MODERNIDAD Y REPRESENTACIONES COLECTIVAS. UMBRALES DE PROBLEMATICIDAD EN LAS SOCIEDADES COMPLEJAS

Mónica Solange de Martino Bermúdez

RESÚMEN: El objetivo del presente artículo es el despliegue del concepto “representaciones colectivas” a la luz del debate sobre la modernidad. En este sentido, desmontar analíticamente el concepto nos remite a Durkheim en tanto pionero en ubicar a las “representaciones colectivas” como instrumentos que posibilitan el representar/decir social. Weber y Habermas nos permitirán abordar, posteriormente, el proceso de racionalización, cultural y societal, que estas representaciones colectivas sufrieron en Occidente con el advenimiento de la Modernidad y los umbrales de problematicidad que este proceso importa a la producción de significados culturales. Como obvia conclusión de este derrotero realizaremos una serie de reflexiones respecto a la plausibilidad de las “representaciones colectivas” en el marco de la estructura simbólica de las sociedades complejas.

PALABRAS CLAVES: Representaciones colectivas. Reproducción simbólica. Secularización. Racionalización. Institucionalización. Modernidad.

I) INTRODUCCIÓN

El presente artículo se introduce en el ámbito de las producciones culturales de sentido, es decir, en el “mundo instituido de

significado” (Castoriadis, 1983, 1989) que toda sociedad incorpora y en el proceso de institucionalización selectiva que la Modernidad implicó a este nivel.

Como estrategia conceptual rescataremos la tradición sociológica clásica al respecto, en una secuencia discursiva que ameritará el diálogo con aquellos autores que más adecuadamente han abordado la problemática.

Obviamente el abordaje no es descriptivamente ingenuo. Identifica, en las sociedades complejas, umbrales de problematicidad que hacen referencia a la relación entre la lógica interna de la producción de significados culturales, liberada y diversificada en la Modernidad, y la forma selectiva e instrumental en que se aprisionan esos universos simbólicos, múltiples y extensos, en referentes institucionales precisos. Es decir, nuestra aproximación posee, como guía hipotética, que el potencial simbólico liberado por la Modernidad es/ha sido selectiva y particularmente racionalizado como capital simbólico institucionalmente disponible. Uno de los enigmas que intentaremos decifrar es si dicho proceso es uno de los costos inherentes a la propia Modernidad o, tal vez, a determinadas concepciones sobre la relación sociedad-cultura.

II) DURKHEIM: CONCIENCIAS Y REPRESENTACIONES COLECTIVAS COMO TEORÍA DE LA INTEGRACIÓN SOCIAL

Permitiéndonos una lectura actualizada de las fuentes bibliográficas, podríamos señalar que el objeto de la reflexión durkheimiana es la producción simbólica de la sociedad, a partir del concepto de representaciones colectivas (Durkheim, 1965, 1982). Representaciones colectivas que conforman un “mundo instituido de significado” que permitirá, a la sociedad, organizar su sentido de la historia, su nosotros, su ethos específico.

No existe sociedad alguna que no defina simbólicamente su comprensión del mundo, sus ideas del bien y del mal, que no dé respuestas, racionales o simbólicas, a las eternas preguntas sobre el amor, la vida, la muerte. Tampoco existe sociedad que no produzca categorías cognitivas que permitan decir y representar al mundo, y actuar en función de ello (Castoriadis, 1989). Veamos como Durkheim aborda tan complejos temas.

La concepción de Durkheim de la sociedad se podría articular en torno a dos parejas conceptuales fácilmente identificables en su obra: *conciencia colectiva – representaciones colectivas* y *solidaridad orgánica – solidaridad mecánica*.

Respecto a la primera de ellas es importante destacar que el concepto “*conciencia colectiva*” hace referencia a aquella estructura simbólica de las sociedades simples en torno a un imaginario religioso radical o totalizador, mientras que el segundo a los múltiples universos simbólicos a que hace referencia la estructura simbólica, plural y descentrada, de las sociedades complejas.

En tanto capital simbólico, en el primer caso, la religión es portadora de significaciones sociales – interpretaciones y respuestas, respecto a la vida, la muerte, el amor, etc. – y categorías cognitivas para la clasificación y representación social – espacio, tiempo, verdad, etc. No obstante, ese primer discurso sobre lo social, ese universo simbólico totalizador, experimenta, con el advenimiento de la modernidad, múltiples transformaciones que, desde una perspectiva evolucionista, se encuentran relacionadas con la pareja conceptual restante. El pasaje de una a otra forma de solidaridad describe el proceso de complejidad social y conlleva, además, la idea de progreso en tanto racionalización de estructuras de conciencia, de carácter moral, que encuentran su rango paradigmático en el Derecho formal y abstracto. El imaginario religioso, que contenía y era contenido en las *conciencias colectivas*, deja paso, entonces, a una alteridad – *representaciones colectivas* – racionalizada y plural.

