problemas actuales de la inmigración, es cierto que los ingleses dan mayor importancia a los roles que a los relevos comunitarios de la integración y los franceses a la integración individual, pero los dos países, en su práctica, combinan de hecho cada vez

más el llamado a principios universalistas y la movilización de una pertenencia cultural particular.

7. Esta recomposición del mundo, esta construcción del sujeto personal, no a todos parece necesaria y posible. Los posmodernos son aquellos que aceptan la disociación de lo instrumental y de lo cultural. El pensamiento posmoderno marca la consumación provisional del largo movimiento de disociación del mundo "práctico", dominado por el comercio, el instrumentalismo y las conquistas militares, y del mundo simbólico, el de la cultura y en particular el de las ideas. Durante mucho tiempo, y casi hasta nuestros días, los intelectuales han sido modernos. Han defendido la razón contra la tradición, y han combatido las oligarquías y las monarquías apoyando a las fuerzas políticas que hablaban en nombre del progreso y del pueblo. Este racionalismo progresista está hoy muerto o debilitado, por haber llevado tan lejos una confianza ciega en las élites posrevolucionarias que derrocaban a los antiguos regímenes y pretendían abrir, gracias al desarrollo de las fuerzas productivas, el camino del progreso y de un porvenir radiante. Mientras que muchos intelectuales daban prueba de una complacencia extrema respecto a los movimientos o a los regímenes de hecho totalitarios, las opiniones públicas, decepcionadas de los regímenes revolucionarios, se enrolaban a partir de mediados de los años setenta en el mundo del consumo, de la competencia y de la eficiencia económica. Es esta divergencia la que hizo hablar del silencio de los intelectuales, tema que traducía bien un evento importante: el mundo de los flujos económicos y el de la experiencia privada, íntima, se habían disociado y, entre los dos, entre la economía y las culturas, el terreno de lo social y de lo político se había quedado desierto, desconocido y amenazador.

La principal víctima de esta disociación fue el pensamiento marxista, que se basaba, más que cualquier otro, sobre la correspondencia directa de la situación y de la acción, como lo indica la importancia central dada por él a la noción de clase, a la vez situación y acción, clase en sí y clase para sí. El marxismo-leninismo se derrumbó y, mientras que, por un lado, los modernizadores posmarxistas entraban en una lógica de acción puramente económica, los revolucionarios eran remplazados por los nacionalistas y los integristas. Ya no hubo lugar entre estas dos fuerzas para los intelectuales críticos y para la acción colectiva.

El posmodernismo nació de la descomposición del marxismo y de la radicalización de las críticas izquierdistas que destruyeron todo nexo entre la historia y la cultura. La descomposición del historicismo condujo, por un lado, a adoptar una visión puramente mercantil de la producción: la idea de mercado remplazó a la de sociedad industrial, mientras que, por el otro lado, el universo de la cultura, ya no siendo la superestructura de cualquier cosa que fuere y no pudiendo ya ser integrado a la infraestructura de las fuerzas productivas, era privado de toda significación histórica y podía entonces ya fuera combinar con toda libertad todas las herencias de las civilizaciones pasadas o lejanas, o bien, de manera más exigente, contribuir a esta recomposición del mundo que ya he mencionado.

La fuerza de la idea posmoderna está mucho más en aquello que critica que en lo que construye. Ella afirma justamente el fin de una correspondencia entre la historia y el sentido; quiebra el eje tradicional moderno como principio de explicación. Vuelve planos las formas y los temas, como lo hicieron a principios del siglo los autores del collage o Matisse en sus investigaciones. En este sentido, todos nosotros somos posmodernos. ¿Quién de nosotros cree aún en una evolución definida como progreso hacia un futuro en el cual la razón, la abundancia, la justicia y la felicidad estarían asociadas? Pero este reconocimiento de la crisis del modernismo encuentra pronto dos límites.

El primero es que la crisis y el rechazo del evolucionismo progresista no datan de fines del siglo XX, sino de fines del XIX. Así pues, seríamos posmodernos desde que Nietzsche y Freud mostraron la contradicción del deseo y de la ley, del individuo y de la sociedad, y no su correspondencia, como lo creían tanto los racionalistas de las Luces como los filósofos de la historia. Posmodernos, también, desde que a finales del siglo se expandió la idea de la crisis de Occidente y la conciencia de los conflictos entre la cultura nacional y el reinado del mercado internacional. Hasta podríamos llegar a decir que lo que llamamos posmoderno es lo moderno, tal como lo he definido por la ruptura entre el universo de la objetividad y el de la subjetividad, entre la economía y la cultura. El segundo límite de esta noción es que reconocer la ruptura que la define no impone aceptarla. Muchos, por el contrario, la han combatido, apoyándose en recordar un principio de unidad original. Es la vía que siguieron Nietzsche, los filósofos de la Escuela de Frankfurt y todos aquellos que, retomando la gran tradición alemana, buscaron en el arte el medio para reencontrar lo Uno desaparecido: otros, entre los cuales me encuentro yo, buscan un nuevo principio de unidad, aquel que he llamado el Sujeto y que sólo se revela a sí mismo después del agotamiento de las tentativas revolucionarias de unir la historia con la libertad.

