

Tom Bottomore y  
Robert Nisbet (compiladores)  
**Historia del análisis  
sociológico**

*sociología*



Amorrortu *editores*

Director de la biblioteca de sociología, Luis A. Rigal  
*A History of Sociological Analysis*, Tom Bottomore y Robert Nisbet, com-  
piladores

©Basic Books, Inc., 1978

Traducción, Leandro Wolfson, Lidia Espinosa y Ariel Bignami

Única edición en castellano autorizada por *Basic Books, Inc.*, Nueva York, y debidamente protegida en todos los países. Queda hecho el depósito que previene la ley n° 11.723. ©Todos los derechos de la edición castellana reservados por Amorrortu editores, S.A., Paraguay 1225, 7° piso, Buenos Aires.

La reproducción total o parcial de este libro en forma idéntica o modificada por cualquier medio mecánico o electrónico, incluyendo fotocopia, grabación o cualquier sistema de almacenamiento y recuperación de información, no autorizada por los editores, viola derechos reservados. Cualquier utilización debe ser previamente solicitada.

Industria Argentina. Made in Argentina.

ISBN 950-518-169-8

ISBN 0-465-03023-8, Nueva York, edición original

Impreso en los Talleres Gráficos Color Efe, Paso 192, Avellaneda, provincia de Buenos Aires, en abril de 1988.

Tirada de esta edición: 2.000 ejemplares.

## Indice general

- 9 Introducción, *Tom Bottomore y Robert Nisbet*
- 19 1. El pensamiento sociológico en el siglo XVIII, *Robert Bierstedt*
- 59 2. Teorías del progreso, el desarrollo y la evolución, *Kenneth Bock*
- 105 3. Conservadorismo, *Robert Nisbet*
- 146 4. Marxismo y sociología, *Tom Bottomore*
- 178 5. La sociología alemana en la época de Max Weber, *Julien Freund*
- 218 6. Emile Durkheim, *Edward A. Tiryakian*
- 273 7. El positivismo y sus críticos, *Anthony Giddens*
- 327 8. Corrientes sociológicas de los Estados Unidos, *Lewis A. Coser*
- 364 9. Funcionalismo, *Wilbert E. Moore*
- 412 10. Las teorías de la acción social, *Alan Dawe*
- 477 11. La teoría del intercambio, *Harry C. Bredemeier*
- 522 12. El interaccionismo, *Berenice M. Fisher y Anselm L. Strauss*
- 570 13. Fenomenología y sociología, *Kurt H. Wolff*
- 635 14. Estructuralismo, *Tom Bottomore y Robert Nisbet*
- 681 15. Estratificación social, *Frank Parkin*
- 718 16. Poder y autoridad, *Steven Lukes* ✕
- 768 17. Análisis sociológico y política social, *James Coleman*

De hecho, hay en esta obra —y en esta introducción— dos vetas de análisis distintas, aunque entrelazadas: una concierne al desarrollo de diferentes teorías y paradigmas en una disciplina cuya ubicación dentro del conjunto del saber humano se da por supuesta en buena medida; la otra se ocupa de la naturaleza y fundamentos de la disciplina, de sus títulos para gozar de existencia propia. Nuestro intento ha consistido en exponer de la manera más completa posible estos debates, aunque insistiendo más en el primer aspecto; y aunque reconocemos que han quedado lagunas —en particular, no pudimos abordar tan completamente como hubiéramos deseado las teorías sociológicas de la cultura y del conocimiento—, creemos que este libro ofrece los medios para evaluar y comparar las diferentes orientaciones teóricas, para estimar hasta dónde ha avanzado, y por qué caminos, el análisis sociológico, y para comprender el desarrollo histórico de las principales controversias sobre los conceptos básicos de la sociología.

## Notas

<sup>1</sup> Algunos de los problemas generales y de las discrepancias se dan a conocer eficazmente en I. Lakatos y A. Musgrave, eds., *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

<sup>2</sup> Véase el examen de esta distinción entre lo político y lo social en W. G. Runciman, *Social Science and Political Theory*, Cambridge: Cambridge University Press, 1963, cap. 2.

<sup>3</sup> Por ejemplo, A. R. Louch, en *Explanation and Human Action* (Oxford: Basil Blackwell, 1966, pág. 12), comenta, refiriéndose a algunos aspectos de la «teoría general» de Talcott Parsons: «¿Qué hay de nuevo en esto? La elaborada estructura de Parsons resulta ser una manera de clasificar las diversas interacciones entre individuos y grupos, y la única sorpresa es que lo que ya sabemos acerca de las actividades humanas, ahora podemos reformularlo en esta terminología y sistema clasificatorio». En líneas más generales, Isaiah Berlin, en un ensayo sobre la idea que sobre el saber social tenía Vico («A Note on Vico's Concept of Knowledge», *New York Review of Books*, vol. 12, n° 8, 1969), alude a ese conocimiento «que los participantes en una actividad sostienen poseer, por oposición a los meros observadores [...] ese conocimiento que está implícito cuando se describe una obra de la imaginación o de diagnóstico social, una obra crítica o erudita o histórica, no como correcta o incorrecta, hábil o inepta, lograda o fracasada, sino como profunda o superficial, realista o irrealista, sagaz o necia, viva o muerta».

<sup>4</sup> Cf. *infra*, pág. 219.

<sup>5</sup> Cf. el cap. 9 de este volumen.

<sup>6</sup> Cf. *infra*, pág. 681.

<sup>7</sup> Cf. *infra*, pág. 685.

<sup>8</sup> Para un ulterior examen de estas ideas, véase el cap. 4.

<sup>9</sup> Cf. Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago Press, 2ª ed., 1970.

<sup>10</sup> Leszek Kolakowski, *Marxism and Beyond*, Londres: Pall Mall Press, 1969, pág. 204.

# 1. El pensamiento sociológico en el siglo XVIII

Robert Bierstedt

La historia de las ideas, como no se trate de sus escondidos orígenes, comienza siempre *in medias res* [«en medio de la cosa»]. Todas las ideas tienen predecesores, y nadie puede escribir acerca del surgimiento de las ideas sociológicas en el siglo XVIII sin plegar el inconsútil tapiz y dejar oculto casi todo el panorama que exhibiría desplegado. En el siglo XVIII no había sociología, como tal, porque la palabra misma no existía. No se la acuñó hasta el siglo siguiente, y Auguste Comte, su creador, entendía que su obra establecía una abrupta ruptura con el pasado. Por eso adoptó su curiosa doctrina de la «higiene cerebral»: mientras redactaba su *Filosofía positiva sólo leyó poesía*, en su afán de evitar que las ideas de sus antecesores contaminaran las suyas. Esfuerzo vano. La sociología tiene historia breve, pero larguísimo pasado. Puede asegurarse que desde la aurora de la razón, la inquieta y curiosa mente humana no sólo «se lanzó a los cielos y escrutó las entrañas de la tierra» (la expresión es de George Berkeley), sino que se interrogó sobre el hombre y sus sociedades. En efecto, como señaló Aristóteles, está en la naturaleza del hombre vivir en grupos, y sólo un animal o un dios puede vivir en soledad. La índole de estos grupos —ya se tratase de parejas conyugales, de amigos, de gobernantes o de esclavos— se convirtió así en motivo de indagación para los filósofos de Occidente.

De hecho, ninguna época histórica estuvo exenta de especulación sociológica, y pocos períodos produjeron tanta como el siglo XVIII. Crane Brinton quizás exagere un poco, según él mismo admite, cuando escribe: «Parece haber buenas razones para creer que en la segunda mitad del siglo XVIII se dedicó más energía intelectual a los problemas del hombre en sociedad, en proporción a otros posibles intereses de la mente humana, que en cualquier época de la historia»<sup>1</sup>. Brinton llega a decir que la palabra francesa *philosophe* es intraducible al francés moderno, y su mejor versión sería, en todo caso, *sociologue*. Por cierto no puede vertérsela como «filósofo», en su acepción contemporánea. El primer *Diccionario de la Academia Francesa*, que apareció a fines del siglo XVII, daba para ella tres definiciones: «1) estudioso de las ciencias; 2) hombre sabio que lleva una vida serena; 3) individuo que, merced a su libertad de pensamiento (*libertinage d'esprit*) se sitúa por encima de los ordinarios deberes y obligaciones de la vida civil»<sup>2</sup>. Como la mayoría de los *philosophes* eran hostiles a la religión, y en especial a la religión establecida, la palabra vino a connotar un hombre de letras librepensador. En su mayoría, estos librepensadores, si no ateos, eran al menos deístas<sup>3</sup>.

El ateísmo, como explicó Robespierre, era aristocrático y no algo que uno discutiera en presencia de la servidumbre<sup>4</sup>. «¿Sabe usted —escribió Horace Walpole en 1765 desde París— quiénes son los *philosophes*, o qué significa ese término aquí? En primer lugar, comprende a casi todo el mundo, y en segundo lugar, a los hombres que han declarado la guerra al papismo y aspiran, muchos de ellos, a subvertir la religión»<sup>5</sup>. Desde la perspectiva que le ofrece el siglo XX, Robert Nisbet señala que el siglo XVIII asistió a un implacable ataque contra el cristianismo, y que en realidad ese fue el único significado de la Ilustración francesa<sup>6</sup>.

Uno no espera encontrar en el siglo XVIII la diferenciación de las ciencias sociales en disciplinas separadas como la antropología, la sociología, la psicología social, la economía, la ciencia política y la jurisprudencia<sup>7</sup>. En verdad, es demasiado pronto para presentar algo parecido a una ciencia social. No hay ningún artículo con ese título en la *Enciclopedia* de Diderot y D'Alembert. Por lo demás, los pensadores sociales de ese siglo fueron en gran medida filósofos morales, y no científicos sociales: no les interesaba el estudio de la sociedad por sí misma sino su reforma en beneficio de la humanidad<sup>8</sup>. Eran, además, politicólogos más que sociólogos: les preocupaban más los orígenes y la conducción del gobierno que la estructura de la sociedad. Hasta se puede dudar de que esta última expresión tuviera mucho significado para ellos.

Sea como fuere, estos *philosophes* eran hombres de razón y de ilustración. Justamente, la época recibió el nombre de «Ilustración» [o «Iluminismo»]<sup>9</sup>. Las virtudes por ellos veneradas eran el escepticismo, el racionalismo, el naturalismo, el humanismo, la tolerancia y la libertad de pensamiento. Los vicios que más aborrecían eran la ignorancia, la superstición, la intolerancia y la tiranía; y todos, desde luego, se afanaron en sacar a luz las insensateces de sus antecesores<sup>10</sup>. Condorcet escribió, refiriéndose a esta época, que «el espíritu humano se agitó en sus cadenas, aflojó algunas y quebró otras; todas las antiguas opiniones fueron reexaminadas, y atacados todos los errores; todas las costumbres fueron puestas en discusión, y los espíritus remontaron insospechado vuelo hacia la libertad». Y Holbach, con duras palabras: «Ha llegado la hora de que la razón, guiada por la experiencia, ataque en su misma fuente los prejuicios de que ha sido víctima la humanidad durante tanto tiempo. [...] Porque al error se debe la esclavitud en que han caído la mayoría de los pueblos. [...] Al error se deben los terrores religiosos que estremecen de espanto a los hombres o los hacen matarse entre sí movidos por falsas ilusiones. Del error provienen los odios inveterados, las bárbaras persecuciones, la continua carnicería y las tragedias repugnantes»<sup>11</sup>. El lema de estos *philosophes* ilustrados era «*Sapere aude*»: «Atrévete a saber».

Nadie es capaz de exponer acabadamente las ideas de la Ilustración, y ningún resumen de ellas basta. Pero cuatro proposiciones acaso condensan mejor que otras el carácter de la época. Ante todo, tenemos el replazo de lo sobrenatural por lo natural, de la religión por la ciencia, de los decretos divinos por la ley natural, y de los sacerdotes por los

filósofos. En segundo lugar, la exaltación de la razón, guiada por la experiencia, como instrumento que habrá de resolver todos los problemas, sociales, políticos y aun religiosos<sup>12</sup>. Tercero, la creencia en la perfectibilidad del hombre y de la sociedad; y en consecuencia, en el progreso de la raza humana<sup>13</sup>. Por último, la preocupación humana y humanitaria por los derechos del hombre, en particular, el derecho a librarse de la opresión y de la corrupción de los gobiernos —derecho que la Revolución Francesa reivindicó con sangre—. No hay que suponer, desde luego, que los *philosophes* eran unánimes en sus ideas. Por ejemplo, Pierre Bayle (1647-1706), uno de los primeros, sutil enemigo de la Iglesia<sup>14</sup> y osado defensor de la tolerancia, contra los jesuitas, era muy escéptico respecto de la idea de progreso y entendía que la razón podía ser tan engañosa como los sentidos. No obstante, nuestras cuatro proposiciones circunscriben, en líneas generales, los temas rectores de la Ilustración<sup>15</sup>.

Es casi incuestionable que la más importante de estas proposiciones es la primera. Sería imposible subestimar el papel de la revolución científica en la historia occidental. La chispa que la encendió fue la publicación, en 1543, de la obra de Copérnico *Sobre la revolución de las órbitas celestes*<sup>16</sup>, y en 1687, cuando aparecieron los *Principia Mathematica* de Newton, la llama ya ardía intensamente. En los 144 años que van de una fecha a la otra, el mundo cambió de aspecto. Hasta se modificó su posición en el cosmos: dejó de estar en el centro y se desplazó a una órbita en torno del Sol. Es sin duda el período más espectacular en la historia de la ciencia —y el de más resonantes éxitos—. Sin él, no habría habido Ilustración.

Nos gustaría volver a narrar la historia en sus detalles, pero tendremos que conformarnos con una rápida reseña. En primer lugar, por supuesto, hay que mencionar a Copérnico, quien yacía en su lecho de muerte cuando le llevaron un ejemplar de su gran libro; este contenía el fraudulento prefacio de Osiander, un teólogo luterano que, temeroso de las consecuencias que la obra pudiera traer, señalaba que sus proposiciones eran meras hipótesis, expuestas con el único fin de facilitar los cálculos, y que no debían ser tomadas por verdades. Kepler denunció el fraude en 1597, pero muchos siguieron creyendo que Copérnico renegaba de sus propias conclusiones<sup>17</sup>. Vino luego Tycho Brahe quien pacientemente observó los astros y trazó los mapas estelares en su observatorio Uraniborg, situado en la isla de Huen, entre Dinamarca y Suecia. Después el propio Kepler enunció sus tres leyes, entre ellas la que «corrigió» la órbita de la Tierra cambiando el círculo por una elipse, uno de cuyos focos lo ocupaba el Sol. Se ha dicho que Kepler fue el Wordsworth de la astronomía, porque tres cuartas partes de su obra es hojarasca, y la restante, de un valor incalculable<sup>18</sup>. Después, Galileo descubrió la ley del péndulo y la ley de la caída libre de los cuerpos, la primera con sólo observar el vaivén de una lámpara en una pequeña capilla de la catedral de Pisa, y la segunda dejando caer objetos livianos y pesados desde la vecina Torre inclinada<sup>19</sup>. Como todo el mundo sabe, fue citado ante el tribunal de la Inquisición, primero en 1616, y luego, en cinco oportunidades, en

1633. Ya en la primera ocasión se lo amonestó, pero a pesar de todo resolvió publicar, en 1632, su *Diálogo sobre los dos sistemas principales del Universo*. Participan en este diálogo tres interlocutores: Salviati, quien defiende el sistema de Copérnico; Sagredo (de hecho, un copernicano), quien actúa como árbitro imparcial; y un tercero al que Galileo sucumbió a la tentación de llamar Simplicio, que defiende la posición de Ptolomeo. Era demasiado para la Iglesia. Se le pidió que se retractara, se lo amenazó con el tormento si se rehusaba a hacerlo, y se lo condenó a prisión perpetua —sentencia que le fue aplicada con cierta lenidad, ya que se le permitió recibir a visitantes extranjeros, uno de los cuales fue John Milton—. Que Galileo no cambió de parecer resulta claro por las anotaciones al margen, de su puño y letra, en un libro del jesuita Antonio Rocco (1633), donde moteja al autor ptolomeico de «ignorante, elegante, necio, tonto de capirote, malévolo, eunuco bruto y malandrín»<sup>20</sup>. La Inquisición, señala acremente Preserved Smith, hizo muchos hipócritas pero pocos conversos. Galileo no fue ni lo uno ni lo otro, sino, como dijo Condorcet, el más grande genio que Italia dio a la ciencia.

Llegamos finalmente al «incomparable Newton», como lo llamó John Locke. Los *Principia Mathematica* fueron la culminación de los ciento cincuenta años anteriores, y rara vez o nunca la civilización se benefició con una obra de tamaño magnitud. Edmund Halley sostuvo que de todos los seres humanos, Newton fue el más cercano a Dios; Isaac Barron, su maestro de matemáticas en Cambridge, dijo que era un genio sin parangón; Leibniz —cuyo descubrimiento independiente del cálculo diferencial Newton reconoció— afirmó que su obra en el campo de la matemática equivalía a todo lo que hasta entonces se había hecho en esa disciplina; Hume lo alabó como «el genio más grande y extraordinario que haya surgido para ornato e instrucción de la especie humana»; y Voltaire propagó su fama en Francia<sup>21</sup>, donde Lagrange caracterizó a los *Principia* como la máxima producción de la mente humana. Fue también Lagrange quien dijo que Newton no sólo había sido el genio más grande que ha existido, sino el más afortunado. ¿Por qué el más afortunado? ¡Porque no hay más que un universo; y por lo tanto, a un solo hombre le estaba deparado descubrir sus leyes! Más adelante, Kant haría a Condorcet el máximo de los cumplidos llamándole «el Newton del mundo moral», y Saint-Simon denominaría «Concejo Newton» a su legislatura tricameral. Tal vez, como se lamenta un historiador, las loas a Newton llegaron a ser monótonas, pero no podemos finalizar este relato sin citar los versos que Alexander Pope quiso dedicarle como epitafio:

«La Naturaleza con sus leyes,  
oscura en la noche se escondía;  
“¡Que Newton sea!” mandó Dios, y se hizo el día»<sup>22</sup>.

La ciencia estaba en su marcha ascendente, mientras la religión declinaba. No eran sólo las «fluxiones», el inverso de los cuadrados, las leyes del movimiento y la ley de la gravitación; era un descubrimiento



mucho más potente: el propio método científico, que influyó en la Ilustración y de hecho la creó. Hoy estamos quizás un poco malquistados con el método científico porque no hizo justicia a la sociología del siglo XX, pero sin él la mente humana seguiría hundida en la superstición, la revelación divina y la autoridad. Como escribe Preserved Smith, al concluir su magistral tratado sobre los copernicanos:

«No hubo en la historia del pensamiento una revolución mayor que la señalada por el establecimiento de la astronomía copernicana. El abandono de un universo material geocéntrico fue lógicamente seguido por la renuncia a un universo antropocéntrico de pensamiento. Pero la importancia de la nueva idea no estuvo tanto en el cambio que produjo en la imagen del mundo, y que en efecto fue vastísimo, sino en el triunfo de ese gran instrumento para sondear a la naturaleza: la ciencia. Para una mente reflexiva —y en todas las generaciones las hubo— no podía haber una victoria más impresionante que esta de la ciencia en su batalla contra la percepción inmediata, la opinión común, la tradición inverterada y casi universal, y contra la autoridad, incluida la que pretendía ser revelación divina»<sup>23</sup>.

Y esa victoria tuvo otra consecuencia: hizo que la indagación dejara de lado las cosas divinas para dedicarse a las cosas humanas. Estos dos versos de Pope se han convertido en un clisé, pero siguen siendo indispensables:

«Conócete a ti mismo entonces; no presumas de escrutar a Dios; el estudio que a la humanidad conviene es el hombre».

Los *philosophes* tomaron a Pope en serio.

Evidentemente, es imposible abordar el pensamiento social de un siglo entero en el espacio de un solo capítulo, aun cuando uno estuviera bien preparado. Los nombres son demasiados, y el examen fácilmente podría degenerar en una bibliografía comentada. Tampoco trataremos las ciencias sociales separadamente. Como ya dijimos, no se las diferenció en el siglo XVIII; más aún, ni siquiera surgieron en ese siglo. Nos empeñaremos en cernir las ideas que tienen un carácter sociológico, y no económico, ni político, ni ético, ni correspondiente a otra cualquiera de las disciplinas especializadas del siglo XX. La historia de la teoría política, por ejemplo, ya ha sido escrita en forma idónea y a menudo brillante; omitiremos, pues, las teorías sobre el origen del Estado, la naturaleza del gobierno y sus diversas formas. Dejaremos de lado a otras ciencias sociales que de algún modo se encuentran en la periferia, como la geografía y la demografía<sup>24</sup>. Tampoco consideraremos a los grandes historiadores del siglo, y por lo tanto nada diremos de Gibbon ni de Turgot. Hume aparecerá, no en su calidad de historiador, moralista o epistemólogo, sino de sociólogo. En síntesis, pesquicaremos las ideas acerca

de la sociedad misma, incluidos sus usos y costumbres, y prescindiremos del gobierno, el derecho, el mercado y otras instituciones.

Presentaremos una pequeña y muy selecta galería de retratos de quienes escribieron sobre la sociedad en el siglo XVIII, y cuyas obras, en consecuencia, pertenecen a la biblioteca de sociología. Por razones de conveniencia, los examinaremos por países.

## Francia

Podemos comenzar por Montesquieu, tema de la tesis latina de Durkheim, y que ha sido, casi seguramente, el mayor sociólogo del siglo XVIII. Su nombre verdadero era Charles Louis de Secondat, barón de La Brède y de Montesquieu. Nació en La Brède, cerca de Burdeos, el 18 de enero de 1689. Se cuenta que a un mendigo que estaba a las puertas de la casa señorial se lo hizo pasar para que fuera su padrino, en la esperanza de que el niño no olvidase a los pobres cuando creciera. Se educó en un colegio cercano a París, y tenía 16 años cuando volvió a Burdeos para estudiar derecho; se graduó tres años después, en 1708. Tras vivir cuatro más en París, regresó a Burdeos en 1713, fecha de la muerte de su padre. Al año siguiente, cuando tenía 25 años, fue nombrado consejero en el Parlamento de Burdeos, y dos años después heredó, de un tío, una fortuna y la presidencia del Parlamento. Este cargo había sido comprado por su tío, y Montesquieu, quien luego lo volvió a vender, defendió esta costumbre con el argumento de que inducía a los hombres de riqueza y buena cuna a emprender tareas que de otro modo no realizarían.

Pero el interés de Montesquieu por el derecho fue disminuyendo a medida que aumentaba su interés por la ciencia. Ingresó en la Academia de Ciencias de Burdeos, hizo experimentos de laboratorio, escribió artículos de física, fisiología y geología, y proyectó una «historia geológica de la Tierra» (que nunca llegó a redactar). Entre 1720 y 1731 viajó por Austria, Hungría, Italia, Alemania y Holanda, permaneciendo el último año y medio de ese período en Inglaterra. Llegó a considerarse primero hombre, y sólo en segundo lugar francés; ~~anhelaba contemplar a todos~~ los pueblos desde un punto de vista imparcial. Cobró fama en los salones de París, fue elegido para la Academia Francesa en 1728 y la Sociedad Real de Londres en 1730, y pasó el resto de sus días entre su posesión de La Brède (donde hizo construir un parque inglés) y París. En esta última ciudad, víctima de una epidemia, murió el 10 de febrero de 1755, a los 66 años.

La publicación de las *Cartas persas*, cuando tenía 32 años, le dio inmediata fama. Ocho ediciones se agotaron en menos de un año. En este libro utilizó el recurso (ya empleado por otros antes) de mirar la vida y las instituciones francesas con los ojos de un oriental. Esto le permitió describir las costumbres de su sociedad como cosa exótica y extraordinaria. Sus «persas», desde luego, eran más bien europeos, porque

salvo lo que había espigado en sus lecturas, Montesquieu conocía poco de Persia. Una de las razones de la popularidad del libro fue que describía la vida en el serrallo de Ispahán desde el punto de vista de una de las mujeres que allí convivían, quien concebía el paraíso como un sitio en que cada mujer tendría un harén de hermosos muchachos para servirlos. De cualquier manera, bajo el disfraz de sus interlocutores «persas», el autor pudo comentar a su sabor los usos y las costumbres morales de los franceses, referirse equívocamente a los poderes de un mago llamado Papa, quien había persuadido a sus seguidores de que era posible transformar pan y vino en carne y sangre, declarar su consternado asombro ante los horrores de la Inquisición y abogar en forma indirecta por la tolerancia religiosa: «Si fuera posible el diálogo imparcial, Mirza, no estoy seguro de que no fuera bueno que hubiese en un Estado diversas religiones. [. . .] La historia está llena de guerras de religión, pero [. . .] lo que generó las guerras no es la multiplicidad de religiones, sino el espíritu de intolerancia que anima a las que creen estar predominando»<sup>25</sup>.

En este libro Montesquieu hizo referencia también a la familia, la única institución social no reprobada por él; la única, además, que a su juicio no tenía origen en un contrato, sino que precedía a todos los contratos. En cuanto al matrimonio, la prohibición del divorcio lo vuelve intolerable; no elogia ni la monogamia ni la poligamia, y el incesto lo deja indiferente. En fin, su actitud general hacia la vida es melancólica: los hombres deben ser llorados a su nacimiento y no a su muerte, y tienen derecho a suicidarse porque la vida es un acuerdo que se hizo sin su consentimiento.

Con su segunda obra, *Consideraciones sobre las causas de la grandeza y decadencia de los romanos* (1734), se sumó a la serie de autores que han tratado de explicar la decadencia y ruina del Imperio Romano. Por el examen de la evolución de la historia romana, se hizo filósofo de la historia, y tal que suprimió cortésmente de sus dominios a la Providencia. La causa principal de la ruina fue, a su entender, la centralización en un solo sitio del gobierno de un imperio tan vasto, lo que destruyó la vitalidad de las provincias. A esto se añadían muchas causas secundarias, pero Montesquieu siempre tiene presente la transformación de la república en monarquía y las nefastas consecuencias que esto produjo. Desde un punto de vista académico, el libro presenta abundantes fallas (los comentaristas concuerdan en que tomó a Livio demasiado al pie de la letra), pero es una obra maestra de prosa francesa. No sólo excluyó a la Deidad del proceso histórico; también disminuyó el papel del individuo. Con palabras en que parece anticiparse a Tolstoi, sugiere que el individuo no es sino un instrumento de lo que él llama «movimiento general». Si César y Pompeyo no hacían lo que en efecto hicieron para arruinar el Imperio, otros los habrían remplazado. Escribe:

«La historia de los romanos nos muestra que no es la Fortuna la que gobierna el mundo. [. . .] Hay causas generales, morales o físicas, que operan en toda monarquía, la encumbran, la mantienen o la derrum-

ban. Todo cuanto sucede está sujeto a esas causas; y si una causa particular, como el resultado accidental de una batalla, arruina a un Estado, una causa general llevó a que de esa sola batalla dependiera el derrumbe del Estado. En una palabra, el impulso principal arrastra consigo todos los sucesos particulares.<sup>26</sup>

Es evidente que no compartía la idea de Pascal según la cual si la nariz de Cleopatra hubiera sido más pequeña, se habría modificado la faz de la Tierra. Montesquieu busca causas generales para hacer inteligible la historia; por consiguiente, formula interrogantes sociológicos. Agréguese que en sus dos obras primeras expuso una concepción de la sociedad y no sólo del gobierno. Como dice Plamenatz: «En él ya nos encontramos con alguien que ve en un pueblo, no una multitud de individuos sometidos a un único gobierno, sino una comunidad que se distingue de otras por sus costumbres y sus instituciones. Todas las instituciones —políticas, religiosas, domésticas, económicas y artísticas— están, a sus ojos, inextricablemente relacionadas entre sí»<sup>27</sup>.