Conjugando ambos pares conceptuales, podríamos decir que, en las sociedades simples, con su principio de solidaridad mecánica basada en la existencia de una “*conciencia colectiva*”, donde lo sagrado se manifiesta y legítima, las posibilidades de conflicto entre lo cultural y las conciencias individuales se ven reducidas ya que las conciencias colectivas actúan por ósmosis, donde lo cultural penetra todos los intersticios de la vida social. La religión produce una totalización de sentidos, un ideal de la sociedad, como una relación “nosotros”, anónima, intersubjetiva, donde el individuo participa de ese ideal, de ese nosotros, reproduciendo lo colectivo, sin autonomía. Así lo demuestran las prácticas rituales, los ritos de pasaje, etc.

El proceso de racionalización/secularización y complejidad institucional, a partir de este nivel, da paso a sociedades basadas en específicos procesos de organización: división del trabajo y solidaridad orgánica, en las que la sociedad se desarrolla paralelamente a la personalidad individual, es decir, la identidad colectiva coexiste con procesos de identidad individual, socialización e individuación. En donde existe una creciente diferenciación y autonomización entre conciencia individual (Durkheim, 1982) y colectiva, a partir de contenidos que pueden ser racional y dialógicamente expresados/contrapuestos, que hacen que la primera deje de ser un mero microcosmos de la segunda.

En ambos casos, superando los niveles de complejidad social e independientemente a que la producción simbólica de lo social encuentre su magma de significaciones en un universo religioso o en otro secularizado, los sentidos compartidos sobre el mundo y la vida, asumen las siguientes características: 1) un carácter eminentemente normativo, basado en la coercibilidad de esos significados traducidos en normas sociales; 2) la forma de un ideal, moralmente deseable, donde el imaginario sobre la sociedad asume la forma de un útero materno, es decir, acogedor, plácido y en su dimensión real omnipresente; 3) su exterioridad, es decir su plausibilidad más allá de las manifestaciones

individuales; 4) su intersubjetividad, en tanto memoria colectiva o capital simbólico históricamente estructurado.

En síntesis, Durkheim aborda el pasaje de sociedades simples a complejas, de solidaridades mecánicas a orgánicas, en otras palabras, la Modernidad, como progresiva racionalización/secularización de las representaciones colectivas. Con el proceso de autonomización y descentramiento de esferas culturales de valor – derecho, moral, ciencia, etc. –, la base religiosa que sustentaba los universos simbólicos pierde validez. Las religiones, como primera formación discursiva sobre lo social dejan paso a esferas de valor autonomizadas, desvinculados de la tutela de lo religioso (Bell, 1980). La sociedad encuentra su reproducción simbólica en la moral, sustituto secularizado de la religión.

La concepción del autor merece reparos si : 1) consideramos a las representaciones colectivas no como mera reproducción de significaciones sociales a nivel individual ni meras objetivaciones institucionales, sino como paradigmas no fácticos, compartidos, que hacen a la reproducción simbólica de la sociedad; 2) abordamos, simultáneamente, lo simbólico ya no como simples esquemas coexistentes y yuxtapuestos a la realidad – universo simbólico, religioso, científico, etc. –, sino como significados instituidos en un que hacer social e histórico, en un proceso de alteración de la sociedad.

Considerado y abordado lo simbólico de la manera anteriormente expuesta, señalamos, en primer lugar, que Durkheim concibe los sistema simbólicos como instrumentos comunicativos que viabilizan el consenso (Bordieu, 1992).

Consenso social generado, en los albores históricos, en torno a un imaginario religioso – totem –, de caracter metasocial, al que se subordina un nosotros dialógicamente débil. En segundo lugar, el consenso en torno a una organización social basada en la división del

trabajo, se transformaría en una forma de superación de los conflictos generados en una moral procesada a través de una solidaridad orgánica, de carácter prácticamente autónomo.

