

Contingencia científica, potencialidad política: debates contemporáneos sobre el concepto de cultura.¹

Scientific contingency, political potential: contemporary debates
about the concept of culture.

MG. (C) JOSÉ IGNACIO ALARCÓN MOLINA.² Universidad de Chile, Santiago, Chile. j.alarcon@ug.uchile.cl

Recibido el 31 de julio de 2015

Aceptado el 10 de diciembre de 2015

¹ Este artículo en parte es gracias a las discusiones al interior del MaSS, específicamente la cátedra “Teoría de la cultura”. Desde ya agradezco las discusiones con los docentes Dimas Santibáñez, Hugo Cadenas, Francisco Osorio, Cecilia Dockendorff y a mis compañeros de aula. Todas las inconsistencias y errores son de mi autoría.

² Becario Magister nacional CONICYT-CHILE (2015-2017).

RESUMEN

El presente artículo tiene como finalidad adentrarse en los debates contemporáneos sobre el concepto de cultura, sosteniendo la hipótesis que hoy en día el concepto de cultura ha perdido consenso analítico por el amplio debate que se ha dado al interior de las ciencias sociales, propio de su pluralismo paradigmático, y la “promesa de inclusión social” que instituye el concepto al observar y describir lo social. Este fenómeno es revelado por la teoría de sistemas constructivistas desde donde se opta por desglosar el concepto de cultura, estableciendo múltiples categorías como las “autodescripciones” cumpliendo su rol histórico. La virtud del concepto autodescripción deviene de su capacidad de crear una “unidad social” obviando la mirada del observador, integrando observaciones sobre lo social según su plausibilidad de leer y pensar los estados evolutivos y diferenciadores de la sociedad. No obstante, dentro del post-marxismo y el feminismo contemporáneo se puede edificar un concepto de cultura que apuesta por el reconocimiento y posterior configuración de luchas contra-hegemónicas de los grupos sociales que son afectados en la sociedad capitalista actual, reconociendo la crítica sistémica, pero entregando al concepto nuevos horizontes analíticos, encontrando ahí consensos que permitan avanzar hacia una nueva noción de cultura.

Palabras clave: Cultura, autodescripción, inclusión social, reconocimiento.

ABSTRACT

This article aims to delve into contemporary debates about the concept of culture, supporting the hypothesis that the concept of culture has today lost analytical consensus by the extensive debate that has been given to social sciences inside, typical of its paradigmatic pluralism, and the "promise of social inclusion" which establishes the concept to observe and describe the social. This phenomenon is revealed by the theory of constructive systems who opts to break down the concept of culture, establishing multiple categories such as the "self-descriptions" fulfilling its historic role. The virtue of the self-description concept comes from its ability to create a "social unity" ignoring the gaze of the observer, integrating observations on the social according to its plausibility read and think about the evolutionary and differentiating the company statements. However, within the post-marxism and contemporary feminism may build a concept of culture that advocates the recognition and subsequent configuration of against hegemonic struggles of social groups that are affected in the capitalist present society, recognizing the systemic criticism, but delivering the concept new analytical horizons, finding there consensus allowing progress towards a new notion of culture.

Key Words: Culture, self-description, social inclusion, recognition.

1. Introducción

Sin duda el concepto de cultura ha estado presente en el comienzo, desarrollo y actualidad de las discusiones al interior de las ciencias sociales. Producto de aquello, tantas son las definiciones asociadas al concepto de cultura, ya sea por la multiplicidad de corrientes teóricas y alcances empíricos, que ha perdido precisión analítica por la falta de un consenso al interior de las comunidades científicas.

Este es un fenómeno observado por la teoría constructivista de sistemas sociales que opta por desglosar este concepto, para la descripción de la sociedad moderna, por su falta de precisión conceptual y su promesa de “ideal inclusivo” en un contexto de orden social. En su lugar genera otras categorías que cumplen la función histórica de la cultura. Una de ellas son las autodescripciones, entendidas como construcciones imaginarias de la sociedad que intentan develar una “unidad societal” olvidando el punto ciego del observador, las mismas son contingentes, no apelan al principio de consenso social y dependen de la plausibilidad según los procesos de evolución y diferenciación social.

En ello, y considerando la crítica anteriormente señalada, nacen una serie de corrientes teóricas, principalmente del post-marxismo y el feminismo, que posicionan el concepto de cultura como instancia contingente y motora en el reconocimiento, para la posterior construcción de “hegemonía” cultural. Estas teorías comparten el diagnóstico de la sociedad compleja, contingente y diferenciada en esferas autónomas, no obstante y bajo estas premisas, consideran el concepto de cultura como una “promesa de inclusión” por construir, no determinada por premisas materialistas y encausadas en la lucha por el reconocimiento, rescate y construcción de contra hegemonías culturales.

Para dar cuenta de esta tesis, el artículo apuesta en primer lugar, por un recorrido histórico analítico del concepto de cultura (2). Luego presenta la perspectiva sistémica delineando las críticas y posibles líneas de salida a lo que entiende como una falta de “consenso analítico al interior del concepto de cultura” (3). Después se plantea la contribución de las teorías post-marxistas y feministas al concepto de cultura como apuesta de reconocimiento y contra-cultura (4). Por último, se articula la idea de consenso comunicativo al interior de las posturas teóricas anteriormente señaladas, entregando nuevas potencialidades analíticas y metodológicas al concepto de la cultura, adjudicando una relevancia y consenso analítico entre autodescripción sistémica y cultura política.

2. Nociones sobre el debate del concepto de cultura

El concepto de cultura fue una de las grandes creaciones científicas en el nacimiento de la antropología y sociología en el antiguo continente, quienes de la mano de la Ilustración, tildaron a la cultura como “aquella unidad mental” que atraviesa la humanidad. Bajo estas premisas, dicho concepto

no solo sirvió para observar al mundo europeo, sino también para generar una comparación con civilizaciones tildadas como “tradicionales o primitivas” y motor de progreso de la sociedad del siglo XIX

El evolucionismo social, de esta manera, generó un concepto de cultura que permitió la comparación entre las civilizaciones. Esta corriente teórica al estar inspirada en el positivismo lógico, buscó generar “estados evolutivos” lineales que permitirán no solo explicar las diferencias entre las “altas” culturas europeas y las “primitivas” culturas del tercer mundo (Cadenas, 2014), sino que también entregar recomendaciones políticas y “científicas” para el “adecuado” avance de las últimas hacia el desarrollo lineal esperado. Bajo esta definición se pueden apreciar conceptualizaciones como las de Comte, Morgan, Spencer o Taylor (Cadenas, 2014).