En su siguiente obra, *El espíritu de las leyes*, Montesquieu trabajó durante veinte años, y muchas veces tuvo la tentación de abandonarla. Perseveró, empero, y la publicó, como a los libros anteriores, sin dar a conocer el nombre del autor (el clero francés era todavía peligroso); lo hizo en 1748, y por subtítulo le puso: «Sobre las relaciones que deben existir entre las leyes y la Constitución de cada gobierno, las costumbres, el clima, la religión, el comercio, etc.». Sería difícil imaginar una preocupación más sociológica que esta. Apareció en dos volúmenes que incluían nada menos que treinta y un libros, cada uno de los cuales tenía de veinte a treinta capítulos breves (pocos se extendían más de diez páginas, y algunos no alcanzaban a una). Esta obra no tiene organización alguna, defecto que no escapó al propio Montesquieu, quien escribió en el prefacio: «He perseguido mi objeto sin ningún plan fijo. No he discernido reglas ni excepciones. Hallé la verdad, sólo para perderla nuevamente». Justamente, los estudiosos de su obra han tratado de reordenar este material de un modo más aceptable. En lo que sigue procuraremos seleccionar los temas que parecen sociológicos en sentido estricto y dejar de lado la teoría política. Nos interesarán, sobre todo, la importancia que atribuye al clima y su influjo sobre la esclavitud, sobre las relaciones entre los sexos y sobre las costumbres y la conducta moral de una nación; las interrelaciones de comercio, moralidad y pobreza; y sus observaciones sobre la moneda, la población y la religión. △

Montesquieu presta suma atención al papel del clima en la determinación del espíritu de las leyes o, en términos más generales, como hoy diríamos, de la cultura de un pueblo. Esta interpretación geográfica de la sociedad no era, desde luego, original: se remonta a Hipócrates, y ya Bodin se le había anticipado en esto en el siglo XVI. Montesquieu no llega a afirmaciones tan extremas como las de Cousin en el siglo XIX<sup>28</sup>, pero su propósito es claro: vincular el clima con el temperamento, y a este con las costumbres, las leyes y las formas de gobierno. Por ejemplo:

Rusia

«Los pueblos son más vigorosos en los climas fríos. Allí la acción del corazón y la reacción de las extremidades de las fibras se cumplen mejor, la temperatura de los humores es más alta, la sangre circula más libremente hacia el corazón y, recíprocamente, el corazón tiene mayor fuerza. Esta superioridad en vigor no puede menos que producir diversos efectos, por ejemplo, una más resuelta confianza en sí mismo, es decir, más franqueza y menos suspicacia, maña y astucia. En suma, esto no puede menos que producir muy diferentes temperamentos»<sup>29</sup>.

Y en otro lugar:

«En los países fríos tienen muy poca sensibilidad para el placer; en los templados, la tienen en mayor grado, y en los cálidos su sensibilidad es extremada. Así como los climas se distinguen por grados de latitud, también podríamos distinguirlos, hasta cierto punto, por grados de sensibilidad. He asistido a la ópera en Inglaterra y en Italia, y he visto las mismas obras representadas por los mismos artistas; pero una misma música produce muy diferentes efectos en las dos naciones: unos son tan fríos y flemáticos, los otros tan vivaces y arrebatados, que casi parece inconcebible»<sup>30</sup>.

Si en el hemisferio septentrional viajamos en dirección al norte, decía Montesquieu, encontraremos pueblos con muchas virtudes y pocos vicios, y lo opuesto es válido si viajamos hacia el sur. En las latitudes intermedias, los habitantes son volubles en su conducta, y el clima «no tiene la suficiente determinación para fijarla». Si el clima es demasiado cálido, el cuerpo carece de vigor y fortaleza, lo cual acaso explique la inmutabilidad de usos y costumbres por largos períodos.

La agricultura es la principal ocupación del hombre, pero un clima demasiado cálido lo lleva a rehuirla. El «monasticismo» surgió en los países cálidos del Este porque estaban más inclinados a la especulación que a la acción. También las costumbres ligadas al uso del alcohol están reguladas por el clima:

«La ley de Mahoma, que prohíbe beber vino, se ajusta pues al clima de Arabia; y en verdad, antes de la época de Mahoma, el agua era la bebida habitual de los árabes. La ley que vedó a los cartagineses beber vino era una ley del clima; y de hecho el clima de esos dos países es prácticamente idéntico»<sup>31</sup>.

En los países fríos, en cambio, el clima obliga virtualmente a las personas a abandonar la templanza: «La embriaguez alcohólica predomina en el mundo en proporción a la frialdad y humedad del clima». Desciende luego que factores climáticos ejercen influjo sobre las leyes. Y al concluir con este tema Montesquieu propone la tesis de que la institución de la esclavitud es, también, consecuencia del clima. He aquí su explicación:

«Hay países en que el exceso de calor enerva el cuerpo y vuelve a los hombres tan perezosos y abatidos que sólo el temor al castigo puede moverlos a cumplir sus obligaciones de labor: allí la esclavitud es más conciliable con la razón; y puesto que el amo es hacia su soberano tan indolente como el esclavo hacia él, esto añade, a la esclavitud civil, la esclavitud política»<sup>32</sup>.

Por otro lado, no se siente del todo seguro en esa tesis, y se inclina a considerar que la esclavitud es antinatural:

«Pero como todos los hombres nacen iguales, la esclavitud se debe considerar antinatural, por más que en algunos países se funde en la razón natural; y se debe establecer una amplia diferencia entre esos países y aquellos en los que además la razón natural la rechaza, como en Europa, donde ha sido tan venturosamente abolida»<sup>33</sup>.

Al final del siguiente capítulo escribe, en tono conmovedor:

«No sé si este artículo me es dictado por mi entendimiento o por mi corazón. Posiblemente no haya ningún clima sobre la Tierra en que, con apropiado estímulo, las tareas más fatigosas no puedan ser realizadas por hombres libres. Porque malas leyes hicieron indolentes a los hombres, ellos fueron reducidos a la esclavitud a causa de su indolencia»<sup>34</sup>.

Sin embargo, y duele tener que admitirlo, en uno de los capítulos Montesquieu defiende la ~~esclavitud del negro~~ considerándola natural.

El clima influye también sobre las relaciones entre los sexos. En los países cálidos, la mujer ya es núbil a los ocho o nueve años, y es vieja a los veinte. Es natural entonces que los hombres dejen una esposa para tomar otra; esto explica que los países asiáticos permitan la poligamia, no así los europeos, más fríos. Esto, a su vez, tiene consecuencias religiosas: la religión mahometana, que aprueba la poligamia, se estableció fácilmente en Asia y en cambio no pudo introducirse en Europa. Análogamente, «hay climas en que los impulsos de la naturaleza tienen tanta fuerza que la moral no tiene casi ninguna»<sup>35</sup>.

Sería un error creer que Montesquieu sólo tiene en mente la temperatura cuando enuncia estas tesis geográficas; también toma en cuenta la naturaleza del suelo, la provisión de agua, la distancia al mar, la existencia de puertos naturales y la distribución de las masas de tierra y de agua. Sin duda tenía presente a Gran Bretaña cuando escribió este célebre pasaje:

«Los habitantes de islas sienten más gusto por la libertad que los de tierras continentales. Comúnmente, las islas son de pequeña extensión; no es tan fácil utilizar a una parte de la población para oprimir a la otra; el mar las separa de los grandes imperios, la tiranía no se sostiene tan fácilmente dentro de un corto radio; los conquistadores son detenidos

por el mar; y estando fuera del alcance de sus armas, los isleños preservan con menor dificultad sus propias leyes»<sup>36</sup>.

También sería un error pensar que Montesquieu destacaba los factores geográficos con exclusión de otros factores. En lo tocante al «espíritu general de la humanidad», no sólo el clima, sino la religión, el derecho, las normas de gobierno, los antecedentes, las costumbres y la moral desempeñaban un papel. La regla del clima se hace menos rígida a medida que la civilización avanza, aunque «el imperio del clima es el primero y el más poderoso de todos los imperios»<sup>37</sup>.

Como es de suponer, Montesquieu toca, si bien de manera asistemática, muchos más fenómenos sociales que los mencionados en los párrafos anteriores. Entre ellos, las leyes (tanto las legisladas como las que gobiernan al hombre en su condición de ser físico), la religión, el comercio, los usos y costumbres, la educación, la agricultura, la música, el crimen y su castigo, la pobreza y el lujo, la población, el matrimonio y el divorcio, el suicidio, la familia, la guerra, el dinero y la usura, las fiestas populares y muchos más. Abunda en observaciones interesantes, como cuando dice que los venecianos son tan ahorrativos que sólo las cortesanas son capaces de hacerles soltar el dinero; y en epigramas: «No todo debe ser modificado»<sup>38</sup>. Le interesa vitalmente la relación entre las costumbres y las leyes, y sugiere que es un mal procedimiento tratar de modificar por la ley lo que debe ser modificado por la costumbre<sup>39</sup>. Es pródigo en datos eruditos, no siempre confiables. Pero sobre todo es un sociólogo, en el sentido moderno de la expresión. Suprimió lo sobrenatural en la explicación de las sociedades humanas y propuso el método comparativo para el estudio de las instituciones sociales. Raymond Aron lo considera mucho más sociólogo que a Auguste Comte (sin desmerecer a este), y uno de los grandes teóricos de la disciplina. Le parece a Aron evidente que el propósito de *El espíritu de las leyes* es el de la sociología misma: simplemente, hacer inteligible la historia<sup>40</sup>. Y Durkheim apunta que, al instituir la sociología, los sucesores de Montesquieu «hicieron poco más que dar un nombre al campo de estudios que él inauguró»<sup>41</sup>.

Voltaire (1694-1778) ocupará menos nuestra atención que Montesquieu, principalmente porque es difícil considerarlo sociólogo. Escéptico, satírico, dramaturgo, autor de un profuso epistolario, historiador, panfletista y, por sobre todas las cosas, racionalista militante. . . es imposible hablar siquiera del siglo XVIII sin mencionar al hombre cuyas efusiones literarias y filosóficas —al decir de Georg Brandes— lo sintetizaron. Detestaba el cristianismo por su creencia irracional en lo sobrenatural y porque había promovido la injusticia social. Fue el Bertrand Russell de su siglo, pero fue algo más y algo menos. Le disgustaban los judíos, en buena parte porque los consideraba responsables del cristianismo. Juzgó bárbara a la Edad Media y vituperó la intolerancia dondequiera. Creía que la opresión política y religiosa era incompatible con la civilización, y expresó estos puntos de vista con tanto vigor y claridad

que se convirtió en el autor más influyente de la época. Era capaz de hacer irrisión de sus contrincantes con expresiones como escuerzo, lagartija, culebra, serpiente, granuja, bellaco, espía, sabueso. . . En vano buscaríamos en Voltaire el tratamiento sistemático de algún tema, el de la sociedad incluido. Era básicamente, como dijo alguien, un *causeur* en letras de molde.

Como Turgot, creía firmemente en la unidad de la especie humana. Por mucho que difiriesen los hombres por su aspecto exterior en los distintos rincones de la Tierra, sus sentimientos y anhelos eran los mismos. Admiraba a los ingleses, como lo atestiguan sus *Cartas filosóficas sobre los ingleses* (1733), pero no hizo exposición sistemática ni de la cultura ni del gobierno de Inglaterra. Señaló que era un país libre, y que el inglés, como individuo libre, podía ir al cielo por el camino que se le antojara. Newton, verbigracia, no sólo tuvo la fortuna de nacer en ese país, sino en una época en que «*les impertinences scolastiques*» [las impertinencias escolásticas] habían sido proscritas y sólo se cultivaba la razón.

Voltaire no tenía preferencias políticas específicas, y se contentó con señalar que los ricos favorecen la aristocracia, el pueblo la democracia y los reyes la monarquía. El clima puede tener alguna influencia sobre los usos y costumbres, decía, pero no explica los grandes acontecimientos históricos. En su *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones* (1765) contrapuso la naturaleza y la costumbre: «Hay dos imperios, el de la Naturaleza, que une a todos los hombres sobre la base de ciertos principios comunes, y el de la Costumbre, que, abarcando los usos y costumbres, disemina la variedad por el mundo»<sup>42</sup>. De este modo el orden natural está en oposición al orden social, y Voltaire recurre al primero para atacar las imperfecciones del segundo. Es necio creer que el hombre pudo haber vivido solitario, privado de sociedad. Más aún, su instinto y una natural benevolencia hacia los de su especie lo inducen a vivir en grupos. Dos sentimientos tiene el hombre, la conmisericación y la justicia, sin los cuales no existiría la sociedad. Voltaire no era un campeón de la igualdad social; siempre habrá en este mundo, decía, cocineros y cardenales, y por eso la igualdad es una ilusión. No se aproximó tanto como algunos de sus contemporáneos a la idea de un relativismo cultural. No conocía país alguno en que se juzgase respetable robar a un hombre los frutos de su labor, decir mentiras dañinas, volverse contra un benefactor, difamar o asesinar.

Por último, quería conocer los pasos por los cuales la humanidad había transitado de la barbarie a la civilización. Demandó que la historia no se escribiera atendiendo a las victorias y derrotas militares, sino a las grandes ideas. Aunque además de sus trabajos historiográficos escribió algunas reflexiones sobre la historia, estas no alcanzan a constituir una filosofía de la historia<sup>43</sup>. Son memorables su escepticismo sobre la historia escrita («un montón de tramoyas que hacemos a los muertos») y su pesimismo sobre la historia vivida («una larga sucesión de crueldades inútiles»). Si el clima tiene alguna influencia en «el imperio de la costumbre», sostenía, no la tienen menos el azar y la casualidad. A la



larga, la sociedad, incluidas sus costumbres, su moral, sus leyes, sus ciencias y sus artes, se forma merced a la interacción de los hombres con el medio que los rodea.

No podía menos que producirse una reacción a un mundo que pretendía contemplarse bajo la fría y a menudo despiadada luz de la sola razón; sobrevino con Jean-Jacques Rousseau (1712-1778). Nacido en Ginebra, pertenecía a una familia de origen francés que vivía en esa ciudad desde hacía doscientos años y era de las pocas autorizadas a acompañar su nombre del título de «ciudadano». La madre de Jean-Jacques murió una semana después de su alumbramiento, y tuvo una niñez precaria; nos la relata, desde luego, en sus *Confesiones*. Rousseau llevó una vida errante, a menudo patética. Mantuvo hasta el final de su vida una relación con Thérèse Levasseur, una inculta camarera de hotel que le dio cinco hijos, todos los cuales fueron abandonados en la casa de niños expósitos —costumbre muy común en esa época, según el propio Rousseau nos asegura—.

En 1749, la Academia de Dijon anunció un concurso de ensayos sobre el tema «Si la restauración de las artes y las ciencias ha tenido como efecto purificar las costumbres o corromperlas». Rousseau presentó un trabajo con el título «Discurso sobre los efectos morales de las artes y las ciencias», y ganó el premio. Era su tesis que la civilización había ejercido una acción corruptora y que, lamentablemente, la ignorancia había sido sustituida por el escepticismo.

«El flujo y reflujo diario de la marea no es influido por la luna con mayor regularidad que las costumbres morales de un pueblo por el progreso de las artes y las ciencias. Cuando apareció su luz en nuestro horizonte, huyó la virtud; y este mismo fenómeno ha sido observado constantemente en todo tiempo y lugar»<sup>44</sup>.

Según una antigua tradición, el dios que inventó las ciencias era enemigo del sosiego de la humanidad. Rousseau comparte este juicio.

Aquí tenemos, sin duda, una tesis sociológica; no sólo ello: Rousseau nos ofrece pruebas empíricas que vienen en su apoyo: los casos de Egipto, Grecia, Roma y Constantinopla, donde eso fue exactamente lo que sucedió, y los de Persia, Escitia y Alemania, «preservadas del contagio de un saber inútil», donde no sucedió. En verdad, Esparta tuvo las virtudes de que careció Atenas, y si Sócrates viviera despreciaría las vanas ciencias del siglo XVIII y «no contribuiría a la inundación de libros que de todas partes afluyen»<sup>45</sup>. Los hombres honestos tienen contento en la práctica de la virtud; se arruinan cuando procuran estudiarla. Esto supone que es mejor vivir en sociedad, a analizarla; y nos está diciendo que si la sociología se hubiera contado entre las ciencias de su época, Rousseau la habría condenado junto con las demás. No obstante, en su ensayo se empeña en averiguar las inducciones que se pueden extraer de la historia. De las que expone, algunas son erróneas: confunde la de

claración de ignorancia, de Sócrates, con una alabanza de esta. Otras son discutibles<sup>46</sup>. Pero la tesis es clara: el auge de la ciencia coincide con la decadencia de la moral. Rousseau llega a lanzar maldiciones contra el arte de la imprenta y a aprobar el incendio de la biblioteca de Alejandría<sup>47</sup>.

Su segundo ensayo, presentado a la Academia de Dijon un año más tarde, se titulaba, *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres y si está autorizada por la ley natural*. Comienza el «Prefacio» con una declaración que nos trae ecos de Pope: la más útil, aunque la más imperfecta, de las ciencias es la que se ocupa del hombre; y con un homenaje a la admonición del oráculo de Delfos: «Conócete a ti mismo». La temática central del ensayo aparece en su segundo párrafo:

desi-  
gualdad  
social  
≠  
des.  
nat. por

«Concibo en la especie humana dos clases de desigualdad: una, a la que llamo natural o física, porque es establecida por la naturaleza, consiste en la diferencia de edad, de salud, fuerza corporal, cualidades espirituales o anímicas; y otra, a la que podríamos llamar desigualdad moral o política, porque depende de una suerte de convención y es establecida, o al menos autorizada, por el consentimiento de los hombres. Esta última consiste en los diferentes privilegios de que gozan ciertos hombres en perjuicio de otros, como el de ser más ricos, recibir más honores, ser más poderosos, o tener una posición que les permite hacerse obedecer»<sup>48</sup>.

Todos los filósofos que indagaron los fundamentos de la sociedad entendieron necesario remontarse al «estado de naturaleza», pero ninguno lo consiguió, señala nuestro autor: todos trasladaron al estado de naturaleza atributos que no podían tener otra fuente que la sociedad. En verdad, es dudoso que haya existido alguna vez un estado de naturaleza, en un sentido histórico<sup>49</sup>. Por lo que toca a la vida inicial de la humanidad, hay en Rousseau barruntos de selección natural<sup>50</sup>. Especula sobre el origen del lenguaje y, comparándolo con el de la sociedad humana, se pregunta (sin dar respuesta) si la sociedad precedió al lenguaje, o a la inversa. Examinando cuidadosa y detalladamente cómo debe de haber sido el estado de naturaleza, concluye que las diferencias entre los hombres en ese estado son pequeñas, y que las desigualdades naturales están enormemente aumentadas por las desigualdades creadas por las instituciones sociales.

En este segundo *Discurso* se contiene el famoso pasaje: «El primer hombre que, luego de cercar un pedazo de tierra, tuvo la ocurrencia de decir: "Esto es mío", y halló gentes lo bastante ingenuas para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil». Basta pensar, decía Rousseau, la cantidad de crímenes, de horrores, de guerras e infortunios que se habrían evitado si nadie hubiera prestado oídos a «este impostor». Al multiplicarse la raza humana, en la misma proporción lo hicieron las preocupaciones de los hombres. La influencia del suelo, el clima y las estaciones introdujo diferencias entre ellos, en especial en sus labores. Las primeras comunidades y lenguas nacieron en islas, porque en estas

los hombres estaban reunidos y tenían más oportunidades de relacionarse. Poco a poco empezaron a percibir relaciones que se podían denotar con términos como «grande», «pequeño», «fuerte», «débil», «rápido», «lento», «temeroso», «osado», etc., y a diferenciar las situaciones en las que podían confiar en los demás, de aquellas otras que podían dar lugar a sospechar de ellos. Poco a poco, y en dilatados espacios de tiempo, esposo y esposa, padres e hijos, comenzaron a vivir bajo un mismo techo y a formar una familia, y «cada familia se convirtió en una pequeña sociedad». Después, hombres y mujeres se reunieron en grupos mayores, y se iniciaron las ceremonias colectivas:

«El que mejor cantaba o bailaba, el más bello, fuerte, diestro o elocuente, recibía la mayor consideración; y este fue el primer paso hacia la desigualdad y, al mismo tiempo, hacia el vicio. De estas primeras preferencias surgieron, por un lado, la vanidad y el desprecio, y, por el otro, la vergüenza y la envidia; y la fermentación causada por estas levaduras terminó produciendo combinaciones fatales para la inocencia y la felicidad»<sup>51</sup>.

Los hombres empezaron, de esta suerte, a dañarse unos a otros. Esto indujo a algunos autores a suponer que el hombre primitivo era cruel. Lo cierto es que la crueldad apareció después: «Nada más dulce que el hombre en su estado primitivo, situado por la naturaleza a igual distancia de la estupidez de las bestias y de las luces funestas del hombre civilizado»<sup>52</sup>. En ese estado debió continuar el hombre: en él era libre, feliz, honesto y sano. La metalurgia y la agricultura produjeron una gran revolución; el hierro y el cereal civilizaron al hombre y arruinaron a la humanidad. Como ya había apuntado Locke, la propiedad sólo puede provenir del trabajo, y como el más fuerte y habilidoso acumula más, las desigualdades entre los hombres aumentaron. Es fácil imaginar el resto, dice Rousseau. Un espantoso desorden acompañó a la destrucción de la igualdad. El dominio de unos hombres sobre otros, la esclavitud, la rapiña y la violencia aparecieron sobre la faz de la Tierra, y un conflicto perpetuo.

En esta situación alguien tiene que haber tratado de persuadir a los hombres de que se uniesen para su mutua protección; fueron fácilmente seducidos a ello, y todos «corrieron al encuentro de sus propias cadenas», creyendo que era conveniente sacrificar una parte de su libertad para salvaguarda del resto. «Tal fue, o pudo ser, el origen de la sociedad y de las leyes». Una sociedad hacía indispensable el establecimiento de otras, y así se fueron multiplicando. En un apéndice pesimista, Rousseau vuelve a contraponer el estado de naturaleza y el de sociedad, el salvaje y el ciudadano, y no deja dudas acerca de cuál de los dos prefiere. Ser enemigo de la civilización es justo, ya que el hombre es bueno por naturaleza, y son las instituciones las que lo vuelven malo<sup>53</sup>.

En un artículo titulado «Discurso sobre la economía política», publicado en 1755 en la *Enciclopedia* de Diderot, Rousseau modera sus opi-

niones sobre la sociedad y la civilización, y defiende instituciones como el gobierno, la ley, la propiedad y la herencia. Que los hijos hereden la propiedad de sus padres le parecía lógico, no sólo porque aquellos probablemente contribuyeron en alguna medida a su adquisición, sino porque es fatal, para la moral y para la república, que las personas cambien permanentemente de rango y de fortuna. En ese artículo se refirió, asimismo, a «la ventaja de que todas las personas derivan de la confederación social». Aunque sólo obliga a una breve mención, en 1758 Rousseau escribió a D'Alembert una larga carta que contiene el germen de una sociología del esparcimiento. Las monarquías, decía allí, pueden darse el lujo de espectáculos teatrales, pero a las repúblicas y a las pequeñas ciudades les conviene fomentar los festivales públicos, las competencias atléticas, los desfiles y otras actividades al aire libre.

*Emilio*, el tratado de Rousseau sobre la educación, apareció en 1762. Sólo señalaremos aquí que con este libro nació la disciplina de la psicología infantil. Tiene interés algo más que incidental, empero, señalar que Rousseau no comparte el relativismo cultural de Montesquieu:

«Lanzad vuestra mirada sobre cualquiera de las naciones del mundo, examinad uno por uno los volúmenes de su historia escrita: en medio de todas estas extrañas y crueles formas de veneración, entre esta sorprendente variedad de usos y costumbres, encontraréis por doquier idénticas ideas de derecho y de justicia; en todas partes rigen los mismos principios morales, las mismas ideas sobre el bien y el mal»<sup>54</sup>.

En el corazón de todo hombre hay un principio innato al que Rousseau denomina «conciencia». Digna de nota para los sociólogos es la advertencia de que si queremos estudiar la sociedad, debemos estudiar al hombre, y si queremos estudiar al hombre, debemos estudiar la sociedad. Los dos siglos siguientes no lograron determinar cuál de estas cosas hay que hacer primero.

El mismo año en que se publicó el *Emilio*, Rousseau dio a la estampa *El contrato social*, que es sólo un fragmento de la gran obra que pensaba escribir sobre las instituciones políticas. Buena parte de este libro está dedicado, no a cuestiones sociológicas, sino a problemas cuyo tratamiento hoy se reservaría a la ciencia política y a la filosofía política: la naturaleza de la soberanía, el proceso de legislación, los regímenes de gobierno, las señales que identifican a un buen gobierno, el proceso electoral y los medios para fortalecer las Constituciones. Todos recordarán las famosas palabras con que se abre el capítulo I: «El hombre nace libre, y está por doquier encadenado». En esta obra de Rousseau, como en las anteriores, la civilización es azote y el estado de naturaleza, bendición. ¿Cómo es posible garantizar a los hombres, por medio del gobierno, la libertad de que gozaron en su estado natural: en algún punto, los obstáculos para la preservación de la vida se vuelven mayores que los recursos de que se dispone para superarlos. Los hombres establecen entonces un contrato mutuo, creando un cuerpo colectivo y recibiendo por este

acto una unidad e identidad comunes a todos ellos. Lo que parecen haber cedido en el contrato lo recobran a cambio. Como dice Rousseau, destacando la frase: «Cada uno de nosotros pone su persona y todo su poder en común bajo la dirección suprema de la voluntad general, y, en nuestra capacidad colegiada, acogemos a cada miembro como una parte indivisible de la totalidad.<sup>55</sup>»

El concepto de «voluntad general» ha dado lugar a interminables dificultades de interpretación. No es lo mismo que la voluntad de todos; es una suerte de entidad pública, la unidad de todas las personas, de las actuales generaciones, y de las pasadas y futuras. Guarda estrecha semejanza con la conscience collective de Durkheim. Esa voluntad general impone iguales sacrificios a todos los ciudadanos y es el resguardo último de sus libertades. Protege a cada individuo de los demás; lo protege del abuso de poder del monarca, y literalmente lo obliga a ser libre. Someterse al impulso de los apetitos es esclavitud, pero obedecer una ley que nos dictamos a nosotros mismos es libertad.