En otras palabras, lo que queremos señalar enfáticamente es que la construcción teórica del autor, respecto a este tema, conlleva una concepción de la cultura y de los sistemas simbólicos como “*estructura estructurada*” en lugar de “*estructura estructurante*”, negando la dimensión de poder que todo dispositivo simbólico posee (Bourdieu, 1992). Es decir, el intento de Durkheim por abordar los sistemas de significados equivoca el camino y el objeto al remitir el universo simbólico a aquel científicamente privilegiado: el universo de lo social, como lo vivido, como lo de más fácil acceso conciente, como sinónimo absoluto de lo real. En otras palabras, los sistemas de símbolos como sistemas lógicos de clasificación de y sobre lo real, que permiten jerarquizar las cosas del mundo sensible y las prácticas sociales, asumirían la forma de un sistema lógico de clasificación que deriva su naturaleza como “*estructura estructurada*” en desmedro de su carácter fundante de nuevos órdenes.

Tomando en consideración estas observaciones la lectura del autor adquiere un nuevo matiz: no deja de ser una teoría sociológica de la integración social a partir de los elementos no racionales que toda representación colectiva implica. Como Miceli indica en su enriquecedora Introducción a “La economía del intercambio simbólico” de Bourdieu (1992):

“La cultura se restringe, entonces, a su función de integración lógica y moral reproduciendo, con materiales significante propios, la clasificación social que distribuye a los hombres por la jerarquía. La sociedad-sujeto constituye, por tanto, el fondo común que articula el sistema social y el sistema lógico. Tanto por la función que le atribuye como por la teoría del consenso en ella implicada, Durkheim elimina la problemática de la dominación” (Miceli, en Bourdieu, 1992, p. XVI).

III) WEBER Y HABERMAS: SECULARIZACIÓN Y RACIONALIZACIÓN DE LAS REPRESENTACIONES COLECTIVAS

Del análisis de Durkheim subrayamos: la racionalización sufrida por las representaciones colectivas y la diferenciación de esferas de valor como procesos inherentes al advenimiento de la Modernidad. Es decir, las representaciones colectivas racionalizadas se cristalizan en discursos estables, legitimados, autónomos de la tutela de lo religiosos. Para comprender dichos procesos nos vamos a servir del análisis weberiano (1972) del proceso de racionalización que Habermas (1988) complementa brillantemente.

En una primera aproximación señalamos que la “racionalización cultural” incorpora y sintetiza dos procesos diferenciados (Weber, 1972d; Habermas, 1988a). A saber: 1) la racionalización del universo religioso, entendida como secularización de las imágenes anteriormente articuladas en torno a un imaginario religioso totalizador, que permitió la emergencia de esferas culturales de valor, independizadas ya de ese imaginario sagrado; 2) la racionalización socio-institucional, como cristalización de esas esferas culturales de valor en una serie de instituciones sociales, que se transforman en productoras de significados y símbolos culturales en sí mismas.

Weber, preocupado por ese proceso de “racionalización cultural”, intenta mostrar, pues, que la religión, mundo-visión totalizante, se descentra, dando paso a diferentes universos simbólicos, luego socio-institucionalizados. Paralelamente los sistema simbólicos sufren un proceso de complejidad extrema: de aquellas “conciencias colectivas” homogéneas a “representaciones colectivas”, o “estructuras de conciencia” que reconocen la legitimidad y lógicas propias de las diferentes esferas de valor (Weber, 1967; Habermas, 1988).

Pero Weber intenta, también, señalar que la posibilidad de cosmovisiones descentradas y secularizadas, con múltiples criterios de

validez y legitimación respecto a la anterior totalidad de sentido otorgada por la religión, que permiten diferenciar y desarrollar autonomamente problemas cognitivos, expresivos y normativos, se enfrenta, en el mismo movimiento que la genera, con límites para su potenciación. La racionalidad formal, inherente al proceso de racionalización socio-institucional, se torna dispositivo de reducción simbólica de aquellas esferas provistas de lógicas propias y desacralizadas.

La Introducción a la Ética Protestante es ejemplarizante al respecto. Podríamos preguntarnos, tal vez, desde nuestro abordaje conceptual, por qué la "observación y el conocimiento", plurales y diversas "polifonías", la "ojiva" de la Antigua Asia, modifican su ser/hacer, forma y función social y cultural, al ser racionalizadas en y por Occidente (Weber, 1967).