No obstante, el evolucionismo social rápidamente encontró una versión disímil amparada en el romanticismo alemán y el naciente pragmatismo norteamericano. La cultura pensada como “singularidad” consideró los postulados de Dilthey (1949) en el desarrollo de las “ciencias humanas o del espíritu” aludiendo a la historicidad propia que poseen los grupos humanos, que determina la ascesis humana, por los múltiples avatares y lugares que permean las manifestaciones concretas de una civilización. Con ello, esta impronta teórica dejó de lado la comparación y avance lineal suspendido, en pro de la descripción. Uno de los mayores exponentes de esta corriente es Boas quien, mediante esta distinción, se distanció del concepto de raza o escala evolutiva, enfocándose en el conocimiento holístico del objeto de estudio (Cadenas, 2014).

Otro acercamiento al concepto de cultura se encuentra en la corriente funcionalista, donde Malinowski no solo fue considerado uno de los pioneros dentro de la antropología económica (Polanyi, 2009), sino que también entregó un giro a la definición de cultura por cuestionarse la función de la misma en la sociedad. Malinowski (1939) entiende que la cultura puede ser pensada como un constructo que tiende a satisfacer las necesidades individuales posicionándola en tres niveles analíticos: suficiencias materiales, sociales y culturales. Bajo esta mirada, la cultura posee un carácter universal, donde oscilan las formas de integración pero no el postulado.

Parsons (1999) inspirado en esta premisa, posicionó la cultura como un elemento constitutivo de lo social y distanciado de los sistemas de personalidad y sociedad. La cultura para Parsons juega un rol central, ya que la misma entrega a los individuos “variables pautas” que guían la relación ego/alter y solucionan el problema de la doble contingencia, ya que por medio de estos imperativos culturales ego y alter encuentran sincronía entre sus orientaciones y expectativas.

La relevancia de los estudios de Parsons ha trascendido el paradigma funcionalista, al punto que Habermas (1987) la considera en su nomenclatura sobre la acción comunicativa, especificando funciones diferenciadas en el mundo de la vida -personalidad, cultura y sociedad- y el mundo de los sistemas. Para Habermas (1987), la cultura dentro del mundo de la vida les entrega a los hablantes con-

vicciones de fondo a-problemáticas, es decir, un marco de intersubjetividad anclada en la situación social, permitiéndoles acceder a probabilidades comunicativas. Éstas se encuentran en la comunicación, no ritualizándola ni entregándola al vacío semántico, más bien, permite a los hablantes salir al encuentro y aplicar sus pretensiones de validez. La cultura le entrega al hablante una auto-identificación, mediante la pertenencia a un grupo, concibiéndose como un marco de integración social. Desde este principio, el agente puede posicionarse, obteniendo obligaciones y mecanismos de interpretación.

Por otro lado, la cultura en el mundo de los sistemas (Habermas, 1987) se constituye como un marco autorregulado según los efectos agregados de acción social, en donde las relaciones de poder e intercambio -dinero- adquieren relevancia en un aspecto funcional de cooperación social. En este sentido, la cultura es policontextual dada la diferenciación funcional del sistema social, donde la integración está anclada en organizaciones especializadas, terminando por romper la unidad del mundo de la vida e institucionalizando la integración mediante la condensación del entendimiento lingüístico. La cultura le es dada a los hablantes mediante la socialización, borrando el consenso lingüístico propio del mundo de la vida de su matriz teórica.

Ahora bien, el interaccionismo simbólico también aporta una visión sobre los aconteceres culturales, la misma es una contraposición al paradigma funcionalista por su mirada pasiva del actor frente a la dialéctica societal. En este sentido, Goodenough (1975) plantea a la cultura como acto comunicativo que no solo remite a la lingüística del habla, sino que a su contenido semántico -selección de palabras- y simbólico -construcción del lenguaje-. Estas dos características le dan su “razón situada” a la cultura, estableciendo formas diferenciadas de acción, codificadas como posibilidades de actuar, entregando expectativas que según su eficacia son replicadas al punto de ser asociadas a propiedades, recetas, costumbres y sistemas culturales. Las mismas actúan según su régimen de complejidad que no son totalizantes, sino que conviven en un *pool* cultural o abanico de dialectos (Goodenough, 1975). Goffman (2011) plantea que la cultura se puede concebir como un *Frame*, entendido como un contexto situacional que anexado al lenguaje y entregando al individuo pautas que les permiten desenvolverse en la sociedad.

Una última entrada al concepto de cultura la entrega el estructuralismo, que discute la propuesta interaccionista por entregar mayor relevancia a la relación social que a las estructuras. En ella se pueden precisar dos miradas, por un lado, Levis Strauss (1995) quien entiende que el interaccionismo hace bien en dar cuenta del sin fin de patrones culturales que construyen a un colectivo social, agregando que, existen patrones arbitrarios constantes contruidos y objetivados socialmente, por ejemplo: el origen de los mitos o en el surgimiento del tabú del incesto. Estos permiten promover lo social en base a una estructura homologable.

En segundo lugar, Bourdieu (Bourdieu & Wacquant, 2002) coincide en que detrás de la etnología

existe una primicia por la “relación originaria” mediante el dato primario, no rescatando las disposiciones objetivas que gobiernan dicha relación, creando paradójicamente procesos de des-socialización y des-politización al interior de las comunidades estudiadas.

El debate presentado no pretende ser una visión general, ni mucho menos exhaustiva sobre el concepto de cultura, solo se quiere fundamentar la siguiente tesis: la unidad mental, la historia conceptual, la función de latencia, el marco de certidumbre o las estructuras elementales, no permiten hacer de la cultura un concepto fructífero de conceso analítico. La gran cantidad de observaciones y distinciones que se producen, acompañados de la variedad de dimensiones en donde hacen hincapié y otras que pierden relevancia analítica, presentan al concepto de cultura como uno de los más difusos y abarcadores en las ciencias sociales. A partir de ello, se presentan los debates sistémicos y post-marxistas centrados en dos ámbitos: su carácter contingente y la promesa de inclusión social respectivamente.