Hay un pasaje que podría considerarse sociología pura; en él, Rousseau destaca la superioridad de la costumbre y la ley, y reconoce el poder de la opinión pública:

«A estas tres clases de ley [política, civil y penal] se agrega una cuarta, la más importante de todas, que no está grabada en el mármol ni en el bronce, sino en el corazón de los ciudadanos. Ella establece la verdadera constitución del Estado; cobra nuevas fuerzas cada día; cuando las demás leyes declinan o se extinguen, las reanima o las suplanta; conserva a un pueblo en el espíritu de su institución, e insensiblemente reemplaza la autoridad por la fuerza del hábito. Me estoy refiriendo a la moral, la costumbre, sobre todo la opinión: proyecto este que nuestros políticos ignoran, pero del que depende el éxito de los demás; proyecto del que se ocupa en secreto el gran legislador, aunque parezca limitarse a reglamentaciones particulares que no son más que el arco de bóveda, del cual las costumbres, de más laborioso nacimiento, son al fin la clave inmovible.<sup>56</sup>»

Rousseau admite, además, que arraigadas las costumbres, es vano tratar de modificarlas<sup>57</sup>.

Muchos críticos han expuesto las dificultades e inconsistencias de la obra de Rousseau. El propio autor dijo que *El contrato social* tenía que ser reescrito, y que quienes declaraban entenderlo eran más sagaces que él. Pero es indiscutible su importancia, como la de los *Discursos* anteriores, para la filosofía política y la sociología<sup>58</sup>.

Digamos unas palabras acerca de la monumental *Enciclopedia* de Diderot, publicada en 17 volúmenes de texto y 11 de ilustraciones entre 1751 y 1772. Si fue una obra progresista o retrógrada, si sus artículos fueron originales o meras compilaciones y fragmentos tomados de otros trabajos, si sus autores fueron hombres geniales o meros escribas, he ahí

otras tantas cuestiones a las que no necesitamos dar respuesta aquí<sup>59</sup>. Tanto su editor como algunos de sus colaboradores fueron acusados de ateísmo. No hay, por ejemplo, referencias a la historia de la Creación en la definición de «Hombre» (sust. masc.): ser sensible, pensante, inteligente, que puede desplazarse libremente sobre la Tierra. Es superior a todos los otros animales y ejerce dominio sobre ellos; es de hábitos gregarios, ha inventado diversas artes y ciencias, y tiene vicios y virtudes peculiares de su especie». Incluye la palabra «sociedad», uno de cuyos significados es unión de varias personas con algún objetivo, señalándose como ejemplos la familia y la aldea; también se consigna la acepción moderna de «sociedad» como asociación o grupo organizado. Se nos informa que el hombre está hecho para vivir en sociedad porque carece de la dotación apropiada para vivir solo: todos buscamos la compañía de nuestros semejantes (*nos semblables*) y sólo con ellos podemos ser felices. Del adjetivo «social» se dice que es una palabra nueva, que designa las cualidades que hacen a los hombres útiles para sus prójimos. Se podría decir que la *Enciclopedia* reemplazó la palabra «divino» por la palabra «social», pero sólo con alguna exageración. No hay en esa vasta obra idea genuina de una disciplina sociológica. No se da cabida al concepto de que para estudiar a la humanidad debemos partir del grupo y no del individuo. A despecho de sus dificultades con los censores, no se puede mencionar a la *Enciclopedia* como un paso adelante en el conocimiento sociológico, ni tampoco en la especulación sociológica.

Ha sido tema de amplios debates el papel cumplido por los *philosophes* en la génesis de los relevantes acontecimientos de la Revolución Francesa, y el de las ideas en el cambio social en general. En 1770, diecinueve años antes del asalto a la Bastilla, el *avocat général* Séguier escribía: «Los *philosophes* han querido sacudir el trono con una mano y derrumbar el altar con la otra. Se proponían modificar la opinión pública acerca de las instituciones civiles y religiosas, y esa revolución, por así decir, se ha efectuado. La historia y la poesía, las novelas y hasta los diccionarios han sido infestados por el veneno de la incredulidad. Sus escritos, apenas publicados en la capital, inundan las provincias como un torrente. El contagio ha llegado hasta los talleres y las aldeas campesinas»<sup>60</sup>.

El último de los *philosophes* no sólo gravitó en la Revolución, sino que participó personalmente en ella y le ofreció la vida. Nos referimos a Marie-Jean-Nicolas Caritat, marqués de Condorcet. Nació en 1742, hijo de un noble empobrecido y de una burguesa de fortuna. Este hombre, que sería después enemigo declarado del clero, fue educado en escuelas de los jesuitas. Tenía 16 años cuando defendió con brillo su tesis de matemática, disciplina a la que había decidido dedicarse; y a los 19 marchó a París para proseguir sus estudios. Allí, bajo la tutela de D'Alembert, frecuentó los salones literarios, en uno de los cuales conoció a quien sería uno de sus más íntimos amigos: Turgot. En 1765, cuando tenía 22 años, publicó su primera obra, sobre el cálculo integral; este trabajo, junto con otros, le valió ser elegido, a los 26 años, miembro de la Acade-

mia de Ciencia, de la que fue después, hasta su muerte, secretario permanente. En 1782 fue designado miembro de la Academia Francesa. Tuvo también una carrera pública como inspector de la Casa de la Moneda, durante el ministerio de Turgot; fue miembro de la Asamblea Legislativa y presidente de su Comisión de Instrucción Pública, y posteriormente, en 1792, miembro de la Convención Nacional. Pero, víctima de la lucha entre girondinos y jacobinos, se lo denunció como sedicioso por haber escrito un enconado folleto contra estos últimos. La Convención votó su arresto; Condorcet buscó refugio como pensionista en la casa de una dama galante, Madame Vernet; oculto allí durante nueve meses, con sólo unos pocos libros y anotaciones a su alcance escribió su *Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*. El peligro que significaba para Madame Vernet alojarlo en su casa se hizo tan grande que Condorcet resolvió escapar disfrazado; pero fue pronto aprehendido por la policía y confinado en una celda de la cárcel de Bourg-la-Reine, donde lo encontraron muerto a la mañana siguiente, el 8 de abril de 1794.

Las concepciones de Condorcet en materia social eran tan avanzadas, que muchas encontrarían oposición en los conservadores de nuestro siglo. Fue uno de los primeros en oponerse a la esclavitud; de su pluma salieron las *Reflexiones sobre la esclavitud de los negros* (1781), y fue presidente de una sociedad denominada Amigos del Negro. Defendió con vigor los derechos de las mujeres; pensaba que debían tener las mismas oportunidades que los hombres, incluido el acceso a cargos públicos. Apoyó el sufragio universal, la educación universal y gratuita, la separación de Iglesia y Estado, la libertad religiosa para todas las sectas sin excepción, programas de asistencia y seguridad social para pobres, el debido proceso judicial para todos, la legislatura unicameral, la creación de un tribunal mundial con autoridad para zanjar disputas internacionales, la libertad de empresa, el matrimonio y divorcio civil y el control de la natalidad. Además de luchar contra la esclavitud, se oponía a la guerra, la pena capital, el derecho de primogenitura y los crueles castigos que se infligían a homosexuales y prostitutas. Fue un hombre ilustrado, aun para la propia Ilustración.

Como matemático, Condorcet abrigaba la esperanza de que los métodos de las matemáticas pudieran aplicarse al estudio de la sociedad. Por «matemática social» entendía una aritmética política; lo que después se conoció como estadística. En un ensayo presentado ante la Academia Francesa declaró:

«Cuando se considera la naturaleza de las ciencias morales (sociales), no se puede dejar de advertir que, si se las basara, como a las ciencias naturales, en la observación de los hechos, seguirían el mismo método de estas, adquirirían un vocabulario igualmente preciso y alcanzarían igual grado de certeza. Alguien que no perteneciera a nuestra especie podría estudiar la sociedad humana con la misma imparcialidad con que nosotros estudiamos la sociedad de los castores o de las abejas. Una gran dificultad opone el hecho de que el observador es parte de lo que obser-

va, y la verdad no puede ser juzgada por quienes tienen prejuicios o están corrompidos. Por esta razón el progreso de las ciencias sociales ha sido más lento que el de las ciencias físico-naturales.<sup>61</sup>

Las dos últimas oraciones, en especial, suenan contemporáneas. Aunque Condorcet no tuvo el mismo éxito en la realización de sus propósitos, intentó aplicar el cálculo de probabilidades (tema al que también hizo contribuciones) para verificar la equidad de las decisiones de los tribunales, averiguar el grado en que las decisiones de los cuerpos legislativos se correspondían con los deseos del electorado, y descubrir un mejor sistema electoral. Percibió la relación que tienen entre sí diversos factores de la sociedad, por ejemplo, el sexo, la temperatura, el clima, la profesión, el régimen de gobierno y los «hábitos ordinarios», con la duración de la vida; o los diversos factores que influyen en el índice de mortalidad; las causas y efectos de los cambios demográficos, y la composición de la población según edad, sexo y ocupación. En todo esto se anticipó a Quételet<sup>62</sup>

Condorcet abarcó con sus ideas todo el campo de lo que hoy llamamos ciencias sociales, pero su obra cumbre, el *Esbozo*, es sociológica por intención y sesgo; lo es en el mismo sentido que la obra de Comte. Pero es más que eso: un elogio del progreso, de los usos de la razón, de la perfectibilidad y la felicidad de la especie humana. Es sociológica, específicamente, porque no narra la historia de una ciudad, nación o imperio, sino que es, al contrario, un estudio del progreso de la humanidad —o de la sociedad, como hoy parece más natural decir—. Este progreso está sujeto a las mismas leyes generales discernibles en el desarrollo de las facultades del individuo, y de hecho es «la suma de ese desarrollo, realizada en un gran número de individuos reunidos en sociedad».<sup>63</sup>

De este modo nos alecciona Condorcet sobre la forma de asegurar que el progreso continúe:

«Tal es la finalidad de la obra que he emprendido, y cuyo resultado será mostrar, por la razón y por los hechos, que la naturaleza no ha fijado término al perfeccionamiento de las facultades humanas; que la perfectibilidad del hombre es en verdad indefinida; y que los progresos de esta perfectibilidad, independientes en lo sucesivo de todo poder que pretendiere detenerlos, no tienen más límite que la duración del globo en que la naturaleza nos ha arrojado».<sup>64</sup>

No comparte Condorcet la opinión de Voltaire, para quien la historia sólo es un montón de crímenes, necedades e infortunios; Condorcet es optimista aun sobre el uso militar de la pólvora, que, haciendo que los combatientes luchen a mayor distancia unos de otros, reducirá, decía, el número de bajas.

Su libro se divide en diez capítulos, que corresponden a las diez épocas o etapas por las cuales atravesó la humanidad; he aquí los títulos que él mismo les puso: 1) Los hombres se unen en tribus. 2) Los pueblos



de pastores. Paso de este estado al de los pueblos agricultores. 3) Progreso de los pueblos agricultores hasta la invención de la escritura alfabética. 4) Progreso del espíritu humano en Grecia, hasta el tiempo de la división de las ciencias en el siglo de Alejandro Magno. 5) Progreso de las ciencias desde su división hasta su decadencia. 6) Decadencia de las luces, hasta su restauración aproximadamente en la época de las Cruzadas. 7) Desde los primeros progresos de las ciencias, cuando su renacimiento en Occidente, hasta la invención de la imprenta. 8) Desde la invención de la imprenta hasta la época en que la filosofía y las ciencias se sacudieron el yugo de la autoridad. 9) Desde Descartes hasta la fundación de la República Francesa. 10) De los progresos futuros del espíritu humano. Este último capítulo, a diferencia de los otros, proyecta su visión utópica hacia el porvenir.<sup>65</sup>

El optimismo de Condorcet era moderado por su admisión de que el prejuicio y el error destruyen en ocasiones las conquistas del conocimiento, que los ilustrados podían constituir sólo una pequeña minoría dentro del universo mucho mayor de los ignorantes, y que el progreso podría verse detenido durante períodos más o menos prolongados. En algunas circunstancias, factores casuales pueden retardar o acelerar «la marcha regular de la naturaleza». Como los filósofos de la tradición empirista inglesa, en especial Locke, Condorcet tenía conciencia de la importancia del lenguaje en el proceso de indagación:

«Una de las primeras bases de toda buena filosofía es crear, para cada ciencia, una lengua exacta y precisa, en que cada símbolo represente una idea bien determinada, bien circunscrita, y llegar a determinar bien, a circunscribir bien las ideas por medio de un análisis riguroso».<sup>66</sup>

Destaca con particular elocuencia los cambios que ha ocasionado al mundo la invención de la imprenta. Ella introdujo en la sociedad una nueva fuerza, la opinión pública, particularmente apta para proteger a la verdad, del error. «Tenemos ahora un tribunal cuya indagación es difícil eludir y a cuyo veredicto es imposible escapar»<sup>67</sup>.

Condorcet comprueba el aumento de la población y se pregunta si ese crecimiento no ha de ser cada vez más rápido, y no terminará por sobrepasar la cantidad de alimentos disponibles. ¿No determinará esto una disminución de la felicidad, una auténtica retrogradación? Dos respuestas se pueden dar. La primera es que el uso de las máquinas incrementará la productividad de la tierra; es imprevisible el modo en que el ingenio del hombre le permitirá transformar los recursos naturales para su propio usufructo. La segunda es el control de la natalidad; si llegase el tiempo en que una abundante población careciere de suficientes alimentos, y a la vez la razón hubiere vencido las absurdas supersticiones que vician el código moral, los hombres admitirán que su deber para los que aún no han nacido es no traerlos al mundo a expensas de la destrucción de los que están en él. Cuatro años después, Malthus, en un capítulo de su *Ensayo sobre el principio de población* (1798), dedica

a examinar las ideas de Condorcet, refuta su optimismo, pero omite este argumento sobre el control de la natalidad. De hecho, el subtítulo de la obra de Malthus era «Con observaciones sobre las especulaciones del señor Godwin, el señor Condorcet y otros autores». Pero Malthus pertenece ya al siglo XIX.

Tanto Saint-Simon como Comte valoraron a Condorcet, aunque no lo eximieron de críticas. Saint-Simon afirmó: «Condorcet fue el primero en concebir la idea de escribir una historia del pasado y el futuro de la inteligencia general. Su proyecto era sublime»; a lo cual, empero, se apresuró a añadir que la ejecución de ese proyecto carecía de valor. Las objeciones de Saint-Simon al *Esbozo* se basaban en tres argumentos: 1) Condorcet sostenía que el lenguaje estuvo presente desde el principio, cuando sólo pudo aparecer después de un largo proceso de desarrollo; 2) presentó a la religión como un obstáculo a la prosperidad humana, siendo que antaño actuó como fuerza integradora en la sociedad; 3) su concepción de la perfectibilidad ilimitada de la especie humana era errónea<sup>68</sup>. El juicio de Comte fue más positivo que el de Saint-Simon: llamó a Condorcet su «padre espiritual», afirmó que la introducción y el último capítulo del *Esbozo* eran piezas inmortales, y declaró que «después de Montesquieu, el avance más importante en la concepción fundamental de la sociología fue producido por el infortunado Condorcet en su obra memorable, el *Esbozo*». Creía Comte, empero, que si bien Condorcet había presentado una concepción del progreso, no consiguió elaborar una teoría que lo explicara. La ley verdadera que quería descubrir, semejante a la ley de la gravitación, se le escapó. Condorcet, desde luego, siempre tuvo a Newton como cartabón para evaluar el progreso de las demás ciencias y la fuente de inspiración para descubrir, en la sociedad, la operación de las mismas leyes universales que gobernaban los movimientos del universo físico.

## Italia

Empecemos con una cita:

«En la espesa tiniebla que rodea los más antiguos tiempos, tan alejados de nosotros, brilla empero la luz eterna y permanente de esta verdad incuestionable: que el mundo de la sociedad humana ha sido hecho sin duda por los hombres, y que por consiguiente sus principios se tienen que derivar de las modificaciones de nuestra mente. Quienquiera que reflexione sobre esto no podrá sino maravillarse de que los filósofos hayan puesto todas sus energías en el estudio del mundo de la naturaleza, que, siendo hecho por Dios, sólo El puede conocer con verdad; y en cambio hayan descuidado el estudio del mundo de las naciones, o mundo de la civilización, que, siendo hecho por el hombre, el hombre puede conocer con verdad»<sup>69</sup>.

Estas palabras pertenecen a un notable italiano, Giambattista Vico, el mayor de los sociólogos de su país y uno de los más originales en la historia de la disciplina. Si por un azar hubiera acuñado la palabra «sociología» como rótulo de su quehacer, él y no Comte sería considerado el padre fundador de la disciplina, y esta sería cien años más antigua.

Vico nació en Nápoles en 1688 y murió en esa misma ciudad en 1744. Durante la mayor parte de su vida adulta ocupó una cátedra de retórica en la Universidad de Nápoles, tan magramente remunerada que debió complementar sus ingresos ejerciendo la docencia privada. Cuando llegó el momento de publicar su libro, no contó con subsidio alguno, papal o de otro origen, y para pagarle al impresor debió empeñar un anillo que era su bien más preciado. Corría el año 1725 y el libro se titulaba *Principios de una ciencia nueva acerca de la común naturaleza de las naciones*, conocido hoy universalmente como *Ciencia nueva*. Hasta su muerte siguió corrigiendo este libro, que discute sobre todo cuanto incluimos hoy en las ciencias sociales. En sustancia es una teoría sociológica acerca del ascenso y declinación de las naciones. Narra la génesis de la sociedad y de su tránsito hacia la civilización en el curso de las edades, proceso que se inicia con la religión y culmina con las ciencias y las artes.

Como la Inquisición seguía gozando en Nápoles de una molesta influencia, Vico se vio forzado a mantener el Jardín del Edén; pero después del Diluvio, los hombres, en estado todavía bestial, se dispersaron «por la selva del mundo». Aterrorizados por el relámpago y el trueno, buscaron por vergüenza la ocultación de las cavernas para su comercio carnal. Así surgieron las familias y luego las comunidades. Este fue el orden de las cosas: primero selvas, después chozas, después aldeas, después ciudades. Las sociedades se inician con la religión, que es también una respuesta al temor. «Varrón recopiló diligentemente no menos de veinte mil nombres de dioses conocidos por los griegos. Estos nombres designaban las necesidades de la vida natural, moral, económica o civil, desde la era primordial en adelante»<sup>70</sup>. Clases sociales aparecen en un temprano momento del proceso histórico. En busca de refugio, los hombres se acogían a la protección de familias establecidas y a cambio les entregaban su trabajo. Se forman así dos clases, la de los héroes y la de los fugitivos, tal como luego, en Roma, habrá patricios y plebeyos.

Vico sostiene que hay tres etapas o períodos en la historia de las sociedades humanas, idea esta que él atribuye a los egipcios y con la cual se anticipa a Turgot, Saint-Simon y Comte. La primera es la etapa de los dioses, en que los hombres viven gobernados por deidades y regidos por auspicios y oráculos. La segunda es la etapa de los héroes, en la cual los patricios entran en pugna con los plebeyos por el deseo de los primeros de preservar el orden social, que los segundos querían cambiar. La tercera es la etapa de los hombres, en que estos reconocen su igualdad y son capaces de constituir primero una república, y luego, una monarquía. Vico, como Comte, ve tríadas por todas partes. En lo que atañe al lenguaje, la progresión es del lenguaje sagrado al simbólico, y de este,

al «vulgar». Homero, por ejemplo, menciona un lenguaje más antiguo que el suyo, que sería el lenguaje de los dioses. Análogamente, hay tres maneras de aprehender el mundo: la animista, la mitopoyética y la científica; y tres clases de costumbres: religiosas, de dignidad y humanas. La ley fue en un principio divina, como la Ley Mosaica; heroica luego, como en Licurgo; y al fin humana, con el desarrollo de la razón. Cada etapa es unidad orgánica, y en su progresión envuelve a lenguaje, arte, gobierno y religión, aspectos que cambian manteniéndose, cada uno, en armonía con los demás. En la tercera etapa, además, las sociedades pasaron de la poesía a la prosa y de la costumbre al derecho —uno estaría tentado de agregar: de la *Gemeinschaft* [comunidad] a la *Gesellschaft* [sociedad].

Pero la tercera etapa no es más permanente que la primera y la segunda. La edad de los hombres inicia su decadencia cuando los seres humanos dejan de respetar la ley, cuando la licencia descompones la igualdad y cuando la filosofía sucede a la religión. Aparece entonces una nueva barbarie y el ciclo recomienza. La historia es así una serie de ciclos, *corsi e ricorsi*, que eternamente se repiten. Desde luego que las sociedades pueden sucumbir a una conquista externa, y quedar detenidas a veces en su progresión por las tres etapas. Pero la historia de ellas, tomada en conjunto, presenta la pauta cíclica. Por estas etapas transitó Roma y luego Europa. Además, es erróneo suponer, dice Vico, que la cultura surgió en una sociedad y fue después transmitida a otras. Cada sociedad desarrolló sus propias instituciones aislada de las demás. Por consiguiente, cabe presumir que si en sociedades que no tuvieron contacto entre sí surgieron idénticas ideas, estas deben tener cierta base de verdad, y ninguna tradición puede ser falsa por entero.

Formado en Tácito y en el Aristóteles medieval, Vico muy pronto rechazó a Descartes y abrazó las ideas de Francis Bacon. Para Vico, lo que nos alecciona con verdad sobre la naturaleza del mundo no es la matemática sino la historia; y, en la inferencia, no la deducción sino la inducción. Aunque repetidamente reconoció a la Providencia y nunca dejó de destacar la importancia de la religión en las sociedades humanas, Vico imprimió a la historia sesgo científico. No la Providencia; los estados mentales del hombre determinan el curso de los sucesos humanos. La explicación de la historia, y de la sociedad en general, ha de buscarse en el hombre mismo; por eso la historia tiene una base en la psicología. Cada sociedad posee su destino inmanente, y las causas de sus cambios no son providenciales sino naturales. Aquí oímos una nota novedosa, que hace a Vico merecedor de ocupar un lugar entre los sociólogos de la Ilustración. Si Voltaire fue el Bertrand Russell del siglo XVIII, Vico fue su Oswald Spengler.

La historia de la acogida que tuvo la *Ciencia nueva* es curiosa. Lo natural habría sido que un logro tan innovador tuviera repercusión inmediata en los contemporáneos de Vico en Francia, Alemania, Inglaterra y, sobre todo, Italia. Nada de eso ocurrió, sin embargo, salvo para un pequeño círculo de Venecia. En *Acta Eruditorum*, una publicación de

Leipzig, se incluyó un breve comentario negativo; por lo demás, el libro fue ignorado por completo. Como lo expone H. P. Adams: «Fue como si después de construir un gran buque, capaz de navegar por todos los océanos del mundo, se lo hubiera dejado anclado en el muelle del armador para que de tiempo en tiempo lo visitaran unos pocos amigos de su inventor y una o dos personas de superiores dotes lo mencionaran en su correspondencia, reconociendo no tanto su valor intrínseco como la inteligencia que exigió su construcción»<sup>71</sup>. Según Adams, Montesquieu, quien visitó Venecia en 1728, fue movido por un literato de nombre Antonio Conti a adquirir un ejemplar de la *Ciencia nueva*; pero al año siguiente, al viajar a Nápoles, aquel no hizo ninguna tentativa de conocer a Vico. Max H. Fisch, apoyándose en la autoridad de Benedetto Croce, dice que tal vez Montesquieu conoció al autor durante su estancia en Nápoles y posiblemente recibió de él un ejemplar de la primera edición, que todavía se conserva en la biblioteca de Montesquieu en La Brède. René Wellek refiere que, cuando estuvo en Venecia, Montesquieu anotó en efecto en su diario su propósito de adquirir la *Ciencia nueva*, pero probablemente no lo hizo, ya que, según afirma Wellek contradiciendo a Fisch y otros autores, «no hay ningún ejemplar en el catálogo de la biblioteca de Montesquieu ni entre los libros suyos que hoy se conservan en La Brède»<sup>72</sup>. Goethe adquirió un ejemplar en Nápoles en 1787 y se lo prestó a su amigo Jacobi. John Stuart Mill, en una carta dirigida en 1844 a Comte, confesaba que no había leído a Vico; y fue en ese momento cuando lo leyó Comte, dos años después de la publicación de la *Filosofía positiva*. Hace un breve comentario sobre él en la *Política positiva* y registra formalmente su nombre en el «Calendario Positivista». El norteamericano George Frederick Holmes, quien a la sazón enseñaba en la Universidad de Virginia, escribió a Comte en 1852 que Vico tenía más derecho que Condorcet a ser su precursor<sup>73</sup>. En síntesis: Vico no fue descubierto hasta mediados del siglo XIX. Croce atribuye la falta de reconocimiento de su época a la «posición singular, acaso única, que ocupó Vico en la historia de la filosofía, a su anacronismo por exceso de genio»<sup>74</sup>.

## Escocia

David Hume (1711-1776) fue el más afable de los hombres y uno de los más grandes filósofos, conocido como epistemólogo, moralista, teórico de la política e historiador. Escéptico en cuanto a la validez de la inferencia causal, que él atribuía enteramente a la costumbre y no a la razón, fue también sensible al papel de la costumbre y la convención en otros ámbitos de la vida mental. En verdad, la costumbre es la gran rectora de la vida humana, dice Hume. Hace eficaz nuestra experiencia y nos induce a esperar que el futuro será como el pasado. Si existe una armonía preestablecida entre el curso de la naturaleza y nuestras ideas,

se debe también a la costumbre: «La costumbre es el principio en virtud del cual se ha establecido esta correspondencia, tan necesaria para la subsistencia de nuestra especie y la regulación de nuestra conducta en todas las circunstancias y acontecimientos de la vida humana»<sup>75</sup>. Tenemos aquí, de hecho, el germen de una sociología del conocimiento. Hume abordó también la doctrina del derecho natural; lo que entendemos por bueno y correcto, sostuvo, deriva de las convenciones de la sociedad. Las reglas —lo que hoy llamaríamos normas— son necesarias tanto para la satisfacción de los intereses individuales como para la estabilidad social. Es posible una sociedad sin gobierno, pero sólo en condiciones primitivas la observamos en ese estado. La flaqueza de los hombres hace que parezcan preferir un bien inmediato a otro más distante; la institución del gobierno puede paliar esta tendencia, pero no curarla. Tal vez sea en el siguiente pasaje donde más se acercó Hume a una apreciación de la sociología (sin emplear este nombre, desde luego): «Se reconoce universalmente que en las acciones de los hombres, de todas las naciones y épocas, hay una gran uniformidad, y que la naturaleza humana es siempre la misma en sus principios y operaciones». Pasaje que continúa así:

«¿Queréis conocer los sentimientos, inclinaciones y curso de vida de los griegos y romanos? Estudiad bien el temperamento y las acciones de franceses e ingleses; no habréis de equivocaros mucho si trasferís a los primeros la *mayoría* de las observaciones que habéis hecho sobre los segundos. La humanidad es hasta tal punto la misma en todo tiempo y lugar, que en esto la historia de nada nuevo o extraño nos anoticia. Su mayor utilidad consiste únicamente en descubrir los principios constantes y universales de la naturaleza humana, mostrando a los hombres en la entera variedad de circunstancias y situaciones, y proporcionándonos materiales en que podamos hacer nuestras observaciones y familiarizarnos con las fuentes habituales de la acción y la conducta humanas»<sup>76</sup>.

Por supuesto, hay que tener en cuenta la diversidad de caracteres, prejuicios y opiniones, así como las diferencias de edad y sexo, pero en conjunto prevalece entre los hombres la uniformidad de disposiciones.