Las diferentes esferas culturales a las que el autor se refiere se transforman en objeto de reducción significativa. Son incorporadas al mundo objetivo/subjetivo selectivamente, es decir, de determinada forma, precisa y específica, que organiza su cualidad anterior. Posteriormente son también institucionalizadas: ciencia/universidad, orquesta/industria cultural, arquitectura/tecnología, respectivamente. En otras palabras, la relación entre ambos procesos de racionalización asignan un nivel de problematicidad importante a aquel que los sintetiza. En tanto racionalización cultural, la riqueza de esa pluralidad de cosmovisiones, fruto de la racionalización del universo religiosos, tendría como contrapartida, en la racionalización socio-institucional, la limitación del potencial simbólico liberado de la tutela de lo religioso.

Esto nos hace pensar en una racionalidad formal, desplegada en los diferentes ámbitos de lo social, en su sentido más amplio (Adorno & Horkheimer, 1971; Horkheimer, 1976; Habermas, 1988). Racionalidad entendida como una marcada tendencia hacia una mayor instrumentación, burocratización y predominio de una razón que prioriza la lógica medios-fines.

Todo ello transforma en problemática la relación entre la lógica interna de la producción de significados del mundo y la forma selectiva, institucionalizada, normativizadora, como se incorporan esos significados al hacer y decir el mundo. Un mundo desencantado, vía secularización de sus imágenes, un individuo trascendente cuyas acciones sustentan validez y legitimidad a las esferas culturales de valor, pero, paralelamente, tendencias históricamente establecidas hacia una mayor formalización de la razón, con referentes socio-institucionales burocratizados. En tal contexto, el ideal del individuo autónomo y, como ya dijimos, trascendente, propio del Iluminismo, se torna prácticamente una utopía. Aquellos sistemas simbólicos que condujeron a una vida significativa se desintegran en plurales elecciones de valor, ahora privatizadas, en oposición a aquellas conciencias colectivas articuladas en torno a un imaginario religioso.¹

En síntesis podríamos decir que Weber y Habermas analizan la transición a la modernidad como un proceso de racionalización de las imágenes del mundo, de los universos simbólicos y de las estructuras de conciencia o representaciones colectivas. Sin embargo, indican, a través de los referentes institucionales de la progresiva racionalización socio-institucional (economía capitalista, burocracia, ciencia profesionalizada, Estado Moderno, etc.) que esta racionalización cultural no es portadora de utopía alguna² pues conduce a un aprisionamiento creciente del

¹ Este párrafo sintetiza las problemáticas tesis de la pérdida de significado del mundo y de libertad de los hombres. (Weber, 1972; Habermas, 1987). También la Escuela de Frankfurt asume, aportando matices, estas tesis. Piénsese al respecto en: "un mundo administrado, la emancipación/alienación de Odiseo, como imagen arquetípica del hombre moderno, en el contraste/identificación del pensamiento ilustrado y el mito y en los párrafos de antología destinados a la "chronique scandaleuse de Justine y de Juliette". (Horkheimer, Adorno: *Dialéctica del Iluminismo*, 1971).

² Podríamos señalar, a modo de hipótesis, que los lugares alternativos, utópicos, desde donde se piensa el mundo y su transformación, son también racionalizados y

hombre en sistemas deshumanizados. Y, desde el punto de vista estrictamente simbólico, significa un estrechamiento, una reducción estratégica de las potencialidades simbólicas.

Para analizar la relación entre lo simbólico y lo institucional, entre racionalización cultural y socio-institucional, Castoriadis retoma el ejemplo de la revolución rusa. La revolución creaba un nuevo mundo de significaciones, un lenguaje nuevo, y muy otras instituciones.

“Pero: hasta que punto todo eso era nuevo? El nombre era nuevo, y había una tendencia al menos, un nuevo contenido social a expresar: los Soviets estaban ahí ..(...)...Pero, en el nivel intermedio que iba a revelarse decisivo, el de la institución en su naturaleza simbólica, en segundo grado, la encarnación del poder en un colegio cerrado, inamovible, cumbre de un aparato administrativo distinto del de los administrados – a este nivel...(...)...el poder se apoderaba de la fórmula ya creada por los reyes de Europa occidental desde el final de la Edad Media.” (Castoriadis, 1983, p.209-210).

Del mismo modo, podríamos pensar en el ciclo conformado por las tres primeras Internacionales, en donde es notorio el surgimiento de una selectividad racional que mengua la riqueza de los universos simbólicos alternativos, el espacio social de las utopías, trastocando lo instituyente en meramente instituido. Durante las mismas, significados, imaginarios y representaciones estrechamente vinculadas a grupos y procesos civilizatoria y conflictivamente vividos en un período de alteración (y alteridad?) social, fueron transformándose en significados, imaginarios y representaciones institucionalmente disponibles, racionalizadas y proyectivamente administradas. Es decir, la vivacidad de lo simbólico es radicalmente ubicada (partido, ideología), formalizada

administrados. Al decir de Adorno y Horkheimer, el “mundo administrado” encuentra su contrapartida en utopías también administradas y dosificadas, en función de una perspectiva manipuladora del cambio social.