3. El debate y la propuesta sistémica al concepto de cultura

La teorización desarrollada por Luhmann (1997; 2005; 2006) promueve y, en buena medida, es resultado del diagnóstico presentado en el capítulo anterior. En su intento de avanzar hacia una “gran teoría” que dé cuenta de la sociedad compleja, generó una completa re-adequación de los conceptos tradicionales al interior de las ciencias sociales, integrando a su matriz de interpretación la cibernética de Spencer Brown y la biología de Maturana y Varela, con el objetivo de reflexionar sobre cómo surge la comunicación entre los sistemas sociales, cómo evolucionan y cómo se diferencian funcionalmente.

Entre ellas –comunicación y diferenciación– se encuentra inserta la problemática de la cultura, que según Luhmann, radica en la amplia discusión que se ha dado en las ciencias sociales sobre dicho concepto. En consecuencia, el concepto de cultura se ha utilizado para explicar una amplia gama de fenómenos sociales, desde la separación de la ascesis humana, hasta el esclarecimiento sobre las singularidades de una población específica (Luhmann, 1997).

En este sentido, Luhmann (2009) comienza por descartar los usos del término cultura al interior de una teoría de la comunicación, rechazando la hipótesis parsoniana –y de paso habermasiana– acerca de la solución al dilema de la doble contingencia, pues para él la posibilidad de comunicación y comprensión no radican en variables pautas o en la latencia en que tanto ego como alter se encuentran sumergidos. Para Luhmann (2009), estas iniciativas radican en *pettio principii*, es decir, un consenso originado en base a un concepto considerado como el mito fundacional del orden social. Para llegar a una resolución de esta temática, el autor sostiene que la comunicación con sentido es la salida más viable, pues la misma es el motor de lo social, ya que le entrega una temporalidad, dimensión

social y objetiva a la comunicación (Luhmann, 2006), siendo lo estable dentro de una temporalidad de tiempo contingente.

Baecker (1997), utilizando la terminología sistémica del sentido, entrega mayores luces sobre las posibles problemáticas que acarrea el concepto científico de la cultura dentro de una teoría de la comunicación, pues desde de la dimensión temporal, muchas veces se ha recurrido a la cultura del pasado para explicar y/o predecir el futuro, sin encontrar mayores luces. Sucede lo mismo con la distinción objetual, ya que en la relación ego/alter no se puede distinguir quién es el poseedor de la cultura. En cuanto a la dimensión social, se coloca la duda en el consentimiento/disidencia de las comunicaciones, pudiéndose encontrar mayores luces, pues para Baecker (1997) allí radica el dilema de la doble contingencia, pues no se puede esperar que el sentido siempre posea un consentimiento, ya que el mismo sentido cubre el sin-sentido.

Mediante esta conceptualización, Baecker (1997) pretende dar cuenta del sentido de la cultura, entregándole no solo un poder comparativo-histórico, sino señalándolo como un concepto eficaz para poder realizar distinciones en lo social. La cultura no está en los seres humanos, tampoco en sus semánticas y autodescripciones, sino en las conexiones sistémicas entre las autodescripciones y semánticas generadas y re-actualizadas en el sentido. Quizás por este motivo, cuando Luhmann se pregunta ¿cómo es posible el orden social? Llega a la respuesta: “(...) se debe repartir en diferentes partes de la teoría. Se podría decir como respuesta: a través del sentido. Se podría decir por medio de la formación de sistemas sociales, que se pueden mantener estables, durante algún tiempo, en el límite de un entorno más complejo (...)” (Luhmann, 2009, pp. 125).

Ahora, y considerando la teoría de la diferenciación, Luhmann (1997) señala la cultura como concepto científico que debe ser re-conceptualizado, avanzando hacia una observación de segundo orden, es decir, una “observación de observaciones”. Con ello la cultura adquiere una capacidad histórica-comparativa, ya que se transforma en una herramienta que permite observar lo que otros ya han observado. Mediante esta distinción es posible entender la cultura como un mecanismo que actúa como un elemento distinto y distintivo en la sociedad (Bourdieu, 2006) o como argumento de consagración de las crecientes naciones y el proceso de civilización en la modernidad (Elias, 2009).

Todas estas conceptualizaciones para Luhmann remiten a un mismo fenómeno: la destreza del sistema en crear su propia memoria, perpetuando algunas distinciones y operaciones y desechando otras. La cultura en Luhmann recae en este fenómeno, la capacidad sistémica de crear semánticas que “(...) cubre todo lo que se puede comunicar con la contingencia. Libera de cualquier tipo de sentido absoluto, y por eso se explica que la cultura solo es posible en la sociedad moderna, y que por primera vez aparezca como contingente y solo a partir de ahí se puede reflexionar” (Luhmann, 1997, pp. 18).

Con esta definición, Luhmann (1997) descarta a la cultura como un concepto que permita ser

aplicado a una dimensión temporal asociada al presente comunicativo, pues para el autor ésta actúa como una semántica hacia la comparación y el control de los innumerables sentidos disponibles, utilizando los mecanismos de probabilidad, difusión y aceptación³ en el manejo de la doble contingencia. Los sistemas condensan y seleccionan las soluciones exitosas y las transforman netamente en un *continuum* temporal, estableciendo aquí conexiones con la explicación del sentido de su discípulo Baecker (1997).

Con ello, Luhmann (2006) señala en la cultura un concepto difuso, útil solo para volver al mismo problema: la probabilidad y selectividad de ciertas formas de sentido, donde los medios de comunicación una vez conseguido su fin se tienden a mantener o estabilizar. No obstante, este fenómeno se vuelve a corregir y re-articular cada vez que sea necesario: mientras la memoria de lo social falle para explicar sus autorreferencias, buscará otras selecciones con el fin de organizar la complejidad y volver a la estabilidad temporal que produce y reproduce.

En consecuencia, la cultura comprende solo una distinción de observaciones, dejando otros conceptos como la comunicación, semántica, sentido y autodescripciones (Luhmann, 2006) cumpliendo las distinciones que anteriormente le eran propias. En este apartado, se retomará con especial atención el concepto de autodescripciones y su capacidad para generar distinciones sobre la historia de las ideas promotoras de inclusión social.