Al analizar el origen de la justicia y la propiedad, Hume tiene ocasión de especular sobre los orígenes de la sociedad. La naturaleza ha sido cruel con el hombre porque le ha dado más necesidades que medios de satisfacerlas; por eso mismo, sólo en la sociedad «se compensan sus carencias»<sup>77</sup>. A estas necesidades se suma otra, que es el principio primero y original de la sociedad: «El natural apetito entre los sexos, que los une y que preserva su unión, hasta que un nuevo lazo se establece en su común preocupación por sus vástagos. Esta nueva preocupación se convierte también en principio de unión entre padres e hijos, y da origen a una sociedad más numerosa»<sup>78</sup>.

Hume —señalémoslo de pasada— cree que la idea del estado de naturaleza es una ficción inútil. En un ensayo titulado «Del contrato original», sostiene que su única utilidad está en mostrar el surgimiento de

la justicia como resultado de la convención humana. Está dispuesto a conceder que en el principio, cuando se originó la primera forma de gobierno «en los bosques y desiertos», un tipo de contrato social se debe de haber dado por entendido, con condiciones «tan claras y evidentes que se pudo juzgar superfluo declararlas». Pero todos los gobiernos históricos conocidos se fundaron en la fuerza más que en el consenso<sup>79</sup>. Este ensayo llevó a Peter Gay a afirmar que «Hume intenta convertir en sociología no sólo la filosofía moral, sino la filosofía política»<sup>80</sup>.

En su ensayo «De los caracteres nacionales», Hume examina con bastante detalle la influencia de los factores geográficos en la sociedad, y, a diferencia de Montesquieu, duda de que «los hombres deban algo de su temperamento o de su genio al aire, la alimentación o el clima». Más aún, en una disquisición erudita sobre el tema, ofrece no menos de nueve razones por las cuales la interpretación geográfica resulta inaceptable. Es posible que en las latitudes septentrionales los hombres sean propensos al consumo de alcohol, en tanto que en las meridionales prefieran las mujeres y el amor, pero aun en esto las causas morales pueden ser tan importantes como las físicas.

Hume escribió muchos otros ensayos sobre cuestiones que se podrían considerar sociológicas: sobre los gustos y las pasiones, la superstición y el entusiasmo, la dignidad o ruindad de la naturaleza humana, la libertad civil, el auge y el progreso de las ciencias y las artes, la poligamia y el divorcio, los patrones del gusto, la moneda, el interés, la costumbre, la población de las naciones antiguas, el pudor y la impudicia, el amor y el matrimonio, el suicidio. Por último, su *Historia natural de la religión*, en la que aplica el método comparativo, es a todas luces un aporte a la sociología de esta materia.

Las afirmaciones en el sentido de que el verdadero padre de la sociología es Adam Ferguson (1723-1816) son hoy tan frecuentes que, como los tributos a Newton, se han vuelto monótonas. Ferguson fue miembro destacado de un círculo de luminarias que incluyó a David Hume y Adam Smith, más conocidas que él; este grupo, integrado también por personas que cultivaron otras ciencias y artes, fue el creador de la Ilustración escocesa. Recordemos que en esa época Edimburgo, a la que se llamaba «la Atenas del Norte», rivalizaba con París y superaba a Londres y a Filadelfia como centro de la cultura y del saber<sup>81</sup>. En muchos aspectos, la Escocia del siglo XVIII tenía lazos más estrechos con Francia que con Inglaterra.

Ferguson, «el escocés más típico de su raza», según lo calificaron en *Edinburgh Review*<sup>82</sup>, sirvió como capellán en el regimiento Black Watch Highland, pero abandonó la Iglesia de Escocia en circunstancias aún envueltas en el misterio<sup>83</sup>; sucedió a Hume como curador de la Biblioteca de Abogados y fue profesor de filosofía natural primero, y después de «pneumática» y de filosofía moral en la Universidad de Edimburgo, cátedras que conservó desde 1759 hasta su retiro, en 1785. Publicó su *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil* en 1767, y después (1791)

sus clases, con el título de *Principios de moral y de ciencia política*. También escribió una *Historia del progreso y acabamiento de la república romana*, que publicó en 1782.

Creía Ferguson que la sociedad es el estado natural del hombre y que el estudio que a la humanidad conviene son los grupos y no los individuos: «A la humanidad hay que considerarla en grupos [...] y todo experimento referido a este objeto debe hacerse sobre sociedades enteras, no sobre hombres aislados»<sup>84</sup>. Y en otro lugar: «La humanidad siempre ha migrado o se ha afincado, ha armonizado o combatido, en bandas y en compañías»<sup>85</sup>. En una proposición afín a otra de Hume, establece su punto de vista de que el desarrollo de la propia mente humana depende de la sociedad:

«De todo esto podemos concluir que la atmósfera de la sociedad es el elemento del cual la mente humana tiene que extraer el primer hálito de inteligencia; si no es el aire vital que aviva el aire celestial de los sentimientos morales, no podemos dudar de que es un poderoso efecto incitador de la llama; y de que la mente de los hombres puede compararse (para recurrir a un ejemplo familiar) a esos trozos de elementos combustibles que, por separado, difícilmente se los puede encender, pero reunidos en montón se inflaman con facilidad»<sup>86</sup>.

Y en otro sitio:

«De la sociedad deriva no sólo la fuerza, sino la existencia misma de las emociones humanas más dichosas; no sólo lo mejor de su carácter racional, sino casi todo este. Mándese a un hombre a vivir solo en un desierto y será una planta arrancada de sus raíces; tal vez la forma permanezca, pero todas sus facultades languidecerán y se marchitarán; el personaje y el carácter humanos cesarán de existir»<sup>87</sup>.

Para estudiar la sociedad es menester evitar invenciones, conjeturas y especulaciones (Ferguson estaba pensando en Rousseau), y confiar en la observación. De hecho, la filosofía moral se debe edificar sobre fundamentos científicos y recurrir a datos empíricos tomados de la geografía, la psicología, la historia del lenguaje y la demografía. Pero no intentó Ferguson deducir de principios psicológicos la estructura de la sociedad.

Influido, como todos sus contemporáneos, por Montesquieu, reconoció la importancia de la geografía, pero rechazó las teorías del cambio social basadas en un factor único. También él tiene sus tres estadios —salvaje, bárbaro y «refinado»—, que permiten decir a MacRae que fue un pensador evolucionista antes de Darwin. Rechazó toda idea de hombres que vivieran en estado de naturaleza; si buscáramos un estado tal, lo hallaríamos donde nos encontramos, en nuestro entorno, en Gran Bretaña no menos que en el Cabo de Buena Esperanza. Y rechazó también —mostrándose en esto más avanzado que muchos de sus sucesores del siglo XIX— la analogía organísmica:



«La forma corporal humana sigue un curso general: tiene en todos los individuos una frágil contextura y una limitada duración, el ejercicio la desgasta, la repetición de sus funciones la agota. Pero en una sociedad, cuyos miembros constitutivos se renuevan a cada generación, y en que la raza parece gozar de perpetua juventud y acumular una ventaja tras otra, no esperemos, en virtud de una equivalencia de la razón, descubrir imbecilidades conectadas a la mera edad y a la duración de los días»<sup>88</sup>.

Ferguson destacó tanto la uniformidad cuanto la diversidad de las sociedades humanas. La evolución social no es, según él, deliberada: las sociedades «se encuentran con los diversos órdenes establecidos, que efectivamente son el resultado de la acción humana, pero no de la ejecución de un designio». Unas de otras toman en préstamo costumbres, pero sólo cuando la sociedad recipiente está ya predispuesta al intercambio. La evolución social no es lineal sino cíclica. Ferguson en varios pasajes se pregunta por qué ciertas naciones dejan de ser eminentes, y no ofrece explicación enteramente satisfactoria, salvo que hay una decadencia en sus virtudes. La virtud prospera en épocas de lucha y sucumbe al vicio cuando los objetivos que se perseguían ya han sido alcanzados.

Anticipándose a Simmel en casi un siglo y medio, Ferguson sostuvo que el conflicto social es útil; más aún, es esencial: «Quien jamás ha luchado con sus criaturas es ajeno a la mitad de los sentimientos de la humanidad». De hecho, los hombres disfrutan con el conflicto y se entregan contentos a toda ocasión de disputa. La agresión es revigorizadora, y la guerra contribuye a la cohesión de la sociedad civil; sin ella, la sociedad sería informe: «Es vano esperar que pueda darse a la multitud del pueblo un sentimiento de mutua unión, si no se acepta su hostilidad a quienes se le oponen»; «Atenas fue necesaria para Esparta, en el ejercicio de su virtud, como el hierro lo es al pedernal en la producción del fuego». Difícilmente hallaríamos expresiones más lúcidas del principio del endogrupo y el exogrupo. Sobre el crecimiento de la población, Ferguson admitió, como Condorcet (ambos antes que Malthus), que los medios de subsistencia lo limitarían: «Los hombres se apiñarán allí donde la situación les resulte tentadora, y en pocas generaciones poblarán todos los países hasta el límite de los medios de subsistencia de estos».

Por último, Ferguson trató de la división del trabajo; como los sociólogos que le siguieron, apreció sus ventajas y sus desventajas. Ella es imprescindible para el progreso y para el cultivo de las «artes de la vida». En las sociedades salvajes y bárbaras, los hombres deben hacer demasiadas cosas y por eso no pueden hacer ninguna. Después, la división del trabajo les permite separar las diversas tareas, ganar eficiencia en ellas y, así, volverse más productivos. Pero, según lo entendió Marx (quien admiraba a Ferguson), la división del trabajo produce alienación. Es, pues, una bendición y una maldición a la vez. Divide a la comunidad y es una amenaza para su integración; así da lugar al problema sociológico que un siglo después trataría de resolver Durkheim. Podemos con-

cidir con Peter Gay cuando afirma que «las páginas de Ferguson sobre la división del trabajo son un modesto triunfo de la sociología del siglo XVIII»<sup>89</sup>. Si a esas páginas les agregamos las muchas que escribió sobre otros temas sociológicos, asistimos a un triunfo no modesto sino de grandes proporciones. Hay en Ferguson un sabor contemporáneo, y podemos referirnos a él en un lenguaje que se acomoda tanto a nuestra época como a la suya.

Donald MacRae sostuvo que si algo había en Ferguson de ciencia económica, estaba al servicio de su sociología; en el caso de Adam Smith, lo contrario es cierto. Su sociología estaba al servicio de su teoría ética —en su *Teoría de los sentimientos morales* (1759)— y de su teoría económica —en *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* (1776)—. Este último es, desde luego, uno de los grandes libros en la historia de la economía; al introducir la «mano invisible», sentó las bases para el capitalismo del *laissez-faire* y llegó a ser (aunque no enseguida) una de las obras más influyentes en ciencias sociales. Dio lugar a lo que los alemanes llaman «el problema Adam Smith», porque su teoría ética parecía dar apoyo al altruismo, y su teoría económica, al egoísmo. (Recordemos: «No hemos de esperar nuestra comida de la benevolencia del carnicero, el cervecero o el panadero, sino de la preocupación de cada uno de ellos por su propio interés».) Pero no podemos reivindicar la obra de Smith para la sociología; excepto por sus primeros capítulos sobre la división del trabajo, pertenece enteramente a la economía.

Esta recorrida por la Escocia del siglo XVIII sería incompleta si no mencionáramos a John Millar. Nacido el 22 de junio de 1735, en Kirk O'Shotts, a pocos kilómetros de Glasgow en el camino a Edimburgo, Millar ingresó en el Old College (la Universidad de Glasgow) a los 11 años, estudió allí seis años y asistió a las clases de Adam Smith, quien más tarde fue su íntimo amigo; en 1760 pasó a formar parte del foro profesional de Edimburgo y al año siguiente fue nombrado profesor de derecho civil en esa misma Universidad, cátedra que desempeñó sobresalientemente durante cuatro décadas, hasta su muerte, el 30 de mayo de 1801. Escribió dos libros, ambos muy celebrados en vida de él, olvidados luego, y redescubiertos en época reciente como serios aportes a la sociología. El primero, *El origen de la distinción de los rangos*, lleva este aleccionador subtítulo: *Indagación sobre las circunstancias que dan origen a la influencia y autoridad de los diferentes miembros de la sociedad*. Apareció en 1771 y tuvo cuatro ediciones. El segundo, *Panorama histórico del gobierno inglés desde el asentamiento de los sajones en Britania hasta el acceso al trono de la Casa de los Estuardo*, apareció en 1787 y también tuvo varias ediciones, con ampliaciones y agregados<sup>90</sup>.

El pensamiento de Millar, como el de Ferguson, se ajusta claramente a un encuadre sociológico. Le interesan los usos, costumbres e instituciones en cuanto llegan a regir las relaciones sociales de la humanidad. Aun-

que no deja de apreciar las contribuciones que hicieron a la raza humana legisladores como Licurgo, Solón y el rey Alfredo, atribuye mayor peso a la costumbre que a los individuos en la formación de la ley. En respuesta a Montesquieu, rechazó la insistencia en el clima como factor causante del cambio social, y observó que no puede explicar las diferencias discernibles entre naciones que tienen la misma ubicación geográfica: Esparta y Atenas, España y Francia, Grecia y Turquía, y aun Inglaterra, Escocia y Gales. Por añadidura, «no son menos notables los diferentes usos de los pueblos que habitaron un mismo territorio en distintos períodos, lo cual ofrece pruebas aún más satisfactorias de que el carácter nacional depende muy poco de la acción inmediata del clima»<sup>91</sup>. Millar atribuye las desigualdades entre los hombres, que dan por resultado los diversos rangos sociales, a sus diferencias de capacidad y de realizaciones, y, curiosamente, a su afán de honrar a sus superiores. Está lejos de anhelar que se supriman estas desigualdades; en verdad, nos dice, una sociedad sin clases es una esperanza vana<sup>92</sup>. Se han conocido clases altas parasitarias y otras dotadas de cualidades de liderazgo, clases bajas necias y otras dotadas de una viva inteligencia.

Millar discurrió con sagacidad sobre la división del trabajo, señalando el nocivo efecto que su exceso tendría sobre el espíritu humano. Se adelantó al siglo XIX en su descripción de cuatro etapas de la evolución social: caza, pastoreo, agricultura, comercio. En la vida en sociedad según él una progresión natural de la ignorancia al conocimiento, de la brutalidad al refinamiento, proceso uniforme que no se podía contrariar, ni acelerar en forma prematura.

Así, salvo el término, John Millar fue un sociólogo. Robert M. MacIver lo llama «pensador seminal y precursor de la sociología»<sup>93</sup>. Compartió plenamente el sentir anticlerical de sus contemporáneos de la Ilustración, y él mismo fue una figura descollante de la era augustal de Escocia<sup>94</sup>.

## Alemania

Aunque no era todavía una nación, Alemania también tuvo su Ilustración en el siglo XVIII. Entre su nómina de celebridades incluyó algunas tan descollantes como Goethe, Kant, Lessing, Schiller, Herder y el propio Federico el Grande, animados todos por una mezcla de deísmo inglés y librepensamiento francés. Federico dejó una producción total de treinta volúmenes, escritos todos en francés, siete de los cuales eran de historia; y en su *Histoire de mon temps* registró no sólo los sucesos militares y políticos de su reinado, sino la actividad científica, filosofía, literaria y artística. Lessing escribió una obra sobre la educación del género humano<sup>95</sup>, que de hecho era una filosofía de la historia, y en la que sostenía que el cristianismo sólo representaba un estadio histórico que sería sucedido por otro (ya alcanzado por algunos individuos).

en que gobernaría la razón. Pero sólo a Herder puede verosímilmente llamárselo sociólogo, y aun el rótulo es harto generoso.

Herder (1744-1803), más romántico que racionalista, era también más devoto que sus contemporáneos franceses y escoceses; en su esquema de desenvolvimiento de las cosas cabía la Providencia. Los racionalistas manifestaron poco más que desdén hacia la Edad Media; Herder, por el contrario, alabó en ella un período en que reinaron la imaginación, la simplicidad y la paz. En su primer libro sobre la filosofía de la historia —*Auch eine Philosophie der Geschichte* (1774)— argumentó contra la idolatría de la razón y expresó su admiración por las civilizaciones clásicas de Grecia y de Roma. Su *magnum opus* apareció en cuatro volúmenes entre 1784 y 1791, con el título de *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*<sup>96</sup>. Explicaba en el prefacio que en su obra anterior no había tenido el propósito de aplicar a todas las naciones los términos metafóricos de infancia, juventud, edad adulta y vejez, ni quiso significar que fuera posible rastrear con certidumbre toda la «historia de la formación»; pero que se le había ocurrido que, si todas las demás cosas del mundo tenían su filosofía y su ciencia, debía haberlas también para aquello que más nos concierne, o sea, la historia de la humanidad misma. ¿Podía ser acaso que Dios, que había regulado todo lo demás en la naturaleza, hubiera librado al azar el curso de la historia?

Tal vez la mejor manera de definir este libro sería decir que es una historia universal. Comienza por la creación de la Tierra y su lugar dentro del sistema solar, se ocupa de los reinos vegetal y animal, de la estructura de plantas y animales, de los instintos de estos últimos, de las diferencias de los hombres con ellos y de la capacidad de razonar propia del ser humano. Procede luego a examinar las características físicas de los pueblos en diversos lugares del mundo, apreciando en especial la influencia del clima en la conformación de las distintas razas. Pero no se muestra dogmático sobre este punto:

«Es verdad que somos dúctil arcilla en manos del clima; pero sus dedos modelan tan variadamente, y son tantas las leyes que lo contrarrestan, que quizá sólo el genio de la humanidad sea capaz de combinar en una totalidad las relaciones de todos estos poderes»<sup>97</sup>.

Insiste en que «a pesar de las variedades de la forma humana, en la totalidad de la Tierra hay sólo una y la misma especie de hombre». . . a punto tal que este es el título de uno de los capítulos<sup>98</sup>. No se debe decir que hay cuatro, o cinco, razas humanas porque «las complexiones se entremezclan». Como por otra parte nos advierte que no debemos llevar demasiado lejos la comparación del hombre con el mono, la antipatía de Darwin es escasa<sup>99</sup>.

A diferencia de Hobbes, Herder no considera al hombre un ser asociado, y mucho menos un animal de presa. Considera que depende de los demás para el desarrollo de sus facultades.

«Concebido en la intimidad del amor y nutrido a los pechos del afecto, es educado por hombres y recibe de ellos mil beneficios que no ha debido ganar. Así, de hecho es formado dentro de la sociedad y por ella; sin la sociedad no habría obtenido su ser ni habría llegado a ser un hombre»<sup>100</sup>.

Su estado natural es la paz, no la guerra, aunque esta última se presente a veces como «el vástago de la necesidad». La naturaleza impulsa al hombre hacia la mujer, criatura «disímilmente similar a él, cuyas pasiones no habrán de entrar en pugna con las de él, en armonía con el fin de formar ambos una unión»<sup>101</sup>. Herder sugiere que el «sexo más suave» posee virtudes que no le han sido concedidas al hombre, y que la mujer gobierna a este con su ternura. Las virtudes viriles son el coraje, el amor paternal y la amistad, «el más noble lazo entre los hombres».

Gran parte del libro es historiografía ortodoxa; Herder narra en detalle la historia de China y Japón, Babilonia y Asiria, los medos y los persas, los hebreos y los egipcios, Grecia y Roma, las naciones germanas y las eslavas, los reinos bárbaros, el progreso del cristianismo, las Cruzadas y la historia europea. Nos advierte que todo suceso histórico debe verse como un fenómeno natural, y que obrando así «por lo común se ponen de manifiesto las causas en virtud de las cuales no pudo ser de otro modo»<sup>102</sup>. Uno querría que así fuera en efecto. Digamos de paso que no hay en Herder atisbo de división de los hechos históricos en clases de sucesos, ni idea alguna de pautas recurrentes: en suma, de lo que entendemos por instituciones sociales. En un pasaje parece vislumbrar el quehacer de la sociología. Siendo el hombre parte de la Creación, de ello se deriva que debe obedecer leyes «no menos hermosas y excelsas que aquellas que rigen el movimiento de los cuerpos celestes»<sup>103</sup>. No obstante, las leyes enunciadas por Herder son simplistas y hasta insípidas<sup>104</sup>. Si nos decepcionan las respuestas que da a las cuestiones que él mismo plantea, por el lado positivo tenemos que decir que las cuestiones mismas son de auténtico carácter sociológico. De todos modos, es innegable la influencia que tuvo sobre la historiografía de Von Ranke y Mommén, y sobre la filosofía de la historia de Kant y Hegel.

## Conclusiones

Habría advertido el lector que no hemos destinado ninguna sección al pensamiento sociológico en la Inglaterra del siglo XVIII. Por extraño que parezca, en todo el periodo que va de Locke a Malthus no hubo en ese país pensador alguno que alcanzase la estatura de estos dos, y muy pocos de los que pudiera afirmarse con certeza que orientaban su interés a la naturaleza de la sociedad. Bacon, Hobbes y Locke —para no mencionar por ahora a Newton— influyeron fuertemente sobre los *philosophes* franceses, pero los sucesores de Locke en la tradición empí-

rista británica fueron el irlandés George Berkeley y el escocés David Hume. En 1749, David Hartley publicó sus *Observaciones sobre el hombre: su constitución, su deber y sus expectativas*, pero como Condillac del otro lado del Canal de la Mancha, Hartley pertenece a la psicología más que a la sociología. Antes, en el mismo siglo, Shaftesbury había argumentado, en su *Características de los hombres, costumbres, opiniones y épocas* (1711), que la sociedad se basa en el gregarismo natural del ser humano; pero le atraían más la ética y la estética que las «costumbres» mencionadas en el título de su libro. Mandeville, autor de *La fábula de las abejas* (1714), obra a la que en 1723 añadió un apéndice titulado «Indagación sobre la naturaleza de la sociedad», insistió en que los vicios privados eran otros tantos bienes para el interés público, sostuvo que el origen de la sociedad debía buscarse en los apetitos humanos y se anticipó con sus doctrinas al darwinismo social<sup>105</sup>. Bolingbroke, autor de *Cartas sobre el estudio y uso de la historia* (1735), nos dice que «historia es filosofía que enseña con el ejemplo» y nos pide que indaguemos las causas y consecuencias de los acontecimientos históricos. Y Burke, más hombre práctico que filósofo, creía que Dios es responsable del orden social; como el hombre es un animal social, la unidad adecuada de estudio es, a su juicio, la familia; por fin, defendió la desigualdad social considerándola inevitable. Pero ninguno de estos autores es un representante notable del pensamiento sociológico. Lo mismo puede decirse de Blackstone y de Bentham, cuya obra apareció más hacia fines del siglo, y de Gibbon, que con su tratado dio realce a la historiografía inglesa.

Del otro lado del Atlántico, Franklin y Jefferson fueron, ambos, hombres de la Ilustración; mantuvieron estrechos vínculos con Francia y emparejaron en genio a los franceses más notables de su época. Franklin, en 1755, expuso en sus *Observaciones concernientes al incremento de la humanidad, al poblamiento de los países, etc.*, el enunciado demográfico de que la inmigración que afluye a un país no aumenta a la larga su población, porque hace disminuir la tasa de aumento poblacional natural; y sostuvo que un solo país (Inglaterra, por ejemplo) sería lo bastante prolífico para poblar la Tierra entera si esta no tuviera otros habitantes. Jefferson hizo sesudos comentarios sobre fenómenos sociales, incluida la población, la estratificación y diversas instituciones sociales; sus *Notas sobre el Estado de Virginia*, que pretendían ser una encuesta estadística, resultaron un vivo examen de muchos aspectos de la vida y la sociedad norteamericanas<sup>106</sup>. Pero, repitémoslo, no puede sostenerse que las obras escritas de Franklin y Jefferson pertenezcan al campo de la indagación sociológica.

Tal como sucedió con Vico en Italia y con Ferguson en Escocia, los pensadores ingleses y norteamericanos del siglo XVIII no presentan continuidad en la evolución de las ideas sociológicas. No tuvieron continuadores inmediatos, y por ello es una historia de omisiones y de recuperaciones, de libros cuya gravitación sociológica se descubre después de largos períodos de olvido. El caso de Francia es distinto. Aquí una línea directa une a Montesquieu, Rousseau y Condorcet con Malthus,

Spencer y los darwinistas sociales, por un lado, y con Saint-Simon, Comte y después Durkheim, por el otro. Hay, en suma, una línea de indagación que se convertiría en una disciplina y en una tradición desde el momento en que la palabra «sociología» entrara en circulación, recién acuñada por Comte.

## Notas

<sup>1</sup> Crane Brinton, «The Revolutions», *Encyclopedia of the Social Sciences*, Nueva York: Macmillan, 1930, vol. 1, pág. 129.

<sup>2</sup> Citado en Preserved Smith, *A History of Modern Culture*, Nueva York: Henry Holt and Co., 1934, vol. II, págs. 355-6. ¡D'Alembert definió al filósofo como alguien que se atormenta mientras está con vida para ser recordado después de muerto!

<sup>3</sup> Para el deísmo de este período, y en especial las doctrinas al respecto de Bolingbroke, Pope, Voltaire y Lessing, véase Paul Hazard, *European Thought in the Eighteenth Century*, New Haven: Yale University Press, 1954. Hazard nos advierte: «No había un solo deísmo sino varios, todos diferentes, opuestos entre sí y aun enfrentados a muerte. El deísmo de Pope no es el de Voltaire, y el de este se encuentra a un mundo de distancia del de Lessing». También los deístas ingleses del siglo XVII (figuras como lord Herbert, Tindall, Toland, Wollaston, Collins y Chubb) tenían concepciones diversas. No obstante, en lo esencial todos ellos querían construir una religión natural sobre la base exclusiva de la razón. Concedían que su respectiva deidad era la creadora del universo, pero luego la relegaban a la posición de observadora del funcionamiento de las leyes naturales. Digamos de paso que Addison se autodenominaba «librepensador», diciendo que el rótulo de «ateo» era anticuado.

<sup>4</sup> Carl Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers*, New Haven: Yale University Press, 1932, págs. 31, 157.

<sup>5</sup> Citado en Smith, *A History of Modern Culture*, vol. II, pág. 356.

<sup>6</sup> Robert Nisbet, *The Social Philosophers*, Nueva York: Thomas Y. Crowell, 1973, págs. 217-8.

<sup>7</sup> Sin embargo, la expresión «ciencia política» fue aparentemente utilizada por vez primera en 1701, en una carta que Leibniz le dirigió al obispo Burnett. En 1726, Jonathan Swift escribió, en los *Gulliver's Travels*, que los habitantes del país de los gigantes «no habían logrado reducir la política a una ciencia, como hicieron los más agudos intelectos de Europa». La expresión se puso en boga después de Hume. Smith, *A History of Modern Culture*, vol. II, pág. 191.

<sup>8</sup> Al decir esto no queremos significar que las dos concepciones señaladas sean incompatibles.

<sup>9</sup> Fue Immanuel Kant quien tradujo (en *Was ist Aufklärung*, 1784) la expresión francesa «*lumière*» [las «*Luces*»] por «*Aufklärung*», definiéndola como «la liberación del hombre de su autoimpuesta minoridad», y quien sugirió que el ser humano había llegado a la mayoría de edad en la generación que lo había precedido. Smith, *A History of Modern Culture*, vol. II, pág. 359.