(manuales, banderas, rituales de iniciación, etc.) y administrada (proceso revolucionario establecido organizativa y secuencialmente). Todo ello en un proceso de continua reducción simbólica que tiene su último eslabón en la repercusión editorial de los “manuales” que traducían las utopías a un lenguaje científico vulgar.

A través de una lectura crítica de la teoría weberiana sobre las religiones, lectura obligatoria para abordar esta problemática, Bourdieu nos introduce en ese proceso de racionalización y selectividad de los universos simbólicos religiosos.

El magma de significaciones totalizador que la religión implicaba en las sociedades simples, es transformado en un universo banalizado y administrado por las jerarquías religiosas burocratizadas. Los profetas y las profecías, los bienes y los rituales de salvación, el totem durkheimiano, deja paso, en la modernidad, a una burocracia de los bienes de salvación, a una economía del carisma, a descarnadas formas de represión de los remanentes de las anteriores fuerzas sobrenaturales. Tendencias que homogeneizan y disciplinan el íntimo contacto de los hombres con su/sus dioses son articuladas en función de una economía simbólica que regula la espontaneidad del encuentro carismático. Piénsese, al respecto, en los diversos instrumentos racionalizadores que, a modo de mediaciones simbólico-operativas, ordenan y limitan los rituales religiosos: misales, manuales de confesión y los criterios mercantiles utilizados para la punición de los pecados en términos de cuotas de oración diferenciadas de acuerdo al monto de culpabilidad o transgresión.

He aquí indicadores claros que nos hacen reflexionar sobre los imperativos externos – profanos – que determinan esa metamorfosis de la religión: mayor especialización, mayor racionalidad – adecuación medios-fines-eficiencia –, competencia en el mercado de símbolos ante la pérdida de su identidad como mundo visión-totalizante.

En definitiva, Weber y Habermas centran su atención en las condiciones económicas y políticas que rigen la producción simbólica ahora institucionalizada. Una riqueza de significaciones propias de la modernidad, que encuentra mecanismos de reducción en los diferentes dispositivos institucionales y en una racionalidad formal o subjetiva que ubica selectivamente los universos simbólicos en contextos estratégicos de manipulación y regulación ampliada.

Si bien la Modernidad implicó la liberación de potenciales simbólicos en oposición a un lenguaje religioso que aportaba una totalización de sentidos, esta complejidad de significaciones, esos múltiples magmas son reducidos, monetarizados, reificados en múltiples dispositivos institucionales y recodificados, a modo de capital simbólico, en función de las necesidades económicas y de planificación ideológica.

La Modernidad se transforma, pues, en un período de tendencias contradictorias. Intrínsecamente multiplica, hasta límites inimaginables, las formas de decir/hacer sociales, pero, paralelamente administra ese capital simbólico de acuerdo a criterios altamente formalizados. Procesos que gobiernan aún los intentos alguna vez utópicos.

IV) SOBRE LOS UMBRALES DE PROBLEMATICIDAD

Reconocemos la complejidad del tema, especialmente si tenemos en cuenta la abismal diferencia entre la imputación de significados al mundo y las relaciones de sentido, epistémica y metodológicamente hablando, a partir de las cuales los fundadores de la sociología realizan su construcción teórica (Castoriadis, 1989, p.324-325).

Como se desprende de los items anteriores, el proceso de racionalización cultural significó la superación, vía secularización, del imaginario religioso que otorgaba homogeneidad a los significados del mundo.

Si la secularización, en tanto reproducción simbólica-profana fue el signo característico de la modernidad, hoy, en nuestro tiempo, se ha transformado en una secularización y selectividad radical. La religión no es mas que una de las tantas creadoras de cosmovisiones en el campo de las posibles alternativas simbólico-culturales. La religión, pues, no puede ser mas un imperativo absoluto, sino que se involucra en esta disputa entre “dioses y demonios desencantados” (Weber, 1972a, p.182-183).