Luhmann (2006) considera a las autodescripciones como construcciones imaginarias que produce el mismo sistema -dentro de su inalcanzabilidad comunicativa de la sociedad- que tienen como fin alcanzar certezas y comunicación sobre ellas mismas. En este sentido, son un símil de cultura, pues son forma de representación de la sociedad que se replican según su capacidad de plausibilidad y memoria sistémica.

De este modo, las autodescripciones generan una “unidad” al sistema, distinguiendo la sociedad y obviando el punto ciego del mismo observador. Las mismas no se encuentran basadas en el consenso comunicativo, sino que son descripciones contingentes que pueden convivir/no convivir con otras autodescripciones. Sin embargo, las comunicaciones encauzadas como autodescripciones se comunican entre sí a partir de sus propias lógicas o representaciones, respondiendo su lógica autopoiética (Luhmann, 2006).

En este sentido cabe preguntarse: ¿por qué las autodescripciones sirven para observar de una manera más adecuada la sociedad que el concepto de la cultura? En primer lugar, Luhmann señala que mediante el concepto de autodescripción se destierra la visión dual sujeto-objeto, es decir, se deja de lado la visión de un sujeto cognoscente que mediante su razón es capaz de dar cuenta de un

³ Luhmann (2006) considera tres problemáticas al interior de la comunicación, en primer lugar la probabilidad de comunicar asociada al problema de la doble contingencia. En segundo lugar la capacidad de difusión de la comunicación solucionada mediante la escritura y posterior imprenta. En tercer lugar, se encuentra la probabilidad de aceptación, siendo asociada al advenimiento de los medios de comunicación simbólicamente generalizados.

mundo objetivo que se encuentra fuera de sí mismo. Con el concepto de autodescripciones –al igual que toda la caja de herramientas de la teoría de sistemas sociales- se da cuenta que las mismas son distinciones realizadas a partir de operaciones de observación, sin que exista una intersubjetividad anclada bajo las semánticas de las representaciones sociales (Schütz, 1993), sino que observaciones de sistemas clausurados operativamente y autorreferenciales.

En contraste, desde el paradigma cartesiano, se concibe la cultura como una manifestación concreta, en la que el hombre mediante su razón deductiva debería llegar al develamiento de un fenómeno concreto, tal como lo plantea el evolucionismo: un hecho social (Durkheim, 2001). Si este fenómeno es externo y objetivo, todos los observadores deberían considerar llegar a resultados homologables (Dockendorff, 2006). Con ello, pensar el concepto desde este punto posee una invariabilidad temporal y social, dotando a la misma de una “ficción de realidad” (Mascareño, 2007a).

En segundo lugar, el concepto de autodescripción pone en entredicho la fuerza y alcance de sí mismas, ya que en el contexto de una unidad policontextual (Luhmann, 2006), se ancla el argumento de la sociedad socialmente diferenciada. La misma actúa desde la unidad que genera la diferencia, pues el surgimiento de los sistemas funcionales monopoliza ciertas funciones específicas. Esta distribución es horizontal, no existiendo una jerarquía de funciones y tampoco un organismo societal centralizado que valore las mismas. Con ello, los sistemas funcionales obedecen a su propia lógica replicando su función con apatía del sistema social y otros sistemas parciales. Desde esta lógica, y aunque las autodescripciones tengan una pretensión de explicar la sociedad en su totalidad, deben convivir con otras autodescripciones que poseen las mismas pretensiones. Un ejemplo de los anterior son las teorías de reflexión de los sistemas funcionales –amor, ciencia, derecho, economía y poder- y su pretensión de desligarse del control de otros sistemas sociales (Luhmann, 2006), dando cuenta que todas las autodescripciones son emergentes y se mantienen debido a una capacidad estructural dotada según el grado de diferenciación social.

Mirar los conceptos históricos de cultura desde el plano autodescriptivo, entrega aproximaciones teóricas interesantes y también una noción crítica, pues agrega al análisis el concepto de la moral (Luhmann, 2013). La moral, por definición, siempre intenta explicar –y de paso integrar- lo social como un todo, abarcando un gran número de dimensiones, sin concebir límites, y con una mirada universalista, tal como lo hace el concepto de cultura desde la mirada funcionalista (Cadenas, 2014). En este aspecto, recurrir a la cultura como definición es caracterizar lo múltiple desde un punto de gravedad marcado por el observador, ya sea por la economía, la política⁴ o la religión (Mascareño,

⁴ Es particular el argumento de Mascareño cuando habla acerca del recorrido sociopolítico del continente, ya que no solo describe la contingencia que ésta lleva, sino también critica las teorías que consolidan la preponderancia hacia una “sociedad concéntrica”, en el caso de la política es la teoría de la Matriz sociopolítica de Garretón, y en el caso de la economía es la incidencia de la perspectiva neoclásica al interior del Estado (Mascareño, 2010).

2007b; 2010), aceptando la policontextualidad de la sociedad moderna, pero ajustándola a la visión de un sistema en particular.

Por último, el concepto de autodescripción para Luhmann, es ante todo contingente, como todo lo social: no es imposible pero tampoco necesario, es decir, las diferentes explicaciones que se elaboran de lo social no solo deben ser descritas como una pluralidad –tal como lo señalaba el segundo argumento– sino que también deben ser entendidas como instancias que pueden ser perfectamente superadas, replanteadas o incluso desechadas, producto de la evolución sistémica. Por ejemplo, pensar la sociedad desde el riesgo, el advenimiento de la información, las clases sociales o los sistemas funcionalmente diferenciados resulta accesible, pues existen las ideas, y las mismas han sido plausibles generando preguntas y repuestas verosímiles, ostentando una correlación con el estado evolutivo del sistema social (Luhmann, 2006). Este hecho hace que las ideas estén remitiendo constantemente al entorno con el fin de pasar la prueba de autodescripción de lo social. La evolución de la historia de las ideas (Luhmann, 2006) es un indicio más de la policontextualidad, ya que es el mismo sistema quien las rescata y las rememora.