<sup>10</sup> No obstante, Nisbet nos recuerda (*The Social Philosophers*, pág. 218) que a menudo eran tan intolerantes como sus opositores eclesiásticos, y que dos de ellos, Marmonel y D'Alembert, llegaron a apelar al censor para que silenciara al periodista, historiador y crítico Elie Fréron. Incluso Locke, campeón de la tolerancia, se rehusó a hacerla extensiva a los ateos, los unitaristas, los judíos y los católicos.

<sup>11</sup> La cita de Condorcet procede de *Eloge de Buffon*; la de Holbach, de su prefacio al *Système de la Nature*; ambos son citados en Smith, *A History of Modern Culture*, vol. II, págs. 358-9.

<sup>12</sup> Una figura hoy olvidada, Johann Christian Edelmann, en *Die Göttlichkeit der Vernunft* (1741), llegó a proclamar la divinidad de la razón.

<sup>13</sup> La obra clásica sobre este tema es J. B. Bury, *The Idea of Progress* (Nueva York: Macmillan, 1932), que lleva una introducción de Charles A. Beard. Aquí sólo nos ocuparemos de la cuestión en forma indirecta, pues es tratada en detalle en otro capítulo de este libro.

<sup>14</sup> ¡Pocos creerían en los milagros de la Biblia si no tuviesen un autor tan distinguido!

<sup>15</sup> Cf. Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, Nueva York: Alfred A. Knopf, 2 vols., 1967, 1969.

<sup>16</sup> Ese mismo trascendental año apareció la obra de Vesalio *Sobre la estructura del cuerpo humano*; y dos años más tarde, *El nuevo arte*, de Cardano (sobre el álgebra).

<sup>17</sup> Es posible que ese prefacio haya tenido como efecto favorable el remover obstáculos que hubieran obstaculizado o impedido la publicación del libro.

<sup>18</sup> También Kepler, como alguno de sus sucesores en las ciencias sociales del siglo XX, abrigaba un optimismo exagerado sobre la eficacia de las matemáticas. Como sus ingresos pecuniarios distaban de igualar a su fama, cuando murió su primera esposa Kepler decidió elegir otra ordenando a todas las damas de su conocimiento en una escala, de acuerdo con valores numéricos asignados previamente a sus cualidades. El resto de la anécdota nos la cuenta Preserved Smith: «Este método de escoger esposa parece tan sensato, que debe haber sido para él una inexplicable contrariedad en la adecuación de las cosas que la dama a quien sus cálculos señalaban como la más idónea declinó el honor, y él debió bajar en la lista hasta poder resolver la ecuación entre matemáticas y matrimonio» (*A History of Modern Culture*, vol. I, pág. 27).

<sup>19</sup> La obra de Lane Cooper (*Aristotle, Galileo, and the Tower of Pisa*, Ithaca: Cornell University Press, 1935) arrojó grandes dudas acerca de la autenticidad de este último experimento, como también sobre la célebre frase «*Eppur si muove!*», que presuntamente habría susurrado ante el Tribunal de la Inquisición, convencido de estar en lo cierto. En ninguna de las obras publicadas de Galileo hay referencia al experimento, y lo curioso es que la concepción correcta —que cuerpos de peso desigual caerían a la misma velocidad en el vacío— ya había sido enunciada por Lucrecio en *De Rerum Natura*.

<sup>20</sup> Smith, *A History of Modern Culture*, vol. I, pág. 53.

<sup>21</sup> Tanto en sus *Lettres sur l'Anglais* (1734) como en *Eléments de la Philosophie de Newton* (1738).

<sup>22</sup> Digamos al pasar que a esto se le añadió en el siglo XX:

•Y así fue, hasta que el Diablo apareció,  
¡Que Einstein sea!, dijo en un clamor,  
y al anterior estado se volvió.

<sup>23</sup> Smith, *A History of Modern Culture*, vol. I, pág. 58. Quizá convenga aclarar que Copérnico era polaco; Brahe, danés; Kepler, alemán; Galileo, italiano; Newton, inglés.

<sup>24</sup> La geografía, que abarca las exploraciones y la cartografía, se desarrolló con rapidez en los siglos XVII y XVIII; cf. la obra citada de Smith, vol. I, cap. V, y vol. II, cap. III. Respecto de la demografía y la estadística, cf. A. Wolf, *A History of Science, Technology and Philosophy in the Eighteenth Century*, Londres: George Allen & Unwin, 2ª ed., 1952. Sobre la demografía, véase también *The Determinants and Consequences of Population Trends*, Estudios sobre la Población n° 17, Nueva York: Naciones Unidas, 1953.

<sup>25</sup> Montesquieu, *Persian Letters*, Nueva York: M. W. Dunne, 1901, págs. 166-7.

<sup>26</sup> Montesquieu, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734), cap. xviii.

<sup>27</sup> John Plamenatz, *Man and Society: Political and Social Theory, Machiavelli through Rousseau*, Nueva York: McGraw-Hill, 1963, vol. I, pág. 256. Véase todo el capítulo sobre Montesquieu (págs. 253-98), aunque en su mayoría se ocupa de su teoría política.

<sup>28</sup> «Sí, caballeros; dadme el mapa de un país, su configuración, su clima, sus corrientes de agua, sus vientos, toda su geografía física; dadme sus productos naturales, su flora, su fauna, y me comprometo a deciros, *a priori*, cómo será el habitante de ese país y qué papel cumplirá dicho país en la historia, no por accidente sino por necesidad, y no en una sola época sino en todas las épocas». Victor Cousin, *Introduction à l'Histoire de la Philosophie*; citado por Lucien Febvre, *A Geographical Introduction to History*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1925, pág. 10. También nos viene a las mentes la impaciente



«refutación» de Hegel: «No me hablen de determinantes geográficos. Donde antaño vivieron los griegos hoy viven los turcos. Eso zanja la cuestión».

<sup>29</sup> Montesquieu, *The Spirit of the Laws* (1748), libro XIV, cap. 1, Nueva York: Hafner Publishing Company, 1949.

<sup>30</sup> *Ibid.*, libro XIV, cap. 1.

<sup>31</sup> *Ibid.*, libro XIV, cap. 10.

<sup>32</sup> *Ibid.*, libro XV, cap. 7.

<sup>33</sup> *Ibid.*, libro XV, cap. 7.

<sup>34</sup> *Ibid.*, libro XV, cap. 8.

<sup>35</sup> *Ibid.*, libro XVI, cap. 8.

<sup>36</sup> *Ibid.*, libro XVII, cap. 5.

<sup>37</sup> *Ibid.*, libro XIV, cap. 14. Acerca de las opiniones de Montesquieu sobre el clima en general y la fuente de sus ideas, cf. Robert Shackleton, *Montesquieu: A Critical Biography*, Oxford: Oxford University Press, 1961, págs. 302-19. Cf. también Plamenatz, *Man and Society*, vol. I, págs. 257-60, y Raymond Aron, *Main Currents in Sociological Thought*, Nueva York: Basic Books, 1965, vol. I, págs. 33-8.

<sup>38</sup> Montesquieu, *The Spirit of the Laws*, libro XIX, cap. 6.

<sup>39</sup> Recordamos aquí la proposición de Aristóteles: «Una ley deriva toda su fuerza de la costumbre», y la famosa pregunta de Tácito, «*Quid leges sine moribus?*» [«¿De qué sirven las leyes sin las costumbres morales?»].

<sup>40</sup> Aron, *Main Currents in Sociological Thought*, vol. I, págs. 13-4.

<sup>41</sup> Emile Durkheim, *Montesquieu and Rousseau, Forerunners of Sociology*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1960, pág. 57. Cf. también Werner Stark, *Montesquieu: Pioneer of the Sociology of Knowledge*, Toronto: University of Toronto Press, 1961.

<sup>42</sup> Voltaire, *Essai sur les Moeurs* (1765), cap. cxcvii, París: Editions Garnier Frères, 1963, vol. II, pág. 810.

<sup>43</sup> La *Filosofía de la historia* de Voltaire (1766) es más bien una historia universal: la expresión significaba para él la historia escrita por un *philosopher* o un librepensador. Ese mismo año apareció la traducción inglesa, reimpressa en 1965 (Londres: Vision Press).

<sup>44</sup> Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract and Discourse*, con una introducción de G. D. H. Cole, Londres: Everyman's Library, J. M. Dent & Sons, 1947, pág. 123. El Consejo de Estado que en 1759 prohibió la *Enciclopedia* de Diderot era de igual opinión: «Las ventajas que puedan extraerse de una obra de esta suerte con respecto al progreso de las artes y las ciencias jamás podrán compensar el daño irreparable que de ella deriva para la moral y la religión». Citado en Will y Ariel Durant, *The Story of Civilization*, Nueva York: Simon & Schuster, 1965, vol. IX, pág. 642.

<sup>45</sup> Rousseau, «A Discourse on the Moral Effects of the Arts and Sciences», en *The Social Contract*, pág. 127.

<sup>46</sup> Por ejemplo cuando escribe: «Cuando los godos arrasaron Grecia, las bibliotecas se salvaron de las llamas gracias a una opinión que ellos sustentaban, a saber, que era mejor abandonarle al enemigo una posesión calculada para que su atención se apartase de los ejercicios militares, y mantenerlos dedicados a ocupaciones indolentes y sedentarias» (*Ibid.*, pág. 135).

<sup>47</sup> Señalamos de paso algo interesante: en este ensayo Rousseau emplea la palabra «sociedad» como sinónimo de «este rebaño de hombres»; en otros lugares la emplea como sinónimo de «el cuerpo político».

<sup>48</sup> Rousseau, «What is the Origin of Inequality among Men...?», en *The Social Contract*, pág. 160.

<sup>49</sup> Durkheim percibió esto claramente: «El estado de naturaleza no es, como se ha dicho a veces, el estado en que vivía el hombre antes de que aparecieran las sociedades. La expresión podría sugerir un período histórico de los inicios del desarrollo humano, y no es esto lo que Rousseau quiso decir con ella. [...] El hombre natural es, simplemente, el hombre despojado de lo que debe a la sociedad, reducido a lo que sería si siempre hubiese vivido aislado. Así pues, el problema es más psicológico que histórico, y consiste en distinguir los elementos sociales de la naturaleza humana respecto de aquellos elementos inherentes a la constitución psicológica del individuo». Durkheim, *Montesquieu and Rousseau*, pág. 66.

- <sup>50</sup> Rousseau, «The Origin of Inequality», en *The Social Contract*, pág. 164.
- <sup>51</sup> *Ibid.*, pág. 197.
- <sup>52</sup> *Ibid.*, pág. 198.
- <sup>53</sup> Rousseau envió un ejemplar de su *Discurso sobre la desigualdad* a Voltaire y recibió de él una encantadora respuesta, donde leemos: «He recibido, Señor, vuestro nuevo libro contra la raza humana. Os doy las gracias por él. Vos complaceréis a los hombres, a quienes decís verdades que les incumben, pero no los corregiréis. Pintáis con colores muy auténticos los horrores de la sociedad humana. [...] Nadie ha empleado jamás tanto intelecto para persuadir a los hombres de que son bestias. Al leer vuestra obra, lo acomete a uno el deseo de ponerse a caminar en cuatro patas; pero como hace más de sesenta años que perdí ese hábito, creo imposible, por desgracia, que pueda retomarlo». Citado en W. y A. Durant, *The Story of Civilization*, vol. X: *Rousseau and the Revolution* (1967), pág. 31.
- <sup>54</sup> Rousseau, *Emile*, Londres: J. M. Dent, 1930, pág. 251.
- <sup>55</sup> Rousseau, *The Social Contract*, libro I, cap. VI.
- <sup>56</sup> *Ibid.*, libro II, cap. XII.
- <sup>57</sup> *Ibid.*, libro II, cap. VIII.
- <sup>58</sup> Es digna de mención la oposición de Rousseau a la pena capital: «El Estado no tiene derecho, ni siquiera por vía de ejemplo, a causar la muerte a alguien a quien podría sin peligro dejar con vida». *Ibid.*, libro II, cap. V.
- <sup>59</sup> «Meros escribientes» es una expresión predilecta de Paul Hazard; véase su capítulo «The Encyclopedia» en *European Thought in the Eighteenth Century*, págs. 199-214. Acerca de la *Enciclopedia*, véase también René Hubert, *Les sciences sociales dans l'Encyclopédie* (París, 1923; Ginebra: Slatkine, 1970). Estoy en deuda con Tom Bottomore por haberme indicado esta obra de Hubert.
- <sup>60</sup> Citado por Bury, *The Idea of Progress*, pág. 203. Podría decirse que a esto contribuyó el aumento de la alfabetización, la popularidad de la lectura, el desarrollo de las academias científicas, las revistas especializadas y los museos, así como el hecho de que los *philosophes* renunciaron al latín en favor de los idiomas vernáculos. Cf. Smith, *A History of Modern Culture*, vol. II, págs. 126-40, y su cap. XI, «The Propaganda of the Enlightenment», vol. II, págs. 355-67. Entre 1740 y 1748 se imprimieron diecinueve ediciones de las obras de Voltaire, y el número de sus lectores se estimó en doscientos mil.
- <sup>61</sup> Citado por J. Salwyn Schapiro, *Condorcet and the Rise of Liberalism*, Nueva York: Harcourt, Brace & Co., 1934, pág. 117.
- <sup>62</sup> Sobre Condorcet y las matemáticas, véase Gilles-Gaston Granger, *La mathématique sociale du Marquis de Condorcet*, París: PUF, 1956.
- <sup>63</sup> Condorcet, *Sketch for a Historical Picture of the Progress of the Human Mind*, Londres: Weidenfeld & Nicolson, 1955, pág. 4.
- <sup>64</sup> *Ibid.*
- <sup>65</sup> Señalemos que esto no era sino un opúsculo previo a una obra mucho mayor que Condorcet se proponía escribir.
- <sup>66</sup> Condorcet, *Sketch for a Historical Picture*, pág. 44.
- <sup>67</sup> *Ibid.*, pág. 100.
- <sup>68</sup> Schapiro sugiere que en este punto Condorcet no entendió a Saint-Simon. Sostenía aquel que el progreso acompaña el aumento del saber, no que aumentase la capacidad de la mente humana para adquirir saber. Las citas de Saint-Simon y de Comte fueron tomadas del libro de Schapiro (*Condorcet*, pág. 263).
- <sup>69</sup> Vico, *The New Science*, Garden City: Anchor Books, Doubleday & Co., 1961, págs. 52-3.
- <sup>70</sup> *Ibid.*, pág. 27.
- <sup>71</sup> H. P. Adams, *The Life and Writings of Giambattista Vico*, Londres: George Allen & Unwin, 1935, pág. 172. Véase también Hazard (*European Thought*, pág. 37): «Sólo más tarde esta apelación fue escuchada y respondida. En su momento no tuvo eco alguno; ningún converso, ningún discípulo lo siguió en su derrotero».
- <sup>72</sup> René Wellek, «The Supposed Influence of Vico on England and Scotland in the Eighteenth Century», en Giorgio Tagliacozzo, ed., *Giambattista Vico: An International Symposium*, Baltimore: Johns Hopkins Press, 1969, pág. 223; el ensayo abarca las págs. 215-23. Esta compilación, en la que participaron cuarenta y un autores, es en sí mismo un testimo-

nio de la importancia que se asigna contemporáneamente a Vico; véase también en él el ensayo de Werner Stark, «Giambattista Vico's Sociology of Knowledge», págs. 297-307. La tercera edición de *Ciencia nueva* apareció en 1744, cuando Rousseau era secretario del embajador francés en Venecia, a la sazón un emporio bibliográfico; pero aparentemente nadie sabe si encontró el volumen en alguna tienda.

<sup>73</sup> Holmes, quien enseñó en la universidad en el período 1857-97, adquirió el *Cours de philosophie positive* de Comte en mayo de 1848, y, como atestiguan las anotaciones que hizo al margen, lo leyó ese mismo año. En 1852 publicó dos artículos sobre Comte en la *Methodist Quarterly Review*. Comte, a su vez, consideraba a Holmes su más meritorio crítico norteamericano; cf. Richard L. Hawkins, *Auguste Comte and the United States, 1816-1853*, Cambridge: Harvard University Press, 1936, págs. 99-142.

<sup>74</sup> Benedetto Croce, «Vico», en *Encyclopedia of the Social Sciences*, Nueva York: Macmillan, 1934. Véase también Croce, *The Philosophy of Giambattista Vico* (1913), Nueva York: Russell & Russell, 1964. Curiosamente, Peter Gay no menciona a Vico en sus dos volúmenes sobre la Ilustración.

<sup>75</sup> David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, sec. V, parte II, pág. 44.

<sup>76</sup> *Ibid.*, sec. VIII, parte I, pág. 65.

<sup>77</sup> David Hume, *A Treatise of Human Nature*, libro III, parte II, sec. II.

<sup>78</sup> *Ibid.*

<sup>79</sup> David Hume, «Of the Original Contract», en *Hume's Essays*, Londres: George Routledge & Sons, s.f., págs. 322-38.

<sup>80</sup> Gay, *The Enlightenment*, vol. II, pág. 335.

<sup>81</sup> Donald G. MacRae, «Adam Ferguson, Sociologist», *New Society*, 24 de noviembre de 1966, págs. 792-4. Este ensayo se reprodujo, con leves modificaciones, en Timothy Raison, ed., *The Founding Fathers of the Social Sciences*, Baltimore: Penguin Books, 1969; cf. también, del mismo autor, *Ideology and Society*, Londres: Heinemann, 1961, cap. XII.

<sup>82</sup> William C. Lehmann, *Adam Ferguson and the Beginnings of Modern Sociology*, Nueva York: Columbia University Press, 1930, pág. 16, n. 4.

<sup>83</sup> Véase, sin embargo, David Kettler, *The Social and Political Thought of Adam Ferguson*, Columbus: Ohio State University Press, 1965, págs. 47-9.

<sup>84</sup> Adam Ferguson, *Essay on the History of Civil Society*, Londres: A. Millar and T. Caddell, 2ª ed., 1768, pág. 6.

<sup>85</sup> *Ibid.*, pág. 23.

<sup>86</sup> Citado en Kettler, *The Social and Political Thought*, pág. 193.

<sup>87</sup> *Ibid.*, pág. 195.

<sup>88</sup> Citado en Lehmann, *Adam Ferguson*, págs. 149-50.

<sup>89</sup> Gay, *The Enlightenment*, vol. II, págs. 342-3.

<sup>90</sup> Se hallarán pormenores sobre la vida y escritos de Millar en William C. Lehmann, *John Millar of Glasgow: His Life and Thought and his Contributions to Sociological Analysis*, Cambridge: Cambridge University Press, 1960. En este volumen Lehmann reproduce la tercera edición de *The Origin of the Distinction of Ranks*, junto con fragmentos de otros trabajos.

<sup>91</sup> Millar, «Introduction» a la tercera edición de *The Origin of the Distinction of Ranks*.

<sup>92</sup> Como escribió sobre él un autor en la *Edinburgh Review*, Millar «miraba con profundo desdén esos pueriles esquemas de igualdad que amenazaban subvertir las distinciones de la propiedad o degradar la aristocracia natural de las virtudes y de los talentos»; citado por Lehmann, *John Millar of Glasgow*, pág. 67.

<sup>93</sup> Robert M. MacIver, «Foreword» a Lehmann, *ibid.*, pág. xii.

<sup>94</sup> Sobre otras figuras de la Ilustración en Escocia, entre ellas Thomas Reid, Francis Hutcheson, Dugal Stewart, lord Kames y lord Monboddo, consúltese Gladys Bryon, *Man and Society: The Scottish Inquiry of the Eighteenth Century*, Princeton: Princeton University Press, 1945; y Louis Schneider, ed., *The Scottish Moralists: On Human Nature and Society*, Chicago: University of Chicago Press, 1967.

<sup>95</sup> Gotthold Ephraim Lessing, *Der Erziehung des Menschengeschlechts* (1780).

<sup>96</sup> Johann Gottfried von Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, trad. al inglés en 1800 con el título *Outlines of a Philosophy of the History of Man*. Las

citas pertenecen a los dos volúmenes de la segunda edición inglesa, de 1803.

<sup>97</sup> *Ibid.*, vol. I, pág. 311.

<sup>98</sup> *Ibid.*, vol. I, págs. 293 y sigs.

<sup>99</sup> Aunque por desgracia (y en forma incongruente con el resto de su pensamiento). Herder se permite decir que la naturaleza situó al negro próximo a los antropoides (*ibid.*, vol. II, pág. 274). R. G. Collingwood (*The Idea of History*, Oxford: Clarendon University Press, 1946, pág. 92) acusa a Herder de tener ideas racistas, acusación que Frank E. Manuel lamenta (en su introducción a la traducción inglesa de Herder, *Reflections on the Philosophy of Mankind*, Chicago: University of Chicago Press, 1968, pág. x).

<sup>100</sup> Herder, *Ideen*, vol. I, pág. 376.

<sup>101</sup> *Ibid.*, vol. I, pág. 378.

<sup>102</sup> *Ibid.*, vol. II, pág. 187.

<sup>103</sup> *Ibid.*, vol. II, pág. 269.

<sup>104</sup> Un ejemplo: «El progreso de la historia muestra que, a medida que ha prosperado la genuina humanidad, los demonios destructivos de la raza humana disminuyeron en cantidad; y esto deriva de las leyes naturales intrínsecas de una razón y una acción práctica autoesclarecedoras», *ibid.*, vol. II, pág. 281.

<sup>105</sup> Mandeville escribió asimismo un opúsculo en favor de la prostitución como parte del mecanismo autorregulador de la sociedad: *A Modest Defense of Publick Stews*, Londres: Scott & Browns. 1724.

<sup>106</sup> Cf. C. Randolph Benson, *Thomas Jefferson as Social Scientist*, Cranbury, N. J.: Fairleigh Dickinson University Press, 1971.

## 2. Teorías del progreso, el desarrollo y la evolución

Kenneth Bock

### I

Existe un amplio y complejo conjunto de ideas sobre el cambio social y cultural, al que por razones históricas es por entero pertinente designar como idea del progreso. Los intentos de distinguir progreso, desarrollo y evolución son interesantes en abstracto<sup>1</sup>, pero el distingo no se ha trazado de hecho en el curso de la investigación humanística, y la presunción de que lo había sido produjo mucha confusión. Esto ocurrió, sobre todo, en las discusiones sobre el nexo entre la evolución social y la orgánica. Similar dificultad se introduce cuando las «hipótesis sobre el desarrollo» de la biología del siglo XIX se confunden con las nociones contemporáneas del desarrollo social o con algunas teorías actuales que se proponen explicar los cambios que sobrevienen en países «subdesarrollados». Así las cosas, por razones de conveniencia y de claridad, aquí utilizaremos la frase «idea de progreso» para designar una orientación teórica definida y difundida en análisis sociológico.

En el intento de dilucidar la historia de la teoría sociológica nos encontramos a menudo con que la expresión o presentación de una idea resulta mucho más complicada que la idea misma. La verborragia, la continua reiteración y las variaciones interminables sobre un mismo tema, que en el fondo es simple, pueden transformar una noción de sentido común, de escasa significación teórica, en un *insight* en apariencia profundo y refinado. Así es como muchas veces nos vemos empeñados en la decepcionante y poco grata tarea de apartar velos verbales para poner de manifiesto trivialidades.

Cuando abordamos la idea de progreso, en cambio, nos hallamos en la situación exactamente opuesta: esta noción, en apariencia simple y directa, tras un examen más detenido nos envuelve en uno de los más espinosos problemas del moderno pensamiento social occidental. En su historia de esta idea (que sigue siendo clásica), Bury la definió sucintamente como la creencia en que «la civilización avanzó, avanza y avanzará en la dirección deseable»<sup>2</sup>. Pero tuvo que extenderse en diecinueve capítulos de ceñida exposición e interpretación para elucidar todo lo implícito en esa escueta declaración. Lo que al principio no parece más que una ingenua expresión de fe en un futuro mejor para el hombre en sociedad —una actitud optimista—, resulta ser una compleja y sutil trama de ideas, de vastas y sustantivas consecuencias metodológicas para la ciencia social y la filosofía social.

En consecuencia, cuando el profesor Bierstedt señala que el progreso después de todo puede no ser un problema sociológico, que la idea de progreso apenas se puede llamar idea, y que la creencia en el progreso atañe más al optimismo que a los hechos o la verdad, ciertamente no se refiere a la misma idea que intrigó a Bury<sup>3</sup>. Tampoco pudo ser un vago optimismo sobre la vida lo que tenía en mente Teggart cuando afirmó que «las dificultades que el humanista debe enfrentar hoy surgen de su aceptación de la idea de progreso como concepto rector en el estudio del hombre»<sup>4</sup>. La idea de progreso, entendida como algo más que un concepto normativo, ha sido central en la formación de la sociología como disciplina, y continúa plasmando profundamente sus temas y perspectivas, así como las de otras ciencias de la sociedad y la cultura.

Una dificultad proviene, por supuesto, de que «progreso» es un término omnibus que se ha empleado para designar toda una galaxia de ideas (no siempre consistentes entre sí), y se ha presentado en variadas combinaciones<sup>5</sup>. De una época a otra, los teóricos del progreso de ningún modo concuerdan en qué es lo que progresa, en qué lugares y momentos lo hubo, ni en los criterios que se han de emplear para discernirlo. De igual modo, diferentes pensadores ofrecen otras tantas explicaciones sobre las causas del progreso, sus sucesivas manifestaciones y sus objetivos últimos. Interrogantes acerca de la forma misma que adoptaría (su carácter lineal) reciben variadas respuestas. Las maneras de describirlo o demostrarlo van de las meras imágenes idílicas y las vacuas declaraciones de fe, a la construcción de secuencias pormenorizadas y confusas, basadas en tipos que se han tomado de la historia, la arqueología y la etnografía, y enlazadas por complejas leyes del cambio. Y no obstante, dentro de esta diversidad hay elementos básicos que forman una unidad a la que, con provecho, podemos llamar idea de progreso. Estos son los elementos que debemos identificar si pretendemos comprender el papel que han cumplido las teorías del progreso en la historia del análisis sociológico.

Un obstáculo, desde luego, a la detección de esas connotaciones fundamentales es que por lo común se ha visto en esta idea, sobre todo, un juicio de valor acerca de la historia. A la mayoría de nosotros, la palabra «progreso» nos comunica principalmente connotaciones normativas; y los más notables intentos de reconstruir su historia estuvieron signados por el afán de distinguirlo de las concepciones de la decadencia y la regresión, o de los ciclos. O bien se han examinado las diferencias y similitudes entre la idea de progreso secular y la idea de Providencia. Las cambiantes oleadas de optimismo y pesimismo en el mundo occidental han sido tema dominante. Esto es comprensible. La tradición intelectual que aquí nos ocupa fue expresada repetidas veces (aunque no siempre) en los siglos XVII y XVIII, en el contexto de entusiastas profesiones de fe en el perfeccionamiento inevitable de una u otra faceta de la vida humana. De ese contexto hemos recibido en línea directa la tradición.