Pero la religión, como ya vimos, no es un ejemplo aislado en tanto nuevos requerimientos ajenos a la esencia de cada esfera cultural de valor. A partir de su ejemplo intentaremos avanzar en la complejidad de los umbrales de problematicidad que adquiere la institución imaginaria de las sociedades complejas

En todo momento histórico debe existir una conexión entre las múltiples instituciones existentes y las identidades disponibles. Si la modernización pluralizó cosmovisiones e instituciones, actualmente esa intrincada red se ha complicado, poniendo en crisis muchas de las anteriores identidades simbólicas (Habermas, 1988a). La estructura imaginaria de la modernidad, en algunos aspectos, se desmorona, lo que nos habla de certezas simbólicas cuya validez y plausibilidad está en crisis. Esto nos permite suponer, en una primera aproximación, que “las imágenes del mundo disponibles” hijas del proceso de racionalización cultural y socio-institucional de la modernidad, no dan cuenta del plus de contenidos simbólicos que actualmente se procesa (Habermas, 1988a).

Pero el problema radica en niveles más profundos de lo social, entendido en su forma más amplia. Pensamos que la propia racionalización y selectividad con que se manipulan los contenidos simbólicos refleja las características que asume el proceso de institución imaginaria de la sociedad.

En otras palabras, el divorcio, hoy subrayado, entre capital simbólico heredado de la modernidad y los procesos de lo real, nos habla de las dificultades que poseen las sociedades en percibirse y reconocerse

como auto-institución, como alter-ego de fluctuaciones imaginarias, como proceso continuo de alteridad, de creación continuada de los individuos, de las cosas y de la naturaleza (Castoriadis, 1989).

Tal vez el continuum de racionalización y selectividad analizados sea, tan sólo, la expresión paradigmática de ese desencuentro entre lo real y lo simbólico, del grado superlativo alcanzado y otorgado a lo real, en su sentido, ahora sí, más empobrecedor. Desencuentro históricamente heredado y que ha pautado el sacrificio de los contenidos simbólicos, de las certezas utópicas, de los caminos sinuosos del pensar e imaginar (Castoriadis, 1989).

La historia como institución permanente, como capacidad creadora, como imaginación en constante movimiento encuentra hoy límites más pronunciados aún para su potenciación. Nos referimos y remitimos a aquellos actores sociales que se perfilan hoy como portadores de nuevos universos simbólicos. Actores sociales que deben abordarse en el marco de esa constante e irreconciliable separación (Habermas, 1988a, p.259 y ss.).

La configuración de los portadores de las construcciones imaginarias correspondientes al hoy, así como la estructura social en la que comienza a cristalizarse, es de vital importancia y no debe negligenciarse en el análisis. Estamos haciendo referencia a la forma selectiva en la que ese nuevo potencial se procesa y se institucionaliza como un nuevo acervo de representaciones.

En claro diálogo con la tradición durkheimiana, Luhmann, en *Ómplexital und Demokratie* (En: Habermas, 1980, p.165) subraya que las sociedades complejas ya no se cohesionan ni se integran a través de una conciencia colectiva común, y, nos atrevemos agregar, a través de representaciones colectivas. Es decir, su integración ya no se alcanza intersubjetivamente. Por el contrario la reproducción de las sociedades complejas depende del sistema político-administrativo, portador de una autonomía privilegiada.

Si bien podemos acordar con Luhmann en que en las sociedades complejas se produce un crecimiento de la diferenciación funcional de esferas sociales y que es una utopía buscar un reemplazante de las doctrinas religiosas para alcanzar una conciencia colectiva integrada, creemos necesario señalar que la producción de significados del mundo no es mero dispositivo funcional ni tampoco una teoría de la integración ahora de carácter político-burocrático.

Pero la cita de Luhmann es traída a colación para reflexionar, más allá de divergencias, respecto al papel que, hoy por hoy, adquiere la esfera de la político en tanto reproducción de significados.

Los mecanismos de acumulación ya no implican solamente la explotación de la fuerza de trabajo, sino también la coordinación de complejos sistemas de organización a escala mundial y un estricto control no solo de la información sino paralelamente, pensamos, de aquellas instituciones y procesos productores de significados. Lo político, entonces, lo entendemos como dispositivo que coordina estratégicamente las decisiones, la planificación económica y administrativa y que encuentra en los medios de comunicación un excelente aliado.

Hipotéticamente, en un “mundo administrado”, al decir de Adorno y Horkheimer y en el que las metáforas weberianas mantienen su vigencia, intentamos identificar la presencia de actores privilegiados en tanto portadores y difusores de nuevas significaciones y visiones del mundo.