No obstante, observar los conceptos históricos de cultura bajo esta óptica desemboca en nuevas críticas, pues la cultura intenta rescatar lo original que hay detrás de los fenómenos sociales utilizando definiciones ontológicas que tratan al objeto de análisis desde su esencia, tal como lo plantean las teorías historicistas y pragmáticas, un ejemplo de lo anterior sería el concepto de identidad de Larraín (2007)⁵. Hoy en día, y desde la teoría de sistemas no existen condiciones *sine qua non* al interior de las interacciones, organizaciones ni sistemas funcionales, pues se constituyen sólo desde operaciones de observación que remiten a la lógica de quien realiza la distinción.

En un contexto funcionalmente diferenciado las culturas son iterables, interpenetrables e inconsistentes (Mascareño, 2007b), y con ello pueden ser moldeables en el tiempo. No obstante, el paso de la descripción hacia la defensa de una definición de “una autodescripción por sobre otra” –pensada como cultura– solo confirma su ideal inclusivo, normativo, y por qué no decir también político, alejando la descripción como motor científico.

Con este apartado, se dejan claras dos posturas sistémicas frente al concepto de cultura: a) existe una duda razonable en el establecimiento de la cultura como un regulador y probabilizador de la comunicación, concibiendo al sentido como una dimensión más operativa en la estabilización de los *continuum* comunicativos; y b) las descripciones sobre culturas, en un mundo funcionalmente diferenciado, pueden ser congregadas bajo el concepto de autodescripción. Este concepto invita a

⁵ Conocido es el debate realizado por Mascareño (2007a) y Larraín (2007) sobre los conceptos de identidad y cultura. En él, Mascareño se desliga del concepto de Identidad planteado por Larraín, pues más que describir, plantea una ilusión de inclusión política, y a veces peligrosa, pues se restringe a un posible aprendizaje, relegando una descripción simbólica que separa un “ellos y nosotros”. En este contexto, Larraín (2007) expone las diferencias sustantivas entre ambos conceptos que el primer autor intenta abordar de forma conjunta. Para Larraín (2007), la cultura es la estructura general de los significados, la identidad solo toma algunos en función de una intención política afirmando la tesis señalada de este artículo.

pensar en observaciones obviando la figura del observador, estableciéndose como no ontológicas ni esencialistas, plausibles y contingentes, subrayando la unidad en la diferencia, y alejadas del plano inclusivo normativo, propio de las visiones evolucionistas y funcionalistas.

No obstante, desde el post-marxismo y el feminismo se retoma el concepto de cultura, considerando su carácter contingente y no esencialista, pero dejándolo en segundo plano, para avanzar hacia las configuraciones de agravio moral, demanda popular y traducciones culturales, tal como será desarrollado en el próximo apartado.

4. La cultura como ideal inclusivo, tres miradas hacia el reconocimiento del actuar cultural

Uno de los autores pioneros en esta línea es Honneth (2009), quien en su intento de dar cuenta de las luchas que marcan la sociedad compleja considera que ésta se encuentra en una diferenciación compleja, asociado al carácter de esferas planteado por Popper, Habermas y Kant –y también por Luhmann-. En este sentido, continuar con el trabajo de la teoría crítica significa reactualizar el contexto de interpretación, no olvidando, que desde el punto de vista del principio que opera como inicio y mantenimiento de la teoría crítica, la sociedad posee *per se* un carácter patológico, producto de su potencialidad instrumental, que en consecuencia genera un sufrimiento en ella misma.

Consensuado este punto, Honneth (2009) busca explicar que todo conflicto social parte por un “agravio moral”, es decir, un desmedro a la identidad misma del individuo, pues la no integración de éste en la sociedad se convierte en un sentimiento de injusticia y en el móvil político de todo movimiento social que aspira a ser integrado dentro de una sociedad normativa y socializada culturalmente, ya sea desde un punto de vista redistributivo o de reconocimiento.

Lo anterior se explica, ya que los individuos nos encontramos insertos en una sociedad capitalista, fundada en valores liberales, y que constituyen “esferas del reconocimiento” claramente diferenciadas: amor, derecho y la estima o mérito social (Honneth, 2009). La primera apunta a reconocer la necesidad afectiva del individuo desde la infancia hasta la adultez; la segunda al reconocimiento institucionalizado de la igualdad de derechos; y la tercera se manifiesta como la capacidad de mérito, éxito y talentos personales, siendo garantizados por la capacidad del individuo de distinguirse de los demás. Desde allí se puede apreciar una definición de cultura, contingente en consecuencia, pero expandida por un principio normativo propio de la sociedad moderna, individualmente caracterizada y protegida jurídicamente.

Cuando una sociedad no cumple con estos valores se produce un “exceso de validez” (Honneth, 2009) o un principio no cumplido, que es pilar para la fecundación del agravio moral, pues el consenso establecido se rompe, impidiendo que el individuo se integre al conjunto, generando así

un “sentimiento pre-político” (Honneth & Fraser, 2006) enraizado en la injusticia y el daño identitario, que al movilizarse intersubjetivamente, apela a cumplir el principio negado. Esto permite en Honneth la revisión de las pautas normativas de la sociedad con el fin de ajustarlas o ampliarlas para velar por el desarrollo de las identidades lo más idénticas posible y también por ampliar el consenso normativo, dando cuenta del carácter inclusivo.

Por ende, una posible “teoría de la justicia” (Honneth & Fraser, 2006) apela, no a determinar un proyecto económico, sino uno institucional-jurídico, pues la integración social de las identidades dañadas se corresponde con la inculcación de patrones de realización individual y socialmente estandarizados, donde la sociedad tiene como base la creación de principios morales-jurídicos y su institucionalización cultural, que respalda el reconocimiento individual y social. Con ello, la mirada de Honneth no se encuentra muy alejada de la planteada por Larraín (2007) y el cuestionamiento a la Teoría de Sistemas en su ideal inclusivo del *ethos* cultural, lo que cambia es el imperativo sobre la moralidad de inclusión que entrega la sociedad moderna (Honneth, 2009), es decir, una exigencia cultural que permea las comunicaciones sobre posibles identidades que poseen los sujetos y que los lleva a movilizarse al “(...) captar las desfiguraciones o deficiencias en la estructura social del reconocimiento (...)” (Honneth, 2009, pp. 266). De esta forma, el diagrama inclusión/exclusión entregado por Luhmann (2006) deja de tener posicionamiento pasivo desde la mirada del autor, ya que él mismo posee la capacidad no solo de generar un reclamo, sino de ampliar el consenso inclusivo de la sociedad en pro de las semánticas de la igualdad explayadas por la misma sociedad y afirmadas normativamente.