Esta resistencia se explica. Una sociedad desgarrada de lado a lado entre la objetividad y la subjetividad, entre los medios y los fines, sería una sociedad loca y sobre todo estéril, pues el sentido debe encarnar en formas, instrumentos, técnicas, proyectos. A falta de interpretar una experiencia histórica, una cultura no puede sino reutilizar las obras y las formas del pasado como un arquitecto que sólo podría utilizar materiales de recuperación. La idea de que el único principio de orientación cultural deba ser la demanda del mercado es demasiado mediocre para justificar las ideas posmodernas; por el contrario, debe verse en ellas, como en el radicalismo situacionista de hace un cuarto de siglo, una crítica radical de las ilusiones historicistas, desde hace mucho tiempo vaciadas de sentido y en las que muchos intelectuales han fingido no ver que disimulaban la brutalidad y la estupidez de un poder totalitario. La idea de posmodernidad no nos libera de los problemas de la modernidad; nos apresura a buscar una nueva respuesta al enigma de la modernidad: cómo combinar el mundo exterior, el de la ciencia, y el mundo interior, el de la conciencia, que se han separado de manera irreversible pero que se degradan uno y otro cuando se separan.

8. Lo que se debilita, o más bien lo que se ha descompuesto ya a través de los dramas de nuestro siglo, es la noción de sociedad que las ciencias sociales han identificado desde el principio con la de modernidad. Nuestra experiencia colectiva se había vuelto moderna el día en que el Bien y el Mal ya no pudieron ser definidos con respecto de la palabra de Dios o de la tradición, sino con respecto de la utilidad social, el bien común, la paz pública o el progreso, para mencionar nombres que le dieran la Edad Media cristiana, después la filosofía política de los siglos XVI al XVIII y luego el evolucionismo de los siglos XIX y XX. La sociedad y sobre todo el Estado de derecho, y su forma más importante, el Estado nacional, habían sido la expresión política de la razón. Y la ciencia social nació y ocupó un lugar central, de Maquiavelo a Parsons, porque es en la organización social en donde la objetividad y la subjetividad se reencontraban y se correspondían. Nosotros hemos vivido, desde la decadencia del mundo sagrado, en una visión sociocéntrica del mundo. Esta desaparece hoy y su descomposición estaba inscrita en su historia desde los principios mismos de la modernidad. Fue el marxismo el que con mayor fuerza anunció su caída, y, después de éste, todas las visiones dramáticas de la sociedad que han dado a los conflictos y a los movimientos sociales una importancia central, pues los movimientos sociales pueden ser definidos por una referencia al sujeto a través de las relaciones sociales, y esto, desde los movimientos de ciudadanos que animaron las revoluciones inglesa y sobre todo americana y francesa hasta los movimientos de liberación, de las clases y de las naciones, nacidas en el siglo XIX y hasta los movimientos de defensa de una identidad cultural o de una minoría, entre los que el de las mujeres es el más

importante. La nueva modernidad está centrada en el sujeto, en su capacidad de unir en él el proyecto social y memoria cultural, como la antigua modernidad estaba centrada en la racionalización del orden social. Pero lo que desune más profundamente a la nueva modernidad de la antigua, separadas una de la otra por la larga crisis posmodernista, es que la antigua modernidad se definió a sí misma como moderna, lo que no hace la nueva. La modernidad clásica fue modernista; se legitimó por la idea de una evolución histórica necesaria de la que Tocqueville nos brinda una buena imagen cuando proclama que todas las sociedades modernas se dirigen hacia la igualdad, a veces como Inglaterra a través de la libertad, a veces como Francia a través del despotismo. Hoy, la espera del porvenir es remplazada por el deseo de vivir de otra manera y la necesidad histórica cede su lugar al debate democrático, mientras que la ética de la convicción se reintroduce sobre las ruinas de la ética de la responsabilidad. La política se había convertido en economía; se vuelve ética.

Las ciencias sociales tienen grandes dificultades para adaptarse a esta nueva situación que parece hacer desaparecer su objeto. Vivimos un período más favorable para la reflexión filosófica que para el espíritu de investigación sociológica. Éstas deberán tomar una distancia crítica con respecto de la tradición intelectual que fuera dominante por mucho tiempo, de Hobbes a Rousseau, de éste a Comte y después a Durkheim, y de éste a Parsons, y quizás inspirarse en los estudios históricos que han abandonado, hace ya una generación, el estudio de los sistemas históricos y de los modos de producción para lanzarse a una antropología cultural histórica hacia la cual los italianos han frecuentemente mostrado el camino, y que pueden ser leídas como elementos de una historia del sujeto hacia la cual fue arrastrado también Michel Foucault, casi contra su voluntad, en la última parte de su vida.

Las ciencias sociales viven el mismo problema que la sociedad que estudian. Pueden encerrarse en el estudio de la acción instrumental conducida por una *rational choice*; pueden, a la inversa, construir una sociología de la identidad fundada sobre un multiculturalismo políticamente correcto; pero también pueden, manteniéndose alejadas de estas dos representaciones -inaceptables más que nada porque se excluyen mutuamente y no pueden de esa manera aportarnos una visión coherente de la vida social-, convertirse cada vez más conscientemente en una sociología del sujeto, es decir, del trabajo, que los individuos y los grupos hacen para combinar las dos caras de la experiencia, la instrumentalidad y la identidad, que no pueden ni ser reunificadas ni ser totalmente disociadas. La sociología está muy lejos hoy del análisis optimista de las correspondencias tejidas entre el sistema y los actores. Algunos de entre nosotros estudian sistemas sin actores; otros, actores sin sistemas. Junto a unos y otros, es necesario que un número creciente de sociólogos se pregunten cómo puede el sentido fecundar los signos y, de esta manera, a condición de qué es posible la acción o si es necesario aceptar el vivir en un mundo sin sistemas y sin actores, a la deriva, como un barco ebrio en la desembocadura de la historia.

CITAS:

[*] (1993) 100 años de sociología: retrospectiva y prospectiva. Ponencia presentada en el Congreso del Instituto Internacional de Sociología, Sorbonne, París, junio. Traducción de María García Castro, Profesora-Investigadora del Departamento de Sociología, UAM-Azcapotzalco.