Ese trasvase de estándares tecnocráticos de racionalización y coordinación al campo de la interacción simbólica, requiere de expertos en saberes altamente especializados. Así como Weber resaltó el papel de las camadas intelectuales en el proceso de racionalización de las religiones de redención (Weber, 1972b, 1972d), en una versión profana de la fuente bibliográfica podríamos decir que el potencial cognitivo de los expertos encuentran un papel y lugar altamente significativos. No solo por sus saberes sino también por su rol de articuladores entre las

nuevas significaciones que portan y las posibilidades de transformarlas en orientadoras de conductas (Habermas, 1988a, p.233 y ss.).

Las posibilidades, infinitamente multiplicadas de crear opinión, prejuicios, temores, en definitiva, sentidos e imágenes del mundo, a través de medios tecnológicos, otorgan un carácter computarizado a la producción de significados e interacción simbólica.

Podemos pensar, así, en un reforzamiento de las formas normativizadoras, en una multiplicación de los dispositivos de selectividad. A saber: operatividad de los saberes especializados, desarrollo tecnológico, aplicados rigurosamente en la reproducción de significados, o diversificación de los dispositivos “saber-poder” (Foucault, 1986).

A lo que se suma la transformación de las “imágenes del mundo disponibles” en insumos, o flujos de información para alimentar el “computador mundial” de la reproducción de cosmovisiones o significados culturales.

Hoy, más que nunca, cobran renovada actualidad las palabras de Weber:

“Nadie sabe aún a quien caberá en el futuro vivir en esa prisión, o si, en el fin de ese tremendo desarrollo, no surgirán profetas enteramente nuevos”...(…)“la eventualidad de una petrificación mecanizada caracterizada por esta convulsiva especie de autojustificación. En ese caso, los ‘últimos hombres’ de ese desarrollo cultural podrían ser designados como ‘especialistas sin espíritu’, sensualistas sin corazón, nulidades que imaginan haber conseguido un nivel de civilización nunca antes alcanzado” (Weber, 1967, p.131).

Y nos hacen reflexionar sobre la razón formal, ampliada superlativamente en estos dispositivos de selectividad que sustituyen y ocupan espacios antes pertenecientes al intercambio simbólico intersubjetivamente compartido. Sin dejar de reconocer los aspectos positivos aportados por las amplias facilidades de comunicación a nivel

planetario, tan sólo señalamos la convergencia del dispositivo poder con el dinámico avance tecnológico, en terminos de una selectividad en la conformación de significados sobre el mundo.

V) A MODO DE SINTESIS

El “mundo instituido de significado” es, a lo largo de toda la evolución histórica, una constelación de múltiples y contradictorias interpretaciones: prohibiciones culturales, formulaciones normativas, fórmulas, axiomas científicos. Y ese acervo de significaciones sociales, fruto de una experiencia civilizatoriamente vivida, se encuentra encarnado, situado, en circunstancias socialmente construídas (Castoriadis, 1975; Berger & Luckman, 1979).

En tanto circunstancias socialmente construídas podríamos señalar que la reproducción de cosmovisiones y sentidos del mundo se encuentran en una procesualidad, en tanto desterritorialización de significaciones de sentido disponibles y surgimiento de otras entidades simbólicas que articulan la comprensión del mundo a escala mundial.

En tanto umbrales de problematicidad, podríamos señalar, en una primera aproximación, la des-simbolización sufrida por las representaciones colectivas, ya no en la forma entendida por Durkheim, sino como “significados del mundo” socialmente disponible. Des-simbolización relacionada con la manipulación administrativa de la que son objeto y sobre la cual ya nos hemos extendido.

En segundo lugar, la relación entre ese mundo de significados construídos a escala mundial, de forma impersonal y a partir del dispositivo del poder, con aquellas representaciones culturales, válidas socialmente y aún plausibles que, además de ser políticamente administradas, también permanecen en el ámbito de la interacción cultural intersubjetiva.

El desafío consiste en encontrar la específica mediación entre ambos niveles de producción de significados culturales y ecuacionar la relación “ideas-intereses” que se oculta en esas formas diferenciadas de reproducción simbólica. (Weber, 1972b; Habermas, 1988). Sin esa específica mediación los problemas de integración serán complejos, en tanto posibilidades de emergencia de mecanismos de exclusión – universos simbólicos no integrados.

Lo dicho a nivel de un análisis sociológico tradicional en el abordaje del tema. Ahora bien, retomando líneas de análisis anteriores, encontrar esa específica mediación, recodificar simbólicamente las representaciones colectivas supone la superación del divorcio entre lo real y lo imaginario, propio de la Modernidad, en ambos niveles de la producción simbólica.