Ahora, Honneth permite visualizar el agravio desde un individuo particular, pero existen otras explicaciones a lo que se podría llamar movimiento social. En este caso, un ejemplo insigne es Laclau (2011), quien entiende a la demanda como el principal movilizador de la política popular, pues nace de un grupo de personas que no ven sus peticiones satisfechas por una hegemonía que no comparte el mismo sentido común, y por ende son excluidas de ella misma. Sin embargo, esta lógica no es de inspiración marxista gramsciana, pues no entiende que una clase social –económicamente caracterizada- tenga un privilegio material y ontológico por sobre otra. Para Laclau, este proceso es caer en un “reducto esencialista” y con ello se desliga de la tradición ortodoxa. Lo importante es el desarrollo del pueblo y no la clase en el sentido marxista. La visión de Laclau en este caso se puede visualizar como una re-lectura al esquema culturalista de Gramsci (2014) sobre la apropiación de sentidos comunes, es decir, las ideologías que cimientan el “orden social” expresada en la cultura dominante.

La demanda para Laclau (2011), contiene a su vez un interesante argumento: la cultura dominante no se encuentra totalizada en un *corpus* único. Ello posibilita el surgir y el tratamiento de una cultura contraria. No obstante, y según la conveniencia de la misma en el *corpus*, se concibe que

la demanda se pueda bifurcar en dos tipos según el resultado de la misma: la primera de tipo democrático que se encuentra orientada a una necesidad que pueda ser respondida por la hegemonía sin alterar sus principios institucionales; y la segunda de tipo popular o subversivo que tiene como característica que no puede ser resuelta sin alterar los principios institucionales y, por ende, buscar disputar la hegemonía cultural y su expresión como orden social.

Para Laclau (2011), todas las demandas parten por ser democráticas. No obstante, y frente a la insensibilidad del orden social, pueden formar características de antagonismo, ya que el pueblo genera una distinción entre “nosotros” o endógrupo –demandantes culturales– y “ellos” o exógrupo –orden social– que permite la caracterización identitaria del conflicto, y quienes a su vez se potencian mediante la “lógica equivalencial” o la posibilidad de integrar a más actores, acogiendo sus demandas singulares en esta distinción dicotómica y como parte del mismo grupo identitario. Sin embargo, si este proceso no se consolida, opera “la lógica diferencial”, entendida como el proceso de distinciones entre diferentes demandas presentes en la hegemonía cultural, sin dañarla en su totalidad e integrándolas democráticamente tal como ya ha sido explicado por Honneth (2009).

En este sentido, Laclau (2011) sostiene que cumpliéndose los procesos anteriormente señalados se puede hablar de una rearticulación del concepto de *plebs* entendido como parte de la hegemonía para constituirse como un *populus* que ya no significa la parte, sino el conjunto antagónico al orden social que disputa las concepciones del sentido común y su operacionalización instrumental a partir de la articulación de sus demandas. La política popular se cimienta en una cultura popular, en una identidad alternativa a la hegemonía existente y representa a la sociedad como el “*locus* de esa tensión insoluble” (Laclau, 2011, pp. 107), pues concentra un corpus dinámico en base a conflictos políticos.

Lo interesante de esta propuesta teórica es la capacidad que posee la demanda para promover los intereses e identidades de un colectivo, es decir, existe un orden autoconstruido que puede ser moldeable según las posibilidades de convergencia y su capacidad de trascender la lucha social. Lo anterior, hace pensar que Laclau entiende que existe una lógica imperante y ontológica: el orden social como cultura dada y puesta a prueba en la valoración positiva/negativa, pero la movilización de las demandas es completamente contingente en cuanto a su surgimiento, movilización y articulación, alejándose del determinismo marxista clásico: la relación capital/trabajo. La demanda, en este caso, calza según la visión de autodescripción como cultura y el movimiento de protesta luhmanniano, pues el colectivo se congrega bajo un motivo (Luhmann, 2006) creando una ilusión de estar fuera de lo social, no obstante, es parte del engranaje, permitiendo que la sociedad se vea en sí misma, pero contra sí misma.

Una última aproximación se da a partir del diálogo feminista. En este sentido Butler (2011a) parte preguntándose sobre las implicancias de la cultura en el contexto del rescate de una hegemonía

social. Butler retoma un interesante argumento filosófico, rescatado del joven Hegel, que en parte es concebido por la teoría de sistemas: lo social ya no es capaz de definir al hombre y viceversa⁶. Este argumento es central para la argumentación de Butler (2011a), pues la cultura viene a generar la recomposición de la saturación lacaniana como traducción cultural. Esta traducción no es universal, estable ni trasciende en un tema –demanda en dichos de Laclau-, sino un trabajo de locación cultural que propende por la “enunciación de la universalidad” (Butler, 2011b, pp. 46), de la cual no existen actores ni circunstancias esencialistas, es contingencia pura.

Lo universal, responde a un “no lugar”, correspondiente a una semántica que se encuentra solo accesible en las rutas vecinales del discurso (Butler, 2011a), cuando un grupo alude a los principios de los Derechos Humanos o a la semántica de la igualdad en la inclusión/exclusión de los sistemas funcionales (Luhmann, 2006: 2013), lo universal cobra sentido bajo una nueva lógica, es decir, una semántica que posiciona a los sujetos en una constante de hacer y rehacer de reivindicaciones en base a posiciones culturales transversales.

El concepto de cultura que hay detrás de Butler (2011b) es una constante ruptura que inaugura y re-estabiliza lo social, esta dislocación permite las diferentes y contingentes traducciones culturales, muy cercanas a la noción autodescriptiva de Luhmann (2006). La dominación, de esta manera, se presenta clarificada cuando no es posible generar traducciones culturales como representaciones sociales vistas como forclusiones. Desde aquí, en Butler (2007) se posibilita la crítica hacia la estructura heterosexual dominante, ya que las mismas no permiten generar instancias de traducción, y con ello la hegemonía se cubre de ciertas posturas críticas –y también podemos decir amenazantes– al *status quo*, normalizando la cuestión del género y posiciones sexuales.