¿Hay en la historia humana un movimiento de avance hacia objetivos apreciados? ¿Fue facilitado o impedido de algún modo ese movimien-

to? He ahí preguntas importantes y legítimas. En este sentido, no se puede desconocer la filosofía moral de la cual surgieron las disciplinas humanísticas. Tampoco se pueden dejar de lado esos interrogantes en un examen de la participación de las teorías del progreso en la indagación sociológica. Pero en parte porque hasta hoy esos interrogantes presidieron la discusión de la idea de progreso, y fueron competentemente tratados, y (lo que es más importante) porque ello se hizo a expensas de otros aspectos de esta idea, aquí hemos resuelto destacar estos otros aspectos.

La idea de progreso —esa contradicción de ideas cuya expresión clásica encontramos en Aristóteles y San Agustín, en Fontenelle y Saint-Pierre, en Condorcet y Comte, en Spencer y Tylor— contiene una imagen detallada y comprensiva del cambio. Incluye orientaciones específicas respecto de la historia como registro de sucesos. Promueve una definida y singular interpretación de las diferencias socioculturales e indica un modo de empleo de esas diferencias en la construcción de teorías del cambio social y cultural. Postula un orden natural de las cosas, afirma un universalismo y crea un sistema de correspondencias que nos presenta un rico y detallado cuadro sobre el decurso de los asuntos humanos. Identifica, como entidad real, una categoría de lo accidental, lo fortuito, lo anormal o antinatural. Proporciona un complicado método para hipostasiar o reificar entidades cuyo derrotero temporal se puede rastrear. Está penetrada de nociones orgánicas primitivas acerca del ser y el devenir.

De estos rasgos de la idea de progreso tratará fundamentalmente este capítulo.

## II

Bury consideraba que la idea de progreso era un producto estrictamente moderno, que surgió en el siglo XVII y alcanzó plena expresión en el XVIII. La contrapuso a la idea de los ciclos, característica de la antigüedad grecorromana, y a la idea medieval europea de Providencia<sup>6</sup>.

El elemento esencial de la idea de los ciclos es la concepción de que la historia se repite en una sucesión indefinida de fases ascendentes y descendentes, un perpetuo advenimiento y extinción de formas en sí mismas eternas. Los griegos veían este proceso en toda la naturaleza, no sólo en las peripecias de la historia humana, y desde las más antiguas crónicas conocidas lo describieron como un proceso biológico de nacimiento, crecimiento, decadencia y muerte. Por lo general se ha aceptado el juicio de Bury de que esa perspectiva excluía por completo la creencia en una perfección indefinida de la vida humana y bloqueaba toda perspectiva histórica significativa, incluida la idea de progreso.

La idea cristiana de la Providencia negó la existencia de ciclos, postuló un comienzo y un final definidos para la historia humana terrenal, y concibió el periodo intermedio como actuación del drama de la sava-

ción. También en este caso encontró amplio asentimiento la argumentación de Bury en favor del carácter distintivo de la idea de progreso: sostuvo que la visión providencialista de la historia se limitaba a un lapso relativamente breve, porque al cabo el drama se consumaba y quedaba destruido el escenario del progreso mundanal; en cambio, el progreso secular se concibe con remotísimos orígenes y un futuro indefinido. Argumentó además que la idea de Providencia, si vislumbraba un progreso, no lo entendía como perfeccionamiento de cuestiones temporales, sino como realización del Reino de Dios o el logro de un estado de gracia.

Pero en ambos aspectos la opinión de Bury ha sido cuestionada. Se ha señalado que los socráticos y pensadores posteriores, como Lucrecio y Séneca, a pesar de su preocupación por los ciclos, reconocían en el pasado cierto avance, y que la evidente inquietud de los griegos y de los romanos por mejorar su condición presente (procurando el bien del cuerpo político) necesariamente se fundaba en la creencia en la posibilidad, al menos, de un futuro mejor<sup>7</sup>. Y sobre la idea de Providencia, se ha aducido que sólo gracias a una perspectiva de salvación pudo escaparse al sombrío panorama de los ciclos; que la concepción ecuménica de la doctrina cristiana fue la clave para pensar la humanidad como una entidad que avanzaba en la historia, y que aspectos del cristianismo que atendían al aque de alentaron un mejoramiento de la escena humana modificando la conducta de los hombres en su relación con el prójimo. Pero hay algo tal vez más importante: teólogos y filósofos han sostenido que la idea profana de progreso es sólo una versión sin bases sólidas de la idea de Providencia, porque la concepción misma de un movimiento dirigido hacia el bien requiere imprescindiblemente de criterios sobre lo que es el bien, y sólo las religiones son capaces de proporcionarlos sobre bases absolutas y permanentes. Se acusa a la idea secular moderna de progreso de habernos embarcado en una travesía sin rumbo, que nos ha llevado a discernir un mejoramiento en las formas más toscas y peligrosas de innovación material<sup>8</sup>.

He ahí unos problemas fascinantes de la historia de las ideas, no sólo porque imponen una cuidadosa lectura de lo que Platón, Marco Aurelio o los primeros Padres de la Iglesia hubieron de decir sobre el futuro, sino porque orientan nuestra atención hacia ricos escenarios culturales, propicios para estudiar el nexo entre perspectivas históricas y sistemas éticos. Ahora bien, es fatigoso el mero rastreo de la idea de progreso o la averiguación de sus orígenes; la consideración de ese problema no tiene por qué detenernos aquí. Pero hay un aspecto de la cuestión que no debemos pasar por alto absorbiéndonos enteramente en determinar si los griegos creían en el mejoramiento o si sólo el cristianismo permitió discernir un sentido en la historia. Cualquiera que sea nuestra respuesta a estas cuestiones, conviene reparar en que tanto los griegos como los primeros Padres de la Iglesia poseían ideas definidas sobre procesos de cambio en el tiempo y sobre el modo de estudiarlos. Estas ideas persisten en la tradición intelectual de Occidente y son esenciales en la moderna noción de progreso. Como en su versión original fueron expuestas de ma-



nera didáctica, mientras que a veces en las formulaciones posteriores y contemporáneas sólo se las discierne por inferencia, será útil reseñar sumariamente ejemplos tomados de obras antiguas antes de pasar a la historia y análisis de las fuentes directas de las teorías del progreso en el estudio sociológico.

Aristóteles es el autor más indicado. En su *Física* tomó como objeto de estudio la «naturaleza», y su primer paso fue definirla como «el principio del movimiento y el cambio». (No era esta, desde luego, una definición caída del cielo; Aristóteles tenía detrás siglos de especulación griega sobre los problemas del ser y el devenir, y conocía bien la sustancia de esa discusión.) La naturaleza poseía además otros atributos: «nada natural o acorde a naturaleza carece de orden; porque naturaleza es el determinante universal de orden». Entonces, naturaleza es cambio ordenado, y «el proceso natural está [. . .] guiado por un fin». Naturaleza es cambio que sobreviene de manera ordenada con vistas a un fin. La exposición continúa así:

«[. . .] las cosas naturales son exactamente las que continuamente se mueven, en virtud de un principio a ellas inherente, hacia un fin determinado; y el desarrollo final que resulta de uno de estos principios no es idéntico para dos especies cualesquiera, pero tampoco es un resultado aleatorio; en efecto, en cada una hay siempre una tendencia a un resultado idéntico si nada estorba el proceso».

Entonces: en la naturaleza todas las cosas cambian permanentemente de una manera ordenada y teleológica como consecuencia de propiedades contenidas en las cosas mismas, y estas propiedades varían de una especie a otra. El cambio ocurre como producto de algo que está allí antes de que la cosa empiece a cambiar. Por último, Aristóteles señala que en las cosas naturales todo esto sucede sólo si nada lo estorba. En consecuencia, no todo lo que sucede, sucede naturalmente; y si nuestro objeto de estudio es la naturaleza, se vuelve importante distinguir entre lo natural y cualquier otra cosa que suceda. Aristóteles aborda este problema así:

«De las cosas que existen, algunas existen por naturaleza, otras por otras causas. “Por naturaleza” los animales y sus partes existen, y las plantas, y los cuerpos simples (la tierra, el aire, el fuego, el agua) [. . .] pues decimos que estos y los semejantes a estos existen “por naturaleza”. Todas las cosas mencionadas presentan un rasgo en que difieren de las que no están constituidas por naturaleza. Cada una de ellas tiene dentro de sí un principio de movimiento y de quietud (con respecto al lugar, o al crecimiento y decrecimiento, o por vía de alteración)».

Las cosas naturales tienen una innata tendencia al cambio, y debe así distinguírselas de los productos de las artes —«una cama, un abrigo o cualquier otra cosa de esa índole»—. Y hay otra diferencia; porque de-

más del arte como productor de cosas no naturales, están, según Aristóteles, «el azar y la espontaneidad». Algunas cosas ocurren siempre del mismo modo, otras lo hacen por la mayor parte; son las que ocurren «por necesidad». Las cosas que no ocurren de este modo lo hacen «por azar»; lo que no llega a ser por regla, es por azar. Monstruosidades suceden en la naturaleza, pero son como los errores en el arte. Las cosas inanimadas y los animales inferiores no pueden obrar nada por azar. El azar se sigue de las acciones de los hombres como agentes morales, cuando el resultado a que aspiran con sus acciones no se produce efectivamente.

Lo natural, para Aristóteles, no es un medio o promedio a que se llegaría por observación y cómputo; no está definido por regularidad de ocurrencia. La naturaleza tiene cierta *calidad*: es ordenada, continua, tiene un fin y el cambio le es inherente. Si el cambio sobreviene de algún otro modo, no pertenece a la naturaleza. Y esto es de importancia decisiva, porque Aristóteles señaló que la ciencia no puede estudiar lo que es por azar. Por consiguiente, el mundo de la experiencia humana, en particular, está compuesto por acontecimientos que la ciencia puede comprender y otros que son incomprensibles para ella<sup>9</sup>. )

Hay en todo esto una claridad que explica que Aristóteles haya ejercido tan fuerte influjo en la mentalidad medieval y moderna. Su esquema ofrece una solución al problema del ser y el devenir, de la permanencia y el cambio, o, si se prefiere, del orden y el progreso. La naturaleza es presentada como un principio de desarrollo ordenado a la realización de ciertas clases de fines. Hay finalidad en la existencia. El cambio sobreviene dentro de un esquema fijo de especies o de clases que contienen, en potencia, toda una gama de ordenamientos que son en sí mismos eternos. Orden, finalidad y cosas reales existen en el mundo, a despecho de estar este caracterizado por el cambio.

Las consecuencias que todo esto tiene para un estudio de la sociedad se hacen evidentes cuando Aristóteles investiga el origen y desarrollo del Estado, porque considera que el Estado está en la naturaleza. La más clara concepción del Estado debe buscarse en su «primer crecimiento y origen», pues su forma germinal contiene todas las potencialidades de lo que ha de devenir: la esencia del Estado es discernible en su origen. Como ocurre con otras cosas en la naturaleza, el Estado recorre ciertas etapas en su desarrollo: al principio, están el hombre y la mujer, cuya relación surge por «el instinto natural a dejar como posteridad otro ser de la misma especie» —en lo abstracto, un deseo de autosuficiencia—. Ellos forman la primera asociación, la familia; el Estado es una asociación de la misma índole, y «toda asociación se forma con vistas a algún bien». Varias familias se unen para formar la aldea, varias aldeas llegan a formar la ciudad-Estado, en la cual por fin la primera asociación alcanza «el límite de una autosuficiencia virtualmente completa».

«De ahí que toda ciudad-Estado exista por naturaleza, en la medida en que así existen las primeras asociaciones; [...] la ciudad-Estado es el

fin de las otras asociaciones, y la naturaleza es un fin, porque llamamos naturaleza, en cada cosa, a aquello que cada cosa es cuando su crecimiento se ha completado. [...] El objeto para el cual una cosa existe, su fin, es su bien principal; la autosuficiencia es un fin y un bien principal. De todo esto resulta claro, pues, que la ciudad-Estado es un crecimiento natural, y que el hombre es por naturaleza un animal político; y un hombre que por naturaleza, y no meramente por azar, carece de ciudad, o bien está por debajo en la escala de la humanidad o por encima de ella. . . ».

Siguiendo la misma argumentación, a Aristóteles le parece evidente que el Estado es «anterior por naturaleza al individuo», ya que un individuo no puede ser autosuficiente, salvo dentro del Estado. Y vuelve a decirnos que un hombre incapaz de entrar en la asociación del Estado, o que no necesita de ella, «ha de ser o un animal inferior o un dios»<sup>10</sup>.

Desde luego que Aristóteles estaba atento a la posibilidad de que la «buena o mala fortuna» pudiese «estorbar» el proceso natural de la formación de la ciudad-Estado en el caso de ciertos hombres, y su propia experiencia en Atenas sin duda lo inclinaba a considerar a estos recalcitrantes como animales inferiores, y no como dioses. Aquí lo que importa, empero, es que el suceder que Aristóteles juzgaba natural no era el que observaba en el mundo; por eso debió relegar a la categoría de lo accidental este suceder del mundo. Por consiguiente, el proceso natural de cambio social que descubrió su ciencia fue una enunciación de aquello que a su entender era *lo mejor* para los hombres en su experiencia histórica. Hipostasió una «ciudad-Estado» y describió su hipotético curso en el tiempo. Las historias efectivas de los pueblos eran desechadas por irrelevantes para el descubrimiento de los procesos naturales de cambio.

No es difícil leer entre líneas aquí una doctrina del progreso como perfeccionamiento. Si admitimos que para Aristóteles y sus contemporáneos todos los procesos de llegar a ser en la naturaleza eran seguidos por procesos de perecimiento, al describir la fase ascendente del ciclo delineaban un proceso de realización de un fin; y según la concepción aristotélica de las causas finales, en la naturaleza el «fin» de cualquier cosa era la consumación de lo «mejor» en ella, no su muerte o desaparición. En su exposición del origen y crecimiento del Estado, Aristóteles nos habla evidentemente de algo que él aprobaba: la concreción de un *desideratum* en los asuntos humanos. Si ese Estado iba también a decaer con el correr del tiempo, lo mismo podía suceder a un olivo, caballo, león o cualquier otra cosa natural. El mundo estaba lleno de cosas que llegaban a su perfección eternamente. No es esta por cierto una visión desesperanzada, y, como habrían observado los propios griegos, eludía la molesta cuestión de que la perfección tuviera que perfeccionarse a su vez. En lo tocante al vasto panorama histórico, si uno vivía en la fase ascendente del ciclo, tenía la perspectiva de participar de la perfección; si vivía en la fase descendente, le quedaba la gloria del pasado y la cert-

dumbre de que volvería la buena marea. Desde este punto de vista, carece de significación averiguar si la Antigüedad creía en el progreso.

Pero dejando de lado estas cuestiones del perfeccionamiento en el decurso del tiempo, encontramos en el pensamiento griego, ejemplificado por Aristóteles, un claro y detallado prototipo de la teoría del progreso de la Europa occidental del siglo XVIII; habrá de resultarnos útil, en este trabajo, para discernir las características salientes de esa teoría y rastrear sus ramificaciones en la teoría social contemporánea.

Antes de abandonar a los griegos, conviene recordar que tanto ellos como los romanos eran propensos a construir series conceptuales de la cultura, que entendían representativas de secuencias temporales en una historia cultural abstracta. Si bien Aristóteles suele exponer el proceso político con trazos muy generales, en ocasiones no vacila en reconstruir la temprana historia de los pueblos helénicos avanzados por referencia a las instituciones bárbaras de su época<sup>11</sup>. Un caso más llamativo aún de este proceder lo proporciona Tucídides, quien, encontrándose con que carecía de testimonios sobre la primitiva historia griega, se volvió hacia los bárbaros y hacia los griegos «atrasados» de su época para mostrar cómo debían de haber sido las cosas en la Atenas de tiempos remotos. Si entre ciertas «tribus» prevalecía contemporáneamente la piratería, año también debió prevalecer; y sin duda los hombres llevaban armas porque en sectores primitivos de la Grecia contemporánea se observaba esta costumbre. «Y el hecho —resume Tucídides— de que en estas partes de la Hélade el pueblo sigue viviendo a la antigua usanza, nos está diciendo que ese mismo modo de vida fue antaño común a todos». ¿Cómo es que algunos pueblos se quedan así retrasados? La respuesta de Tucídides es clara: «Varios [. . .] fueron los obstáculos con que el crecimiento de la nación tropezó en diversos lugares»<sup>12</sup>.

Importa advertir en este punto que Tucídides no sólo hablaba de progreso de la cultura, sino que procuraba demostrar su existencia con recursos sólo admisibles sobre la base de enunciados acerca del cambio natural, como los contenidos en la teoría de Aristóteles. Aplica estas ideas: en la naturaleza existe algo que se puede llamar sociedad o cultura; esta experimenta un crecimiento, que es el mismo dondequiera que se lo observa porque responde siempre a idéntica potencialidad; por fin, obstáculos o impedimentos alteran el proceso natural en diversos lugares, de modo tal que se encuentran pueblos en varios estadios de «el crecimiento de la nación». Así, el panorama del progreso se despliega ante nosotros en el presente.

Entre los primeros autores cristianos, San Agustín brinda el más claro ejemplo del uso de las ideas griegas para la construcción de una filosofía de la historia que luego serviría de modelo, en muchos aspectos, a los teóricos del progreso del siglo XVIII. En *La Ciudad de Dios*, San Agustín presentó un relato ordenado de acontecimientos de la historia bíblica, le confirió sentido y finalidad, y ofreció de todo ello una explicación sistemática a fin de enfrentar la teoría pagana de los ciclos en su propio terreno, y sustituirla. La historia se entendía como un proceso

de cambio que manifestaba la voluntad de un Dios ordenador, en la realización de un fin. El término de la historia era la realización de la Ciudad de Dios o del principio del bien en una porción escogida de la raza humana. El desenlace último ya estaba presente en el comienzo, pues los principios del bien y del mal se hallaban contenidos en la semilla de Adán. A este proceso podía describírselo en etapas signadas por sucesos extraídos de la historia sagrada: de Adán a Noé, del Diluvio a Abraham, de Abraham a David, etc. Se concebía el cambio como una educación de la raza humana, que «igual que la del individuo, ha avanzado recorriendo ciertas épocas, o edades, por decir así, y así se elevó gradualmente de las cosas terrenales a las celestiales y de lo visible a lo invisible»<sup>13</sup>.

Agustín conservó, pues, la concepción aristotélica de que la realidad que se debía estudiar era un cambio ordenado en dirección a un fin, que procedía gradual y continuamente por una serie de pasos o etapas, hasta un término inmanente al comienzo u origen. Pero además consiguió mantenerse dentro de este marco conceptual discurriendo sobre lo que él mismo reconocía como una serie de acontecimientos únicos; apeló para ello a una fuerza actuante en toda historia y productora de todo acontecer. En su caso esa fuerza era la voluntad de Dios, que su fe y su razón le daban a conocer. Pensadores posteriores habrían de confiar en otros motores históricos: el medio geográfico, la naturaleza humana, el Espíritu o *Geist*, el factor económico; pero la forma de la indagación siguió siendo la misma, y el cuadro resultante de progreso, avance o desarrollo sólo cambió de contenido.

### III

La moderna teoría del progreso cobró forma en la «Querella entre los antiguos y los modernos», o por lo menos es conveniente referir a ese contexto, en retrospectiva, la confluencia de ideas que apreciamos finalmente reunidas en la obra de Turgot y Condorcet.

El tema de la Querella fue el parangón que podía establecerse entre las obras artísticas, filosóficas y científicas de la Europa moderna y las de los griegos y romanos de la Antigüedad. Aunque este interrogante había sido planteado durante todo el Renacimiento<sup>14</sup>, la parte de la Querella que nos interesa corresponde a la segunda mitad del siglo XVII.

Como debate puramente literario, al principio la Querella se caracterizó por la expresión de meras opiniones sobre los méritos relativos de lo antiguo y de lo nuevo; pero los modernos pronto se afanaron por mostrar que no sólo las producciones más recientes eran superiores a las antiguas, sino que *debían serlo*. Su argumentación, en armonía con la revolución que en materia de conocimiento estaba en marcha en Europa, adoptó la forma de una demostración científica, y en esta tarea pusieron a contribución ideas poderosas.

Boxlin y Le Roy, en el siglo XVI, si bien estuvieron muy cerca de sostener una suerte de progreso institucional en los asuntos humanos, sostuvieron que los poderes de la naturaleza habían sido uniformes en todos los tiempos. Francis Bacon, en su reclamo de una «gran instauración» del saber, encontró ocasión de criticar a los escolásticos por su reverencia a la Antigüedad, de observar que «la sabiduría que hemos recibido principalmente de los griegos es apenas la infancia del conocimiento», y de sugerir que si no se hubieran opuesto tantos obstáculos, el avance del saber habría sido mucho mayor. En el *Discurso del método*, de Descartes, en medio de un afán por abordar el viejo problema del orden y el cambio, estos corolarios se tornan muy explícitos<sup>15</sup>. En vez de ocuparse de las disputas sobre lo que había sucedido en el momento de la Creación, o en cualquier época pasada, Descartes se dio a la tarea de descubrir, mediante la razón, «qué sucedería» si Dios creara un mundo nuevo. A partir de la materia y el movimiento —un puro caos—, Descartes puso de manifiesto las leyes que Dios imprimió en la naturaleza a fin de ordenar el caos por un proceso de llegar a ser. Había allí una magnífica «historia conjetural» para que los *philosophes* la emulasen. Además, Descartes vio la necesidad de investir al objeto de sus especulaciones con cualidades que lo hicieran asequible a la razón (lo que Aristóteles había categorizado como lo «natural» o «necesario»), y en consecuencia declaró que las leyes que Dios imprimió en la naturaleza operaban de manera constante en el tiempo y uniformemente en el espacio<sup>16</sup>.

Sobre esta base, justamente, los modernos argumentaron que siendo la naturaleza regular y uniforme en sus operaciones, hombres de igual capacidad debieron existir en todas las edades; y por la simple acumulación de iguales productos de esa capacidad igual, forzosamente tuvo que producirse un avance o progreso en el saber. Las formas que adoptó esta argumentación y las metáforas que empleó merecen un atento análisis si queremos apreciar lo que iba implícito en la espléndida «ciencia del hombre y la sociedad» que le seguiría en el siglo XVIII, y en su fruto sociológico, del XIX. Auguste Comte tenía toda la razón cuando destacaba la importancia de la Querella y su aporte a la fundación de su nueva ciencia<sup>17</sup>.

Fontenelle, en su trabajo «Sobre los antiguos y los modernos» (1688), resumió la tesis en favor del progreso. La argumentación descansa en la constancia y uniformidad de los poderes de la naturaleza. ¿Fueron acaso más grandes los árboles en tiempos antiguos? Si no lo fueron, no tenemos por qué suponer que Homero y Platón fueron superiores a los hombres del siglo XVII (ya que la naturaleza es una, y en ella todos los niveles se corresponden entre sí). Con una elaborada analogía se renueva la comparación agustiniana de la vida de la raza y del hombre individual:

«Un espíritu bien cultivado contiene, por así decir, todos los espíritus de los siglos precedentes: es uno solo y el mismo el espíritu que se ha desarrollado y perfeccionado todo ese tiempo. Así, este hombre, que ha vivido desde el comienzo del mundo hasta el presente, tuvo su infancia,

en la cual se ocupó meramente de las necesidades más apremiantes de la existencia; su juventud, cuando con bastante éxito se entregó a empeños de la imaginación, como la poesía y la elocuencia, y hasta empezó a razonar un poco, aunque con menos solidez que entusiasmo. Ahora está en la flor de la vida, y razona con más vigor y tiene más inteligencia que nunca [ . . . ]».

Pero la analogía no es llevada hasta su conclusión lógica: «El hombre en cuestión no tendrá vejez». De hecho (y en esto Fontenelle se anticipó a las teorías biológicas sobre el progreso orgánico del hombre), el hombre estará dotado de facultades intelectuales cada vez mayores<sup>18</sup>.

En otro de sus ensayos, «Sobre la historia», Fontenelle recomendó un procedimiento para formarse una auténtica imagen del progreso. Es posible, dijo, contemplando simplemente la naturaleza humana, imaginar toda la historia: pasado, presente y futuro. La naturaleza humana consiste en ciertas cualidades, y estas tienen como consecuencia determinados hechos o acontecimientos. Estudiando la historia de este modo, se llega a la fuente de las cosas. En verdad, el asunto en discusión en la Querrela nunca se resolvería por referencia a los hechos de la historia como tal. En cambio, llegando hasta los principios que están en la base (de la naturaleza humana), se obtiene una «visión universal» de todo *lo que podría haber sido*. De este modo, los detalles, los sucesos históricos, se convierten en algo ocasional que se puede registrar u omitir, según el gusto. Los hechos y el azar contribuyen a veces a la ordenada sucesión de cambios que forman la sustancia de la historia humana, pero debemos atender principalmente a los usos y costumbres de los hombres, que son otros tantos productos de su espíritu y sus pasiones. No en los hechos mismos debemos apoyarnos, sino en el «espíritu» de los hechos<sup>19</sup>. He ahí en definitiva la reacción cartesiana frente a la pobre y minúscula ciencia conjetural de la historia.

Los puntos de vista de Fontenelle, que en lo sustancial aparecen en la misma forma en Pascal, Perrault y otros campeones de la causa de los modernos, son una concepción básica acerca de la experiencia humana: cómo opera, y cómo la podemos reconstruir. Dadas una situación del saber en la Grecia y Roma antiguas, y otra en la Europa del siglo XVII, averiguar cuál de las dos era superior equivalió a averiguar cómo se desarrolló la segunda de la primera según leyes del cambio que garantizaran la superioridad del producto. El problema no se reducía a comprobar que las cosas mejoraban con el tiempo; se trataba de algo más fundamental: existía una entidad que tenía un decurso temporal; ella había desplegado cierta potencialidad y se había realizado en el tiempo. La situación observada en la Europa moderna se apreciaba *diferente* de la observada en la antigua Grecia; entonces esa diferencia se explicaba como una diferencia en el grado de desarrollo. ¿Desarrollo de qué? De nada griego ni europeo, porque, como Fontenelle se esforzó en dejar aclarado, los modernos no fundamentaban su causa en el examen de la historia de pueblo alguno. Para conectar la Europa moderna con la Gre-

cia antigua era menester postular algo que estuviera presente en ambas épocas y lugares, algo dotado de vida propia, que hubiera pasado una etapa de su vida en la Grecia de antaño y otra etapa en la Europa del siglo XVII. Para Fontenelle, como para la mayoría de los modernos, ese algo era «el espíritu humano», lo cual parecía apropiado porque lo que estaba en discusión era un cambio en la situación del saber. A veces el referente era el «hombre» o «la raza humana», y en los siglos XVIII y XIX se discernieron gran número de entidades evolutivas distintas a fin de esbozar series progresivas mucho más elaboradas. Pero esto no introdujo diferencia alguna en la forma de la indagación ni en la clase de resultados obtenidos.