Exige el esfuerzo de encontrar, superando la lógica identitaria heredada, al imaginario social actuando en la sociedad ya instituida y no viceversa y, en la construcción histórica, el magma de significaciones imaginarias. Magma de significaciones en su carácter de símbolos y ya no de meros signos-señales, abstractos y formalizados. Percibir y resguardar esos magmas, no solo como aquellos universos simbólicos fácilmente identificables – etnias, naciones, tabúes, etc. – sino como las matrices a partir de las cuales los individuos son formados simplemente como sociales. En otras palabras, reconocer esos magmas de significaciones como origen de la auto-institución sociedad, dejando de depositar en orígenes metasociales – religión, fuerzas productivas reificadas – lo que ha surgido exclusivamente del hacer de los hombres, pues son ellos quienes, con sus miedos y certezas, con sus significados del mundo y del por qué vivir, amar o morir, soportando sobre sus hombros la riqueza simbólica de la justicia e igualdad, de los privilegios y de la no felicidad, de sus banderas e himnos, deslumbrados y atónitos frente a los resultados de la ciencia, acompañados en su ruta por el poder y el

desamor, son ellos quienes, con todo ello, han construido lo disfrutable y lo miserable, lo digno de ser vivido y honrado... o simplemente olvidado.

ABSTRACT: The objective of this article is to provide an analytic explanation of the concept "social representations" in light of the debate of modernity. This lead us to Durkheim, pioneer in considering social representations as instruments which allow social representation/saying. Weber and Habermas allow to explore the process of cultural and social racionalization these social representations have undergone in the Western world with the advent of modernity as well as the predecessors of identification of pertinent issues this process brings to the production of cultural meanings. This trajectory has an obvious conclusion in that they reflect on the validity of "social representations" in the symbolic structure of complex societies.

KEYWORDS: Social representations. Symbolic reproduction. Secularization. Racionalization. Institucionalization. Modernity.

VI) REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- ADORNO, T., Horkheimer, M. *Dialéctica del Iluminismo*. Buenos Aires. Editorial Sur. 1971.
- BELL, D. The Return of the secret? In: *The Winding Pasage-Essays and Sociological Journey* 1960-1980. New York. Basic Book. Inc. Publishers. 1980.
- BERGER, P., Luckmann, T. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires. Editorial Amorrortu. 1979.
- BOURDIEU, P. *A economia da troca simbólica*. São Paulo. Editora Perspectiva. 1992.
- CASTORIADIS, C. *La institución imaginaria de la sociedad*. Volúmen 1. *Marxismo y Teoría Revolucionaria*. Barcelona. Tusquets Editores. 1983.
- _____. *La institución imaginaria de la sociedad*. Volúmen 2. *El imaginario social y la institución*. Barcelona. Tusquets Editores. 1989.

- DURKHEIM, E. *La división social del Trabajo*. Montevideo. Fondo de Cultura Universitaria. 1982.
- _____. *Sociología y Filosofía*. Buenos Aires. Editorial Amorrortu. 1965.
- FOUCAULT, M. *Microfísica del Poder*. Rio de Janeiro. Ediciones Graal. 1986.
- HABERMAS, J. *La crisis de legitimación en el capitalismo tardío*. Rio de Janeiro. Tiempo Brasileiro. 1980.
- _____. *Teoría de la Acción Comunicativa*. Vol. 1. Madrid. Taurus. 1988.
- _____. *Teoría de la Acción Comunicativa*. Vol. 2. Madrid. Taurus. 1988.
- HORKHEIMER, M. *Eclipse de la razón*. Rio de Janeiro. Editorial Labor del Brasil. 1976.
- WEBER, M. *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. San Pablo. Librería pionera Editora. 1967.
- _____. a) La ciencia como vocación. In: *Ensayos de sociología contemporánea*. Barcelona. Ediciones Martínez Roca S. A. 1972.
- _____. b) Psicología social de las grandes religiones. In: *Ensayos de sociología contemporánea*. Barcelona. Ediciones Martínez Roca S.A. 1972.
- _____. c) Las sectas protestantes y el espíritu del capitalismo. In: *Ensayos de sociología contemporánea*. Barcelona. Ediciones Martínez Roca S.A. 1972.
- _____. d) Negaciones religiosas del mundo y sus orientaciones. In: *Ensayos de sociología contemporánea*. Barcelona. Ediciones Martínez Roca S.A. 1972.