Este dilema se ve ejemplificado en el concepto de tabú sexual heterosexual normalizado por los Estados naciones y defendido por ciertas visiones religiosas, impidiendo la reproducción de discursos que posibiliten la crítica y el cambio de los significantes. No obstante, para Butler lo que estuvo prohibido por un registro temporal, no significa perdurabilidad, he ahí el carácter contingente de las traducciones culturales. Cuando una petición particular logra superar estas instancias, alcanza la universalidad, siempre en competencia con otras versiones contingentes (Butler, 2011b). Ahora, la tarea política es generar una traducción mayor, que considere sus incompatibilidades en base un patrón normativo único cuya “unidad” se medirá por su capacidad de sostener, “sin domesticar, las diferencias internas que mantienen fluctuante su definición” (Butler, 2011b, pp.174).

Con lo anterior, queda claro que el sello de universalidad para Butler (2011b) se encuentra

⁶ El desacoplamiento estructural entre estructura y persona es un argumento que está ampliamente socializado en la reciente teoría sociológica, al punto que Archer (2009) lo promueve como la tesis central del realismo sociológico en su variante morfogenético, entendiendo que estructura, individuo y agencia, si bien se encuentran entrecruzados en operaciones –propiedades constrictivas-, se deben analizar metodológicamente por sus cánones propios de emergencia y complejidad.

enraizado en el Estado-nación, ya que el mismo posee un “estatus privilegiado como principal articulación de lo universal” (Butler, 2011b, pp.183). En este sentido, se instaaura el alejamiento policontextual del registro luhmanniano (2006), señalando que la tarea de una traducción cultural en términos de una contra-hegemonía cultural no solo bastaría con articular las demandas bajo un significante vacío (Laclau, 2008), sino avanzar hacia la sincronía de significantes que permitan establecer una saturación de las traducciones contingentes.

Lo social, de esta manera, se presenta en su instancia formalista (Butler, 2011c), dándole al lenguaje una categoría práctica con capacidades de performatividad que considera al cuerpo como categoría no excluyente, exacerbando la lógica empírica a diferencia de Laclau y Honneth, entendiendo al igual que Mascareño (2007a) que las culturas se encuentran en un estado de iterables, interpenetrables e inconsistentes, no entregando una politización *a priori*, solo levantando las causas que por sí mismas y de forma emergente, reclaman y se bañan de universalidad.

5. Conclusiones

Considerar el concepto de cultura dentro de su emergencia, plausibilidad empírica y analítica, no esconde ni censura la continuidad y replicabilidad de los debates y controversias sobre sus alcances y límites operacionales. Éste se presenta como uno de los principios dentro de la reflexión del sistema funcionalmente diferenciado al cual denominamos ciencia y sus múltiples sistemas parciales: no hay ningún componente que pueda detener – aunque si influenciar– las operaciones de la comunidad científica (Luhmann, 2006).

No obstante, y dentro de las semánticas que ya operan en lo social, se pueden generar instancias de diálogo entre corrientes teóricas que aunque se encuentran distanciadas de sus ejes analíticos, convergen en ciertos puntos, entregándoles a los investigadores puntos de anclaje para observar lo social. Mientras la teoría de sistemas entiende que detrás del concepto histórico de cultura se encuentra necesariamente un ideal inclusivo y ontológico, la teoría crítica encuentra en la cultura un salvoconducto que le permite desarrollar el principio no funcional de la sociedad actual, alejando su visión del principio economicista y clasista, tal como se perfila en Marx, Lenin, Gramsci y Althusser (Laclau, 2011).

En ello, la teoría de sistemas parte por prescindir de la distinción sujeto-objeto haciendo del concepto de cultura un concepto eficaz para la observación de otros pensadores. Tal como lo considera Luhmann, las autodescripciones sistémicas siempre esconden un elemento que permite su plausibilidad y operatividad sistémica: el olvido del punto ciego del observador consiente la generación de una unidad que da cuenta de la autopoiesis del sistema social. A partir de ello, la integración surge como un concepto clave, ya que las mismas van seleccionando y presentando

distinciones importantes, descartando otras. Lo interesante de este argumento, es el carácter contingente de las construcciones, quitándoles una supremacía científica, moral y política, solo concibiéndolas como constructos no necesarios pero no imposibles, performativos, claramente modificables o superables. En conclusión, Luhmann mediante el concepto de autodescripción relativiza las potencialidades de la cultura como concepto analítico, dejándola a merced de los procesos de memoria y replicación sistémica.

Este el punto de conexión, pues la teoría de sistemas sociales considera la unidad como requisito en la diferencia, y aquella unidad puede ser sentenciada como la “promesa de inclusión social”, tal como lo señalan los tres autores de la corriente post-marxista y feminista, pensando esa representación del mundo en el marco de una sociedad compleja y diferenciada, que ya no es capaz de definir al individuo en su conjunto. De ahí resalta la importancia de dar cuenta de las promesas que la misma insta en la promoción de sujetos: ya sea el “exceso de validez” como la verificación de una cultura no integrativa en el caso Honneth, el paso de una “demanda democrática” hacia una de connotación de política popular en Laclau y las instancias de “traducción cultural” en Butler. Estas propuestas marcan el paso de la construcción de una autodescripción enunciada hacia una mayor integración social, la necesidad de construcción de una hegemonía contra-cultural en la disputa de los sentidos comunes o la importancia de rescatar el carácter contingente de las traducciones culturales respectivamente.

El concepto de autodescripción sistémica puede alcanzar las potencialidades analíticas de los tres ejemplos propuestos: la observación comunicativa asociada al constructo de inclusión social. Todas las visiones recorridas en el cuarto inciso poseen la invisibilidad del observador como eje analítico, encubierto en su intento de explicar los múltiples resabios que conlleva pensar la sociedad en este estilo, descartando posibilidades deterministas en el proceso de denuncia y construcción contra-hegemónica.