El «espíritu humano» es presentado por los modernos, pues, como algo que ha cambiado en el tiempo; y el cambio se entendía como un crecimiento: era lento y gradual, marcado por etapas o fases más que por sucesos. Los sucesos no son sino manifestaciones del proceso de crecimiento. El cambio se concibe como un desarrollo en el preciso sentido de desenvolverse o llegar a ser lo que está en potencia en la cosa que cambia. El cambio es inmanente. Como lo expresó Leibniz con mucha propiedad: «... cada criatura está preñada de su estado futuro, y sigue naturalmente cierto curso si nada se lo impide»<sup>20</sup>. El cambio es considerado también como «natural» en el sentido de que es previsible, es normal, es característico de las cosas; es, en la acepción aristotélica de la palabra, necesario. Por consiguiente, los modernos no se sentían obligados a *dar razón* del cambio que describían; al contrario, les preocupaba explicar el estancamiento o la regresión, o cualquier desviación que ellos vieran respecto del crecimiento del espíritu humano. Y había desviaciones que explicar, ciertamente. El horroroso espectáculo de la decadencia medieval después de la grandeza grecorromana desafiaba toda argumentación en favor del progreso. Y en la Querella misma tenía este sus enemigos: los defensores de los antiguos, contumaces adherentes a una fase intelectual infantil y caduca. ¿Cómo explicar tales fenómenos si lo que operaba era un principio inmanente de progreso, si Dios había impreso en la naturaleza leyes que actuaban de manera constante y uniforme para realizar el pleno potencial del espíritu humano?

Fontenelle planteó esta cuestión en su forma más amplia preguntándose qué explicación tenían las diferentes condiciones de la vida humana. Si los poderes de la naturaleza son constantes, los diferentes ejemplos de una cosa por ella producida deberían ser iguales en toda época y lugar. Pero los pueblos no eran iguales en distintas épocas y lugares. Aun si concebimos al espíritu humano como algo que deviene en el tiempo, y que por tanto previsiblemente presentará diversas formas en diferentes momentos, no se puede esquivar esta pregunta: ¿por qué no presentan igual aspecto todos los pueblos en un momento dado? Si las diferencias se definen como diferencias de grados de desarrollo de una misma potencialidad, lo que requiere explicación es la variación del ritmo de cambio (desarrollo del espíritu humano) de una época a otra y de un lugar a otro. Las respuestas tentativas de Fontenelle tienen un carácter *ad hoc*



y no son convincentes. El tiempo, nos dice, genera diferencias en las experiencias de los hombres. El contacto con otras mentalidades tiene sus efectos. La diferencia de climas podría ser una causa. Los gobiernos pueden imponer condiciones de vida distintas, y los malos gobiernos son siempre una amenaza para el progreso normal. Sucesos especiales, como las guerras, explicarían quizá recaídas como la Edad Media. Y según solían señalar, en general, los modernos durante la Querella, «nada impide tanto el progreso ni obstaculiza tanto el desarrollo del espíritu como una admiración excesiva por los antiguos». Pero todo esto es postulación negativa: los cambios permanecen inexplicados y las diferencias son presentadas como consecuencias de hechos o circunstancias fortuitos<sup>21</sup>. Queda preservada así la uniformidad de la experiencia humana.

Resulta claro, entonces, que Fontenelle y los modernos no se conformaron con afirmar que los europeos occidentales habían aprendido algo de la literatura de Grecia y Roma antiguas, y le habían hecho sus propios aportes, de manera que en el siglo XVII los franceses e ingleses, por ejemplo, estaban mejor informados que Aristóteles en su época: en el curso de su alegato habían elaborado una teoría sobre el progreso humano, según es evidenciado por el desarrollo del espíritu; esta teoría afirmaba que para *cualquier* relación temporal entre dos ramas de la raza humana, la posterior en el tiempo *forzosamente* había avanzado en su desarrollo espiritual más que la anterior. Y como un apéndice a esta teoría, se enunciaba que si ese avance no se había producido o era menor, o había existido una real retrogradación, ello se debía al imperio de circunstancias especiales, que obstaculizaron o impidieron el proceso. Pero más allá de un intento ocasional, asistemático, de asociar esas desventuras a las pasiones humanas o a otras fuerzas antirracionales, no había, como en Aristóteles, ninguna *teoría* de los estorbos, porque estos pertenecían al reino del azar y caían fuera de la jurisdicción de la ciencia.

#### IV

La idea de progreso formulada durante la Querella era una concepción del modo en que había crecido el *conocimiento*, pero no del avance de la sociedad. Los modernos procuraban una reforma del saber y de los métodos de indagación, no una reforma de la sociedad. Pero muy pronto se esbozaron especulaciones sobre las consecuencias que el desarrollo del espíritu humano traería a la vida social y cultural. Ya Francis Bacon había apuntado que el saber era útil en esta vida, y que conociendo a la naturaleza podríamos imitarla y gobernarla en nuestro beneficio. Este punto de vista fue explotado a comienzos del siglo XVIII por pensadores como el abate de Saint-Pierre, quien afirmó que siendo la razón humana capaz de rehacer el conocimiento, lo era también de rehacer las condiciones de la vida. Era lo que en efecto había sucedido en la secuencia de las Edades de Hierro, de Bronce y de Plata. Al comienzo,

los hombres habían sido ignorantes y pobres, como en tiempos de Saint-Pierre lo eran los salvajes de América y Africa; después adquirieron una institución eficaz para la seguridad, el gobierno, así como el imperio del derecho y las condiciones en que florecieron los inventos materiales. Ahora el hombre había entrado en una tercera gran era, en la cual el avance de la razón perfeccionaría el arte de gobernar, aboliría las guerras y promovería el progreso material. Saint-Pierre avizoraba en el horizonte un completo mejoramiento de la vida humana una vez que los soberanos se persuadieran de que debían seguir los dictados de la razón (tal como los exponía Saint-Pierre en sus «proyectos») y la humanidad aprendiera a sortear los obstáculos que se oponían al progreso, como las guerras y los malos gobernantes. En sus escritos la «humanidad» es una entidad que avanza hacia la perfección como todo organismo individual, pero que, a diferencia de estos, no muere<sup>22</sup>.

La referencia de Saint-Pierre a los salvajes de su época como representativos de una condición anterior de la especie humana estaba destinada a extenderse considerablemente en posteriores descripciones del progreso. Las etapas de avance que los «modernos» documentaron y conectaron entre sí mediante una teoría del cambio habían sido, de hecho, sólo dos: la de los antiguos y la de los modernos. Los europeos del siglo XVIII descubrieron muchas etapas más y asignaron a ellas pueblos exóticos, reales o imaginarios, tomados de un mundo que estaban empezando a conocer gracias a sus aventuras comerciales, misionales o colonizadoras. Este descubrimiento europeo del mundo estuvo íntimamente ligado a la formación de una idea de progreso, de un modo que llegó a darse casi por sobrentendido. Lo que el hombre de Occidente enfrentaba en esta época era un sorprendente, enigmático conjunto de diferencias culturales que exigían explicación. ¿Por qué esta desconcertante variedad en un mundo cartesiano de constancia y uniformidad? ¿De dónde había salido el «salvaje sin Dios», en una común humanidad que descendía de la semilla de Adán? Estos interrogantes se formulaban con frecuencia, y se ofrecían respuestas tentativas: Dios se complacía en la diversidad y había colmado el mundo con una profusión de todas las cosas y gradaciones posibles; el medio físico conformaba de una manera diferente a cada pueblo y sus costumbres; diversas razas habían sido creadas separadamente, o bien habían degenerado hasta llegar a su condición actual; las vicisitudes de la historia, como las catástrofes naturales o el contacto fortuito de pueblos aislados, explicaban las diferentes circunstancias en que se había hallado a diversas porciones de la humanidad<sup>23</sup>.

Una solución mucho más simple para este problema, que armonizaba tanto con la imagen cartesiana del mundo como con las Escrituras, era negar las diferencias, aseverando la esencial semejanza de las personas que pueblan el planeta y atribuyendo sus diferencias aparentes a diversos grados de realización en un proceso uniforme de desarrollo. Como puntualizó Carl Becker<sup>24</sup>, la tarea fue entonces detectar, entre las variedades de la experiencia humana, la condición y el curso histórico genui-

nos o naturales; y en exponer este curso histórico por medio de un ordenamiento de tipos escogidos. Aunque algunos, como Rousseau, cuestionaban la civilización misma; y aunque a muchos otros preocupaban hondamente los obstáculos y acechanzas que habían impedido el normal perfeccionamiento, la generalidad de los estudiosos europeos profesaban la creencia de que Europa era el punto de mayor avance alcanzado, y las otras tribus y naciones representaban los escalones por los cuales había ascendido el progreso.

Una de las primeras exposiciones sistemáticas de esta orientación respecto de las diferencias culturales fue compuesta por Turgot, en una serie de notables ensayos de 1750 y 1751, cuando era estudiante en la Sorbona<sup>25</sup>. Siguiendo al obispo Bossuet (que había tomado como modelo a San Agustín), Turgot elaboró la noción de que existe una historia universal de la humanidad, en que un despliegue gradual de potencialidades humanas recorre determinadas épocas, estadios o eras. Donde Bossuet recurría a la idea de Providencia para dar unidad a su exposición, Turgot utilizaba la de progreso. No tenía duda de que la humanidad en su conjunto avanzaba, de manera lenta, pero continua, hacia una mayor perfección. En tanto que los fenómenos naturales se mueven en ciclos fijos, la humanidad recorre una sucesión de estadios novedosos cada vez, cada uno de los cuales está ligado con todos los precedentes en una serie ininterrumpida de causas y efectos. También Turgot preserva la unidad del proceso considerando a la humanidad «una vasta totalidad» y repitiendo la analogía consabida entre la historia de la raza y el crecimiento del individuo.

La teoría del progreso de Turgot incluía la importante y persuasiva idea de que todas las instituciones, todas las partes de la cultura, avanzaban de consuno. La humanidad progresa como un todo orgánico: la religión, las costumbres morales, las artes, el conocimiento y las instituciones políticas cambian al mismo tiempo, y están de tal modo conectados que cuando cambia uno, todos los demás lo hacen de acuerdo con el mismo principio. Esto hace posible, en la pesquisa de una configuración de los sucesos históricos, dedicarse primordialmente a uno solo de los aspectos (p. ej., el desarrollo de la ciencia o las modificaciones de la producción económica) a fin de discernir de esa manera el hilo conductor de todo el proceso.

Aunque su obra sobre historia universal fue sólo un esbozo y no se elaboraron los detalles, Turgot buscaba la causa básica del movimiento o progreso en la propia naturaleza humana; y esta no sólo consistía en la razón sino en las pasiones, de modo que el triunfo de la razón y el consiguiente aumento del saber no siguen el simple derrotero que sugería la argumentación de los modernos. De hecho, el error y el mal habían afligido el pasado del hombre, y no se debía creer que un súbito relámpago, en el presente o en alguna época pasada, pudiera demarcar épocas progresivas de las no progresivas. Para Turgot, la continuidad es el signo distintivo de la historia: el pasado fue necesario para el actual estado de avance. Ha existido un encadenamiento continuo de genera-

ciones, y un desarrollo o educación del género humano —metáfora favorita de la Ilustración francesa y alemana—.

Si existe una naturaleza humana, es la misma en todas partes; y si ha experimentado un desarrollo continuo en el tiempo, se deducía, según Turgot, que cada condición de la humanidad representa un estadio en el desarrollo universal. En el presente se observan de hecho todos los matices de salvajismo y de civilización, que son para nosotros otras tantas imágenes de los pasos dados por la mente humana —la «historia de todas las edades»—. Por lo tanto, las diferencias actuales entre las culturas no debían considerarse diferencias de especie, sino de grado. Era posible reconstruir los orígenes, las etapas iniciales y las posteriores de la historia humana por medio de un ordenamiento conceptual de esas diferencias. Si se pregunta qué habilita a emplear la condición histórica de un pueblo para documentar una etapa de la historia de otro, o de la historia universal, la respuesta es que el hombre es el hombre en todos los tiempos y lugares. En la formulación que dio Turgot de este principio básico de las teorías del desarrollo, el espíritu humano «contiene, en todas partes, los gérmenes del mismo progreso». Por lo tanto, toda condición humana natural se podía referir a una única línea de progreso.

Resulta claro que si bien Turgot usó el lenguaje del siglo XVII al referirse al progreso del espíritu humano, centró su atención en las instituciones sociales, y son cambios institucionales los que separan los estadios de avance por él discernidos. La exposición clásica que hizo Condorcet de la teoría del progreso a fines del siglo XVIII<sup>26</sup> también se ocupa en apariencia del desarrollo del espíritu, pero en verdad es una descripción del cambio social y cultural, en este caso con atención conciente a detalles sustantivos y metodológicos. Condorcet especificó el contenido del progreso: la razón dominaría a las pasiones, la sociedad se reorganizaría entonces sobre bases racionales para un crecimiento constante, y el resultado sería la igualdad —igualdad de realizaciones entre las naciones; igualdad de riqueza, educación y posición social entre todos los hombres— y, como consecuencia de esta, la libertad. Confiaba Condorcet en que la revolución de Francia sería el medio de promover estos fines, y no dejó lugar a dudas de que el progreso sobrevenido hasta entonces había llevado al tipo de sociedad representado por la Francia de su época.

En su bosquejo del derrotero seguido por ese progreso, Condorcet expuso con la misma franqueza su método y la fuente de sus criterios para determinarlo. La historia, según se la narraba generalmente, era inservible para él. Su objetivo era descubrir «las diversas épocas que *tuvo que* recorrer la especie humana», no los acontecimientos reales experimentados por un pueblo determinado. A tal fin, advirtió —con mayor claridad que la mayoría de sus sucesores en esta tradición— que estaba obligado a crear conceptualmente una entidad que fuera sujeto del progreso. Procuró una unidad preliminar con el usual artificio de trazar un paralelo entre el desarrollo del espíritu de la humanidad y el del individuo, vale decir, considerando que el progreso, en uno y otro caso, obedecía a idénticas leyes generales. Ahora bien, al esbozar los estadios concretos del

progreso, construyó lo que él llamó «la historia hipotética de un pueblo único» escogiendo ciertos acontecimientos históricos de pueblos diversos, comparándolos y combinándolos luego en un orden progresivo.

Estos estadios así contruidos nos indican lo que estaba implícito en su método: 1) bandas de cazadores y pescadores (aparición de la familia y el lenguaje); 2) época pastoril (comienzos de la propiedad privada); 3) desde el origen de la agricultura hasta la aparición de la escritura alfabética (surgimiento del gobierno); 4) Grecia; 5) Roma; 6) Alta Edad Media; 7) Baja Edad Media; 8) desde la invención de la imprenta hasta Descartes; 9) desde Descartes hasta la revolución de 1789 (Newton en la ciencia; Locke y Condillac en la teoría sobre la naturaleza humana; Turgot y Rousseau en la teoría social). Los tres primeros estadios fueron contruidos disponiendo sociedades contemporáneas seleccionadas (de condición «salvaje» o «bárbara») en un orden sugerido por ideas *a priori* acerca de la naturaleza humana y el modo como esta se desarrolla. Sigue luego una historia antigua, medieval y moderna del espíritu humano, obtenida por desplazamiento de un escenario a otro para formar la historia hipotética de un pueblo abstracto. El único indicio de realidad en este cuadro es el inocultable empeño de Condorcet por mostrar que toda la historia humana fue un preludio al surgimiento del pueblo francés como producto supremo del principio progresivo hasta ese momento. Por lo demás, el esquema es un ordenamiento arbitrario de condiciones culturales, expuesto como la historia ficticia de un pueblo ficticio. Aunque llamar «arbitrario» a este orden no es del todo exacto, desde luego, pues es notorio que Condorcet aborda su tarea con una acabada concepción de lo que ha sido —y no pudo menos que ser— el curso de la «historia humana».

El robusto optimismo de Condorcet y su certidumbre sobre el futuro se acompañaban de un claro reconocimiento de que el progreso no había sido, en verdad, fácil y sencillo. Lo que *tenía que* haber sucedido no había sucedido de hecho, así como el reino de la necesidad postulado por Aristóteles en modo alguno comprendía el universo total del acontecer. Así, Condorcet observó que el estancamiento, la fijeza y la estabilidad suelen ser estados sociales característicos, y que los pueblos se oponen habitualmente a modificar su manera de ser. En Francia la revolución había sido necesaria por el persistente aferrarse a instituciones gastadas, como la monarquía y la Iglesia. Condorcet atribuía esta tendencia contraria al progreso en el ser humano a factores como el hábito, la tradición, una aversión natural a lo nuevo, la indolencia y la superstición. Pero no se detuvo en estas cuestiones, porque su finalidad expresa era esbozar el curso natural o normal del progreso; entonces, las fuerzas persistentes o retrógradas podían considerarse obstáculos al progreso y tratarse como tales.

Al discriminar los pasos de este sostenido camino de progreso, Condorcet fue muy conciente también de que el proceso histórico efectivo estuvo marcado y afectado por grandes acontecimientos, como guerras, migraciones y conquistas, pero llamó a esto «el azar de los sucesos», que introducía confusión en su relato a partir de la cuarta época, y no tomó

en cuenta esos sucesos en la formulación del cuadro del progreso natural.

Estas aparentes contradicciones de Condorcet —su afirmación y negación de la inevitabilidad del progreso, su aceptación y rechazo de sucesos históricos para la trama del proceso progresivo— son harto comunes aun entre los teóricos más extremos del progreso; y ello ha apuntalado la opinión de que ninguno de ellos abrazó, en realidad, la idea simplista del progreso que Bury, por ejemplo, discerniera. La cuestión puede volverse tediosa, pero parecería que una vez que se abandona el concepto de despliegue normal de potencialidades en el hombre, la sociedad o la cultura, con salvedades que se fundan en la observación de situaciones y sucesos históricos particulares, se hace necesario dar razón del progreso (comoquiera que se lo defina) por referencia a circunstancias espacio-temporales observadas. Y fue esto lo que no hicieron los teóricos del progreso, porque ese procedimiento contrariaba radicalmente su concepción del método científico<sup>27</sup>.

Si puede decirse que Turgot y Condorcet resumen la teoría del progreso de la Ilustración francesa, es difícil en cambio encontrar sus equivalentes en la Ilustración alemana. Más aún, hasta cuesta atribuir a los filósofos de la historia alemanes de este período algo semejante a la idea de progreso, en el sentido en que aquí la estamos analizando. Hay en ellos, sin duda, la noción de una historia «universal» (aunque incluso esta noción parece desvanecerse por momentos en las contradictorias facetas de la rica visión de Herder); y tal vez una afirmación, prevaleciente en última instancia, de la posibilidad del progreso. Si atendemos sólo a Leibniz, se mantienen claramente los elementos de la teoría del cambio progresivo del siglo XVII: el cambio es gradual, continuo, inmanente y general, y el universo en su conjunto está en permanente mejora. Pero, como lo demostró Frank E. Manuel<sup>28</sup>, los progresistas alemanes se interesaban sobre todo por el perfeccionamiento *moral*, y esto convirtió en una empresa irrelevante la tosca y ligera construcción de etapas del progreso científico o material.

Así, en *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad*, de Herder, la entidad que se realiza a sí misma o desarrolla en el tiempo es la «humanidad», noción esta muy vagamente definida, que cobraba forma sólo por contraposición a una barbarie presente. En el tratamiento de Herder, el tema del progreso no sólo aparece velado con fuertes connotaciones religiosas, sino que ni la localización ni el *tempo* del proceso emergen con la simplicidad y nitidez que tienen en el esquema de Condorcet. Porque en Herder la historia universal no implica forzosamente una unidad en la historia. Si bien el fin es la humanidad, Herder se representa sus manifestaciones en las culturas históricas como algo tan diverso, y en verdad incomparable, que parecería quedar descartado el expediente predilecto de los teóricos del progreso, su reconstrucción de la historia universal mediante un reordenamiento de diferencias culturales. Obtenemos más bien la imagen de una vasta serie de tribus y de naciones, cada una de las cuales posee lo que Spengler habría de llamar «alma de la cultura», y desarrolla las potencialidades de su alma

(si nada se lo impide) en un proceso cíclico de auge y decadencia —donde decadencia significa agotamiento, más que degeneración—. Herder se muestra a veces firme en su creencia de que la humanidad triunfará; pero no parece provechoso perseguir este problema en los oscuros laberintos de sus escritos. Interesante es apreciar en Herder los destructivos resultados que sobre la teoría clásica del progreso produce la adopción de una visión pluralista de la historia. Su obra se transforma en un desorden en el que apenas es posible comprender algo<sup>29</sup>.

Kant no presenta la misma clase de dificultades, pero su teoría del progreso no es la usual en el siglo XVIII. Los atavíos exteriores están allí, es cierto: la idea de que las leyes naturales universales operan en la historia humana como en cualquier otro ámbito; la creencia en que el cambio es inmanente, y que en el escenario humano esto implica que la especie en su conjunto avanza, lenta y continuadamente, hacia el pleno despliegue de sus potencialidades originales implantadas por Dios; y aun nos ofrece una elaboración de la idea de que todo esto se produce por la presencia, en el corazón mismo del sistema, de elementos antagónicos. Su *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita* contiene todo ello, más la consoladora aceptación de la creencia de que podemos avizorar confiados el día (si bien distante) en que se habrá de alcanzar una mayor perfección en las artes y las ciencias, mayor felicidad, y hasta un mejor orden moral. Ahora bien, ni esta obra, ni su ensayo «Sobre el refrán: Esto puede ser cierto en teoría, pero para nada sirve en la práctica», exigen una lectura demasiado atenta para advertir que el objetivo de Kant no era contarnos qué sucedió en la historia, y mucho menos decirnos qué sucedería en el futuro. No era su propósito (como lo fue en el caso de muchos *philosophes*) estudiar la historia con el método de la ciencia natural y así poner de manifiesto la ley de hierro del progreso. Acaso un Kepler o un Newton de la investigación histórica vendrían luego, decía Kant, a hacer esto, pero él no pretendía «suplantar el cultivo empírico de la historia»; esta, exactamente, había sido la pretensión de Condorcet, y luego sería también la de Comte.

Kant tiene muy claro su objetivo: construir una filosofía de la historia que presente un cuadro de lo que posiblemente aconteció en el pasado y acontecerá en el futuro, y de lo que es moralmente aceptable para un hombre activo dotado de un innato sentido del deber. Lo que él postulaba era, declaradamente, una suposición; y no venía al caso verificarla por referencia a hechos históricos concretos. Kant confiaba en obtener de esa filosofía algunos beneficios colaterales, pero carecía de la certidumbre de un profeta y estaba muy lejos de pretender revelar leyes históricas que los hombres pudieran aprehender y utilizar en el gobierno de sus asuntos para aumentar su riqueza y su felicidad.

Si examinamos las teorías iluministas del progreso del otro lado del Canal de la Mancha, dejamos atrás muchas de estas complicaciones y entramos en un ambiente intelectual más semejante al de los *philosophes* —desde luego, estos habían contribuido a plasmarlo—, en que la sociología fundada en la idea de progreso pronto encontraría acogida mejor

que en su lugar de nacimiento, y ciertamente menos crítica que en Alemania. Si, por ejemplo, dirigimos la mirada a la Ilustración escocesa y a su notable esfuerzo por edificar una ciencia del hombre y la sociedad, muchas facetas de la posición progresista resaltan más agudamente, en verdad, que en las versiones francesas. A la vez, los escoceses se mostraron ambiguos en tantos aspectos fundamentales de la idea, que hasta parece trasuntarse un rechazo de la orientación en su totalidad.

Así, Frederick J. Teggart encontró en David Hume lo que equivale a una antítesis de la idea de progreso: una negación de que el cambio social o cultural fuese natural, una negación de su ubicuidad en el tiempo y el espacio, y por ende de su inmanencia. Hume postuló, en lugar de ello, una inercia o estabilidad general como característica de la condición humana, y sostuvo que esta sufría modificaciones más bien graduales e infrecuentes, luego de quebrantamientos o interrupciones en el orden establecido<sup>30</sup>. Más recientemente, Stocking ha demostrado que las ambigüedades presentes en los *Esbozos de la historia del hombre*, de lord Kames, indican no sólo incongruencia sino un cuestionamiento básico del progreso inevitable y un cotejo de la historia conjetural con las historias reales, que a veces revelaban que el salvaje era superior, y el moderno, decadente<sup>31</sup>.

Los equívocos de los escoceses pueden explicarse, al menos en parte, por su enfoque típicamente inductivo y empírico del problema del progreso. Para un estudioso como Kames, las corrupciones y podredumbres, tan lamentablemente manifiestas, que eran el cortejo de la sociedad «civil», sólo con un gran forzamiento se podían relegar a la categoría de lo accidental, o a la de obstáculos al progreso. Pero esto, tan evidente en los filósofos morales escoceses, no está en modo alguno ausente de los teóricos del progreso en general. Ya hemos señalado que Condorcet reconocía la existencia de fuerzas retardatarias, y consignamos también el interés de los alemanes por el progreso moral. Y no ignoraron los *philosophes* la realidad del mal y el hecho refractario de que los pueblos muestran poca inclinación al cambio. En la mayoría de los teóricos del progreso hay algo de Rousseau. Profundamente insatisfechos con sus propias sociedades, señalaron los males del pasado, aun admitiendo que el pasado era un escalón necesario para ascender a un futuro mejor. Desde que Platón se postuló como médico del cuerpo político, la analogía entre una sociedad y un organismo estuvo invariablemente acompañada por la convicción de que la sociedad estaba enferma. En sus metáforas biológicas, los progresistas apelaron a la «inmadurez» y la «enfermedad» para explicar la imperfección —ya se tratase de una imperfección que esperaba perfeccionarse, o de una enfermedad que se alzase como un obstáculo o aberración para el curso normal del progreso—. Tanto en Francia como en Escocia, los hombres de la Ilustración se afanaban por señalar las circunstancias particulares que impedían el progreso, pero, al igual que Aristóteles, carecían de una *teoría* de los accidentes, y propendían a ver en el cambio ordenado hacia la consumación un principio natural intrínseco.



La forma en que Adam Ferguson enfrentó estas cuestiones, y a la vez dio realce y sustancia al esbozo de Turgot, puede considerarse (con algunas reservas) típica de la concepción del progreso, y del método de presentar este, en la Ilustración escocesa. Ferguson fue por cierto tomado como modelo por los sociólogos y antropólogos del siglo XIX en su estudio del cambio, y en otras muchas esferas de su interés<sup>32</sup>.

En su *Ensayo sobre la historia de la sociedad civil*, Ferguson muestra clara conciencia de las excepciones al progreso en la experiencia humana. Hay buenos motivos para afirmar que a su juicio el progreso no era en absoluto la regla. Dedicó una buena porción de la obra (su parte quinta) a «la decadencia de las naciones»; señaló que el estancamiento era algo corriente, sobre todo en la India y China, pero lo atribuyó principalmente al clima y a la «situación», y a su juicio la causa de la decadencia eran «... esas revoluciones de Estado que eliminan o sustraen los objetos de todo estudio ingenioso o empresa liberal; que privan al ciudadano de ocasiones de actuar como miembro de un público; que aplastan su espíritu, degradan sus sentimientos y descalifican su inteligencia para el cuidado de los asuntos»<sup>33</sup>. Como era típico de los escoceses, Ferguson sostenía que una preocupación por el comercio y una declinación del espíritu nacional constituían un peligro para su propia sociedad civil, como lo habían sido para muchas otras.

Pero la decadencia, aducía Ferguson, no es inevitable, ni se produce «a raíz de algún incurable trastorno en la naturaleza de la humanidad, sino a raíz de sus voluntarios descuidos y corrupciones». Antes al contrario: la naturaleza humana, al igual que todas las «producciones naturales», es progresiva tanto en sus actividades como en sus potencialidades. «No sólo avanza el individuo de la infancia a la madurez, sino que la especie pasa de la tosquedad a la civilización»<sup>34</sup>.