En ellos, las teorías revisadas ponen un especial énfasis en cómo es posible observar y construir esta promesa de inclusión social, pues el concepto de contingencia es la clave en el proceso observación y construcción analítica, ya sea en la semántica de la igualdad instaurada normativamente y socializada culturalmente en Honneth, que posibilita la construcción de múltiples formas de agravios morales y su posterior reclamo político. En el caso de Laclau y la demanda como posibilidad en todos los ámbitos de *locus* insoluble de lo social, mientras sea capaz de superar los requisitos de consolidación y articulación. Butler por su lado, aunque establezca la primacía ontológica en el Estado-nación como articulador de universalidad, deja las traducciones culturales a la deriva de construcción, colocando en el género su especial atención.

Lo anterior, no se establece como una crítica o una advertencia para sus usos futuros, más bien se invita a pensar el porqué es necesario considerar a la cultura un concepto plausible y necesario,

preguntándonos sobre los límites explicativos de nuestros marcos teóricos y cuáles son las consecuencias de los mismos. Tanto Honneth, Laclau y Butler están convencidos de la potencialidad política del concepto, considerando la crítica de la unidad en la diferencia, pero llevándola hacia nuevos puntos explicativos en donde la cultura adquiere una salida y relevancia significativa en la interpelación normativa hacia el reconocimiento social. Sin embargo, hay que considerar al concepto como un constructo que se va transformando, es relativo y su poder explicativo descansa, en gran parte, sobre los fines implícitos que se están rescatando detrás de lo que todos denominamos como cultura.

Referencias

- Adimark, GF. & Thompson, W. (2000). El nivel socioeconómico. Manual de aplicación. Extraído el 12 de septiembre del 2004 desde www.adimark.cl
- Archer, M. (2009). *Teoría social realista: un enfoque morfo-genético*. Santiago de Chile: Ed. Universidad Alberto Hurtado.
- Baecker, D. (1997). *The meaning of Culture*. Rev. Theis Eleven 51: pp.37-51
- Bourdieu, B. (2006). *La distinción: criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Ed. Taurus
- Bourdieu, P. Wacquant, L. (2008). *Una invitación a la sociología reflexiva*. Argentina: Ed. Siglo XXI
- Butler, J. (2006) *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Buenos Aires: Ed. Paidós
- Butler, J. (2011a). *Replantear el universal: la hegemonía y los límites del formalismo*. En Butler, A. Laclau, E. Žižek, S. *Contingencia, hegemonía, universalidad* (pp. 19-50). México: Ed. Fondo de Cultura Económica.
- Butler, J. (2011b). *Universalidades en competencia*. En Butler, A. Laclau, E. Žižek, S. *Contingencia, hegemonía, universalidad* (pp. 141-184). México: Ed. Fondo de Cultura Económica.
- Butler, J. (2011c). *Conclusiones dinámicas*. En Butler, A. Laclau, E. Žižek, S. *Contingencia, hegemonía, universalidad* (pp. 263-280). México: Ed. Fondo de Cultura Económica.
- Cadenas, H. (2014). *Cultura y diferenciación de la sociedad: la cultura en la sociedad moderna*. Rev. Polis 13(39): pp. 249-274
- Dilthey, W. (1949). *Introducción a las ciencias del espíritu*. México: Ed. Fondo de cultura económica
- Dockendorff, C. (2006). *Evolución de la cultura: la deriva semántica del cambio estructural*. Rev. Persona y sociedad, 20 (1). Pp. 45-74.
- Durkheim, E. (2001). *Las reglas del método sociológico*. México: Ed. Fondo de Cultura Económica
- Elias, N. (2009). *El proceso de la civilización: investigaciones sociogénéticas y psicogénéticas*. México: Ed. Fondo de Cultura Económica
- Goffman, E. (2001). *Frame analysis: los marcos de la experiencia*. Buenos Aires: Ed. Siglo XXI
- Goodenough, W. (1975). *Cultura, lenguaje y sociedad*. En Kantz, J (Comp.). *El concepto de cultura:*

- textos fundamentales* (pp. 157-245). Barcelona: Ed. Anagrama.
- Gramsci, A. (2014). *Antología: volumen I*. Argentina: Ed. Siglo XXI
- Habermas, J. (1987). *La teoría de la acción comunicativa II: crítica a la razón funcionalista*. Madrid: Ed. Taurus
- Honneth, A & Fraser, N. (2006). *Reconocimiento o distribución*. España: Ed. Morata
- Honneth, A. (2009). *Crítica al agravio moral: patologías de la sociedad contemporánea*. México: Ed. Fondo de Cultura Económica.
- Laclau, E. (2011). *La razón populista*. México: Ed. Fondo de Cultura Económica.
- Larraín, J. (2007). *Sobre "Sociología de la cultura: la deconstrucción de lo mapuche" de Aldo Mascareño*. Santiago: Rev. Estudios públicos. Pp. 113-120
- Levi-Strauss, C. (1995). *Antropología estructural*. Barcelona: Ed. Paidós.
- Luhmann, N. (1997). *La cultura como concepto histórico*. Rev. Historia y Geografía 8 pp. 11-33
- Luhmann, N. (2005). *El arte de la sociedad*. México: Ed. Herder & Universidad Iberoamericana
- Luhmann, N. (2006). *La sociedad de la sociedad*. México: Ed. Herder & Universidad Iberoamericana
- Luhmann, N. (2009). *¿Cómo es posible el orden social?* México: Ed. Herder & Universidad Iberoamericana
- Luhmann, N. (2013). *La moral de la sociedad*. España: Ed. Trotta
- Malinowski, B. (1939) *El grupo y el individuo en el análisis funcional*. Revista Mexicana de Sociología, 1(3). Pp. 111-133
- Mascareño, A. (2007a). *Sociología de la cultura: la deconstrucción de lo mapuche*. Rev. Estudios Públicos 105: pp. 61-112
- Mascareño, A. (2007b). *La cultura como ficción real*. En Figueroa, M & Vicuña, M. (Coords.) *El Chile del bicentenario: aportes para el debate*. Santiago de Chile: Ed. Universidad Diego Portales
- Mascareño, A. (2010). *Diferenciación y contingencia en América Latina*. Santiago de Chile: Ed. Universidad Alberto Hurtado
- Parsons, T. (1999). *El sistema social*. Madrid: Ed. Universitaria.
- Polanyi, K. (2009). *El sustento del hombre*. Madrid: Ed. Capitán Swing.

Schütz. A. (1993). *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*. Barcelona: Ed. Paidós.