«[El ser humano] quiere siempre perfeccionarse, y lleva consigo este propósito adondequiera que vaya, así en las calles de la ciudad populosa como en los bosques agrestes. [...] Está perpetuamente ocupado en reformas y continuamente aferrado a sus errores. [...] Pero no se propone hacer transiciones rápidas y apresuradas; sus pasos son graduales y lentos. [...] Tal vez sea tan difícil retardar su ritmo como apresurarlo [...]. Nos confundimos respecto de la naturaleza humana si anhelamos un término del esfuerzo, o vislumbramos una escena de reposo»<sup>35</sup>.

Hay en operación, por tanto, para Ferguson, un principio que tiende a producir el avance; y a él, como filósofo moral, le interesaba esbozar esa tendencia —la «historia natural» de la humanidad, o de la sociedad civil—. Son reales las terribles desviaciones respecto de la concreción de las potencialidades de la naturaleza humana. Pero está la historia de la sociedad civil, y el objetivo del filósofo es develarla. Es verdad que los hombres se ven colocados en situaciones que les impiden desarrollar lo que llevan en sí inmanente, pero «si queremos indagar la historia de la sociedad civil, nuestra atención debe dirigirse primordialmente a esos

ejemplos [los pueblos de clima templado], y decir adiós a aquellas regiones de la Tierra en las que nuestra especie, por efecto de la situación o del clima, parece constreñida en sus aspiraciones nacionales, o inferior en cuanto a las potencias del espíritu.<sup>36</sup>

¿Cómo ha de construirse la historia? Sobre esta cuestión de método, Ferguson se mostró explícito en un grado inigualado por sus antecesores y sucesores. Su punto de partida fue un firme rechazo de los objetivos y procedimientos de los historiadores tradicionales. Los historiadores griegos y romanos «comprendieron la naturaleza humana» y fueron capaces de traer a la luz sus características. En cambio, según Ferguson los primeros historiadores europeos no continuaron su obra debidamente; en efecto, estorbados por la tradición monacal reunieron sucesos en selección arbitraria, confundieron historia genuina con narración y, preocupados por «los acontecimientos y la sucesión de los monarcas», perdieron de vista «el espíritu activo de la humanidad» y aquellas «características del entendimiento y del corazón» que son las únicas que vuelven interesante y provechosa la historia. Por consiguiente, en lo tocante a la primitiva historia del hombre sólo debía consultarse a César y a Tácito, y en cuanto a la sociedad contemporánea, se debía investigar con un estudio histórico más esclarecido<sup>37</sup>.

El historiador debe analizar, pues, la naturaleza humana para discernir el derrotero que siguió la sociedad civil en su devenir. Ferguson fue en esta empresa más cuidadoso que la mayoría de sus coetáneos franceses o británicos, y el resultado fue una psicología bastante elaborada. A la introspección, prefirió la observación aguda de sus semejantes, las enseñanzas que podía descubrir en la profusión de descripciones que por entonces se hacían de los pueblos no europeos, y la sabiduría de los «sublimes e inteligentes» griegos y romanos. Cuestionó con energía las especulaciones acerca de un remoto estado de naturaleza, desechó la imaginaria reconstrucción que Rousseau había expuesto en su *Discurso sobre el origen de la desigualdad entre los hombres*, y resolvió mantenerse «dentro del alcance de nuestra observación y de los repertorios históricos»<sup>38</sup>.

El declarado propósito de Ferguson era descubrir «qué podía realizar el espíritu del hombre», y pesquisar esto en «la historia de la humanidad». Tomó como ejemplo a Tucídides, quien «a pesar del prejuicio que había en su país contra el nombre de "bárbaro", comprendió que para estudiar las más antiguas costumbres de Grecia debía examinar las de las naciones bárbaras». Continuaba diciendo:

«Los romanos habrían encontrado una imagen de sus antepasados en las representaciones que nos legaron de los nuestros; y si alguna vez un clan árabe llega a ser una nación civilizada, o una tribu norteamericana escapa al veneno que le administran nuestros mercaderes europeos, será en los relatos de los tiempos actuales y en las descripciones que han hecho los viajeros donde mejor podrán reunir esos pueblos, en épocas posteriores, las crónicas de sus orígenes. Es en su condición presente donde

hemos de contemplar, como en un espejo, los rasgos de nuestros progenitores. [. . .] Si en años más avanzados quisiéramos formarnos una justa idea de nuestro progreso desde la cuna, tendríamos que acudir al cuarto de los niños; y por el ejemplo de quienes están aún en el período de la vida que pretendemos describir, extraeremos una representación de nuestras modalidades del pasado, que no pueden rememorar de ningún otro modo.<sup>39</sup>

Además de César y Tácito, Ferguson consultó también la *Historia del Canadá* de Charlevoix, las *Costumbres de los salvajes* de Lafitau, la *Historia de los árabes incivilizados [wild]* de D'Arvieux y la *Historia de los tártaros* de Abulgaze Bahadur Chin.

Por esta vía reconstruyó Ferguson las etapas salvajes y bárbaras que llevaron a la formación de la sociedad civil. Esta última estaba representada en lo esencial por la sociedad europea que le era conocida por la historia y por la observación reciente. No la consideró perfecta, sino sujeta a toda suerte de acontecimientos fortuitos, pero era para él el producto de un proceso de cambio progresivo, un desarrollo respecto de lo que existió en el pasado y, fundamentalmente, una expresión de la naturaleza humana en su manifestación última. Pero no se trataba meramente de la sociedad europea; era la sociedad civil, una situación a la que todo pueblo llegaría por el mismo proceso si no surgían impedimentos. La constante que hacía esto posible, si no inevitable, era la naturaleza humana. En esto Ferguson fue claro: la naturaleza humana era en todas partes la misma, y siempre lo había sido. Sus productos se modificaban por acumulación, y sus potencialidades aumentaban, pero todo esto existía en estado incipiente en cualquier población del pasado o del presente, y en toda criatura recién nacida antes o ahora<sup>40</sup>.

Teniendo en cuenta la polémica de años recientes sobre si el desarrollo unilineal era corolario obligado en las teorías del progreso o de la evolución de los siglos XVIII y XIX, es instructivo reparar en el modo en que abordó Ferguson este asunto en el contexto de su propia concepción de la historia social. La cuestión no era si todos los pueblos habían progresado en todos los tiempos; como los demás teóricos del progreso, Ferguson sabía, desde luego, que no había sido así. Pero la uniformidad de la naturaleza humana determinaba que allí donde hubo progreso siguiera siempre el mismo camino, puesto que el avance social era un producto de la naturaleza humana en su automanifestación bajo circunstancias favorables. Ahora bien: ¿caso las naciones no tomaban elementos unas de otras o no se estimulaban mutuamente? ¿y no podría esto explicar sus similares caminos de desarrollo? Si así fuera, ¿no se complicaba la secuencia del progreso en virtud de los contactos históricos en que por ventura pudieron entrar las diversas sociedades? ¿No podrían haber saltado etapas por este medio algunas sociedades, y así ser azaroso el progreso, fruto de sucesos contingentes, y no desenvolvimiento uniforme de las potencialidades de la naturaleza humana? En este punto, Ferguson encontró la manera de conciliar lo que luego se llamaría la

«difusión» o «préstamo» en el crecimiento de las culturas, con lo que se llamaría «invención independiente». La idea clave era que «si las naciones en efecto toman elementos prestados de otras naciones vecinas, probablemente toman de ellas sólo lo que estaban en condiciones de inventar por sí mismas»<sup>41</sup>. Así se salvaba la integridad de una historia hipotética de un pueblo hipotético; se mantenía la imagen de un progreso social lento, gradual, continuo y uniforme; seguía siendo justificada la metodología de recurrir a la historia de un pueblo para documentar la de otro; y, por sobre todas las cosas, se preservaba la unidad de la humanidad y del progreso. Todo esto constituyó un importante y muy influyente legado para el siglo XIX.

## V

A la luz de los antecedentes esbozados, resultará evidente que la teoría positiva del progreso que Auguste Comte convirtió en la base de su sociología sólo era (al menos en sus elementos esenciales) una magistral sumatoria de líneas de pensamiento que se remontaban muy atrás en la historia de las especulaciones sobre el problema del orden y el cambio en Occidente. No obstante, es muy útil examinar la versión de Comte, no sólo por su permanente influjo en la sociología y disciplinas afines, sino porque si bien Comte no cuestionó la idea de progreso, la expuso y utilizó de una manera tan franca, cabal y sistemática que mostró sus presupuestos e implicaciones como pocos de sus sostenedores lo habían hecho antes<sup>42</sup>.

La orientación de Comte respecto de la historiografía tradicional es la que mejor permite comprender la sustancia de su teoría del cambio. Lo mismo que Condorcet y Ferguson, sus reconocidos mentores, Comte juzgaba la labor de los historiadores corrientes como una actividad literaria productora de crónicas que pintaban la experiencia humana como escenario de milagros y de las hazañas de los grandes hombres. Lo malo de esta «filosofía superficial» era que creaba la impresión de que en los asuntos humanos el azar desempeñaba un papel significativo, lo que estorbaba «el descubrimiento de las leyes que regulan el desarrollo social de la raza humana», las leyes que muestran «la necesaria cadena de transformaciones sucesivas por las cuales la raza humana, desde una condición apenas superior a la de una sociedad de antropoides, se ha elevado gradualmente hasta el presente estadio de la civilización europea»<sup>43</sup>.

Entonces, lo que planteaba Comte era una cuestión histórica, pero él creía imposible darle respuesta por referencia a sucesos históricos. Si bien los materiales recogidos por los historiadores eran importantes —suministraban «el equivalente admisible de una recopilación preliminar»—, debían ser elaborados «filosóficamente». El propio Condorcet, quien había visto que la civilización estaba regida por las leyes del progreso, se quedó «dentro del círculo de los historiadores literarios» al su-

poner que determinados acontecimientos podían demarcar las épocas de avance que él había establecido<sup>44</sup>.

Así, para que el estudio de la historia fuese positivo, tenía que ser cultivado en abstracto. Esto significaba emplear el artificio de Condorcet, la creación de una historia hipotética de un pueblo hipotético, y aun dentro de ese marco se podía circunscribir la atención a la historia intelectual, en la medida en que el intelecto había sido la fuente del progreso y el medio de gobernarlo. Debía evitarse toda referencia a hechos particulares, o en el mejor de los casos utilizarla con fines de ilustración o enriquecimiento. Con esta concepción de su tarea, y sobre la base de los datos «admisibles» desbrozados por historiadores menos idóneos, Comte procedió de inmediato a la formulación de su ley básica de la historia: el avance de todo conocimiento en los estadios teológico, metafísico y positivo<sup>45</sup>.

Lo interesante y aleccionador de Comte es que tenía perfecta conciencia de que para proceder de ese modo debían aceptarse antes ciertos presupuestos básicos, y sobre la mayoría de estos se mostró explícito en un grado poco común. En su época se daba más o menos por sobrentendida la división del mundo histórico entre los reinos del azar y de la necesidad; Comte no prestó al asunto la cuidadosa atención que le había dedicado Aristóteles. Tampoco se detuvo en el hecho en sí del progreso, ya que «Todos los que posean cierto conocimiento de los hechos principales de la historia [. . .] concordarán en esto: que la porción cultivada de la raza humana, considerada en su conjunto, ha tenido un progreso ininterrumpido en su civilización desde los más remotos períodos de la historia hasta nuestros días»<sup>46</sup>. El alcance del estancamiento o la regresión en la historia no era motivo de perplejidad para Comte como lo había sido para Ferguson, Kames o Hume, porque el hecho de haber existido progreso a pesar de las acciones humanas destinadas a evitarlo probaba, a juicio de Comte, que una poderosa fuerza progresiva operaba en la historia<sup>47</sup>.

Pero Comte fue franco y didáctico acerca de los presupuestos del método histórico-comparativo de la nueva ciencia de la sociología. Si el progreso puede ser referido a la raza humana «en su conjunto», si es posible hipostasiar el pueblo hipotético imaginado por Condorcet, si podemos construir una serie única, social o cultural, en la forma de una proposición histórica, entonces se hace forzoso suponer que todos los pueblos tuvieron idéntica historia y recorrieron los mismos estadios de progreso. Así lo declara Comte rotundamente: «. . . el progreso de la sociedad, puesto que depende de la naturaleza permanente del hombre, por fuerza, ha de ser en todas las épocas esencialmente el mismo; las diferencias consisten simplemente en su mayor o menor rapidez». De hecho, esa «notable identidad» en el desarrollo de las diferentes naciones atestiguaba la fuerza de un principio uniforme del progreso, derivado de leyes básicas de la naturaleza humana. De ahí que las costumbres de los salvajes del siglo XIX fueran similares a las de la Grecia antigua, y el feudalismo de la Malasia contemporánea se asemejara al de los europeos del siglo XI<sup>48</sup>.

Si la uniformidad de la evolución nos debe hacer prever que nos encontraremos con similitudes culturales, ¿por qué ese evidente y global despliegue de diferencias que presentan siempre las culturas en un momento dado? Comte veía en el presente una panoplia absoluta de diferentes culturas: «... en la presente condición de la raza humana, tomada en su conjunto, coexisten en distintos puntos del globo todos los grados de civilización, desde la de los salvajes de Nueva Zelandia hasta la de los franceses e ingleses»<sup>49</sup>. Su tesis era que las diferencias representaban grados de desarrollo a lo largo de una misma línea —así como en una tropilla que pasta junta se notan las diferencias entre los potrillitos, los potrillos de un año, los de dos años y los caballos ya maduros—. Pero con esta interpretación progresiva, y no cíclica, de la historia, Comte se veía obligado a considerar accidental la coexistencia temporal de las diferencias culturales. No pertenece a la *naturaleza* de una cultura ser distinta de otra cualquiera. Las diferencias tampoco son explicables por el clima, la raza, la situación política u otros factores externos. El progreso está determinado; no puede revertírsele, ni es posible saltar estadios. Las variaciones que apreciamos, pues, deben explicarse por «*causes accidentelles ou passagères*», factores estos que —insistía Comte— sólo podían afectar la velocidad de la evolución y eran exactamente análogos a las enfermedades del organismo individual<sup>50</sup>.

Sólo después que hubo establecido, a su satisfacción, que el cambio social es un producto de fuerzas interiores a la sociedad y derivadas de la naturaleza humana; que es, por lo tanto, continuo, normal y uniforme en el tiempo y el espacio; y que las diferencias entre los pueblos se tienen que explicar como diferencias en el grado de desarrollo, consecuencia de una intervención accidental... sólo entonces pudo Comte proponer un «método comparativo» para ordenar conceptualmente un haz de diferencias culturales dentro de una serie única, que describiría el avance, progreso, desarrollo o evolución de la civilización. Es importante reparar en que, por sí mismos, los hechos empíricos de las diferencias culturales no determinaban esa operación —aunque Comte no parece haberlo advertido—.

Pero sí advirtió que el empleo del método comparativo requería como preámbulo algo más: debía orientarse según una concepción muy general de lo que había sido el curso de la historia humana. A su juicio, los componentes sustanciales de la idea de progreso cumplían este propósito. Observó que el método comparativo, por sí solo —ese método que el biólogo usaba para ordenar de acuerdo con ciertos criterios de complejidad una serie estática de organismos— no podía producir más que una serie cultural coexistente. A fin de temporalizar esta serie (hacer de ella una serie consecutiva), algo debía saberse sobre lo que efectivamente había sucedido en el tiempo. Con tal propósito, sostuvo Comte, debía utilizarse el método histórico, y era este método el que caracterizaría y distinguiría a la nueva ciencia de la sociología<sup>51</sup>.

Como ya vimos, método histórico no significaba lo mismo para Comte que para los historiadores tradicionales. Suponía una visión filosófica

de la experiencia humana, que permitiera obtener un cuadro general de lo que había sido el decurso histórico. Comte llevaba en mente ese cuadro cuando abordó sus indagaciones, y su expedición por la historia intelectual de Europa no hizo sino confirmarlo. Su intención de continuar con la parte histórica de su labor nunca se concretó<sup>52</sup>. Es casi ineludible concluir que Comte simplemente heredó una idea de progreso que incluía los criterios para el uso del método comparativo, y también la teoría de la historia que sería confirmada por ese método. Su pretensión de que el método histórico fundamentaba los resultados del método comparativo —convirtiendo la serie cultural coexistente en consecutiva— es un artificio intelectual. El enunciado de que «las conexiones establecidas por la sucesión de las épocas pueden ser verificadas por una comparación de lugares»<sup>53</sup> es circular. Lo cierto es que la serie coexistente estaba construida con criterios proporcionados por una teoría del cambio o sucesión; no era lícito utilizar esa teoría del cambio para ratificar la serie coexistente como consecutiva.

El procedimiento de Comte revela bien a las claras que la tentativa de describir un proceso de cambio cultural por un ordenamiento de tipos culturales requiere de una previa teoría del cambio. La esencia de la obra de teóricos del progreso como Comte no reside en la peculiar operación que consiste en cosificar ítems culturales y en manipularlos conceptualmente para formar una serie ideal, sino en su aceptación acrítica de una teoría del cambio que heredaron y no sometieron a examen. Determinar si los «salvajes» representan una etapa temprana de la civilización es un problema trivial si se lo compara con el de averiguar si el cambio social es una manifestación normal, uniforme y continua de fuerzas inherentes a una entidad social como tal.

A lo largo del siglo XIX, se plantearon con frecuencia interrogantes sobre la mecánica y las limitaciones del método comparativo, pero fue mucho más raro el cuestionamiento de los postulados evolucionistas que le servían de base. No obstante sus elaboradas clasificaciones, Herbert Spencer parece haber seguido bien de cerca las hipótesis evolucionistas de Comte, aunque con una significativa diferencia. Si la idea de progreso de Comte había tomado un sesgo determinista, perdiendo el tono activo y revolucionario de la visión de la Ilustración, al menos seguía refiriéndose a avances concretos del conocimiento, y a la preponderancia cada vez mayor del altruismo sobre el egoísmo. Para Spencer, si se pretendía convertir en ley científica la concepción del progreso, debía despojársela de su componente de «felicidad» y disociarla de las meras mediciones del aumento demográfico o de territorio, la acumulación del saber, la mayor satisfacción de las apetencias humanas o los avances morales<sup>54</sup>.

Según la discernió Spencer, la naturaleza esencial del «progreso en sí» era el desarrollo de lo heterogéneo, desde lo homogéneo: un proceso de diferenciación. Se topó con este principio por primera vez, no en relación con el estudio de la historia —Spencer menospreciaba la historia en sentido tradicional, todavía más que Comte—, sino en la obra del

embriólogo alemán Von Baer. Con una sensibilidad para los «niveles de correspondencia» existentes en la naturaleza que habría complacido a los filósofos del siglo XVII, Spencer vio en este proceso «la historia de todos los organismos, de cualquier clase»; y la sociedad era, por supuesto, un organismo.

«[...] esta ley del proceso orgánico es la ley de todo progreso. Ya sea en el desarrollo de la Tierra, en el de la vida sobre su superficie, en el de la sociedad, el gobierno, la manufactura, el comercio, el lenguaje, la literatura, la ciencia, el arte, en todos ellos rige esta evolución de lo simple a lo complejo, por diferenciaciones sucesivas. Desde el primer cambio que podemos rastrear en el cosmos hasta los más recientes productos de la civilización, hallaremos que el progreso consiste en esencia en la transformación de lo homogéneo en heterogéneo»<sup>55</sup>.

Dada la universalidad y uniformidad del cambio en toda la naturaleza, incluida la sociedad, Spencer procedió sin más a la habitual observación de que las etapas del cambio en la civilización «en su conjunto» podían documentarse por referencia a los pueblos salvajes y bárbaros existentes, a las civilizaciones desaparecidas y, por último, a la Europa contemporánea<sup>56</sup>. El movimiento es siempre de lo homogéneo a lo heterogéneo; de lo simple a lo complejo; y de la forma y función indiferenciadas a las diferenciadas.

En toda su obra sobre el cambio social o civilizatorio, Spencer apenas hizo algo más que extenderse sobre los detalles de un proceso que, en sus aspectos fundamentales, era el trazado por los *philosophes* y aun por Aristóteles. Sólo en alguna que otra ocasión se detuvo para apuntar que en verdad el sistema no explicaba el cambio ni daba cuenta de las diferencias sociales y culturales. Darwin ya había puesto en claro que si queremos contemplar la evolución orgánica en su totalidad debemos reconocer su carácter divergente y redivergente; Spencer señaló que lo mismo era aplicable al progreso social. Según él, esto significaba que debíamos reconocer la existencia de «tipos», «especies» o «géneros» sociales, y que diferentes formas de sociedad no se podían entender como diferentes etapas en la evolución de una unidad. Las razones de las diferencias aún le eran oscuras: no tenía teoría alguna sobre ellas. Apuntó meramente que el ambiente variaba de lugar en lugar y afectaba la vida social, que el tamaño de una sociedad era alterado a menudo por anexiones o pérdidas territoriales, y que las mezclas raciales producidas a raíz de las conquistas modificaban el carácter promedio de las unidades de cada sociedad<sup>57</sup>.

Emile Durkheim concordó con Spencer en este punto, observando que las sociedades no difieren sólo en grado sino también en tipo o especie. En su búsqueda de lo «normal», por tanto, juzgó que existían «normalidades» distintas, no sólo para diferentes especies sino, de la misma manera, para diferentes estadios que se presentaban en el crecimiento de una especie dada<sup>58</sup>.



Pero ni Spencer ni Durkheim llevaron este análisis hasta su conclusión teórica. Para Spencer, la aparición de diferencias ocasionadas por influencias extrínsecas no constituía, en sí misma, un problema de investigación. Estos hechos oscurecían, más bien, los resultados de comparaciones que propendían a revelar el curso «normal» de la evolución; confundían el cuadro y hacían difícil, cuando no imposible, extraer conclusiones sobre casos especiales. No obstante, era posible enunciar positivamente conclusiones generales, y estas, por fortuna — a juicio de Spencer—, eran las más valiosas<sup>59</sup>.

Sea como fuere, no hay indicios de que Spencer intentara una delimitación sistemática de vías evolutivas divergentes. Al analizar el futuro de las relaciones domésticas, por ejemplo, si bien tomó nota de «la supervivencia de algunos tipos inferiores», centró deliberadamente su atención en «los tipos que llevan hacia adelante la evolución que ahora muestran las naciones civilizadas»<sup>60</sup>. En sus escritos posteriores afirmó repetidas veces el influjo que el tipo racial tiene en el tipo social, pero meramente como expresión de duda sobre si los tipos humanos inferiores podrán llegar alguna vez a ser civilizados. El objetivo de Spencer fue siempre demarcar *el* camino normal de progreso social. Escribió acerca de *la* (no *las*) génesis de las ideas primitivas<sup>61</sup>. Si echó una mirada a las instituciones domésticas, fue para esbozar su curso de desarrollo, y lo hizo yuxtaponiendo las costumbres matrimoniales y sexuales de los bosquimanos, chippewas, esquimales, aleutianos, arawak, vedas de Ceilán, etc. Su conclusión fue que *la* génesis de *la* familia «cumple con la ley de la evolución en sus aspectos principales»<sup>62</sup>. Al clasificar a las sociedades en agregados simples y complejos, estaba bien claro que las «primeras» eran «simples» y las posteriores eran complejas. No vaciló en poblar sus categorías con primitivos contemporáneos, primitivos según existían después de un primer contacto con europeos, antiguas civilizaciones extinguidas, primeras etapas históricas de las civilizaciones modernas, y civilizaciones modernas tal como hoy existen. No puede hacerse esto sin presuponer un proceso evolutivo unilineal, por muy «general» que se lo conciba. Las generalizaciones hechas sobre la base de la clasificación eran enunciados sobre procesos universales de cambio:

«Las etapas de combinación y recombinación se tienen que recorrer en forma sucesiva. [...] Este orden ha seguido la evolución social, y sólo en este orden parece posible. Sean cuales fueren las imperfecciones e incongruencias de la clasificación anterior, no deja en la sombra estos hechos generales: que existen sociedades con estos diferentes grados de composición; que las de igual grado presentan similitudes generales en su estructura; y que surgen en el orden que hemos mostrado»<sup>63</sup>.

Para Spencer, las diferencias sociales y culturales representaban simplemente diversas etapas de evolución; los datos que sus colaboradores recogieron para él sólo contribuían a «ilustrar la evolución social en sus diversos aspectos»<sup>64</sup>. Si la evolución social no ha sido unilineal, hay que

decir que esos otros derroteros no nos fueron descritos por Herbert Spencer.

Durkheim abordó el problema de las diferencias culturales desde una perspectiva más amplia; esta consistía en identificar unidades sociales comparables que pudieran ser situadas entre las sociedades históricas concretas que atraían la atención de los historiadores tradicionales, y la humanidad singular, ideal, cuyo decurso el filósofo de la historia procuraba esbozar<sup>65</sup>. No se puede decir que culminara con éxito esta tarea, ni aun que la emprendiera seriamente. Su clasificación de los tipos sociales fue incompleta, y jamás se la pobló con naciones reales. Ya desde su análisis de la metodología, es evidente que Durkheim siguió a Spencer en cuanto a considerar sus tipos o especies como pasos dentro de un proceso evolutivo de composición. Así, sostuvo que la horda era la más simple de las sociedades humanas, «la semilla de la cual se han desarrollado todas las especies sociales»<sup>66</sup>. Desde ese origen (Durkheim no estaba seguro de que hubiera tenido existencia real), pasó a identificar sucesivas «sociedades de segmento único», «sociedades polisegmentarias simples», «sociedades polisegmentarias simplemente compuestas» y «sociedades polisegmentarias doblemente compuestas». Representó estas etapas con ejemplos tomados, fuera de su contexto temporal, de pueblos salvajes, bárbaros y más avanzados. Resulta claro que Durkheim situó sus tipos sociales (sus diferentes sociedades) en un «árbol genealógico»<sup>67</sup>. También en su obra de investigación es evidente que su distinción de los tipos de solidaridad social no era una mera operación destinada a poner de manifiesto la variedad de la vida social; la solidaridad orgánica sucedía en el tiempo a la mecánica, y se desarrollaba desde ese estadio anterior. El proceso por el cual se produce esto —una división cada vez mayor del trabajo— era visto por Durkheim como «un hecho de naturaleza muy general», aplicable «a los organismos así como a las sociedades». Las sociedades se ajustan a esta ley, «cediendo a un movimiento nacido antes que ellas y que gobierna de manera similar el mundo entero»<sup>68</sup>. Sería difícil hallar en la bibliografía sobre el progreso una afirmación más formal del funcionamiento universal de las leyes de la naturaleza. De igual modo, en su obra sobre la religión, Durkheim buscó los elementos comunes o característicos de la vida religiosa y la génesis de las categorías fundamentales del pensamiento; y creyó que su búsqueda daría frutos si se dedicaba a examinar un solo pueblo<sup>69</sup>.

El método esbozado por Auguste Comte para documentar el progreso fue ampliamente imitado en todo el resto del siglo XIX. Antropólogos culturales, folkloristas y estudiosos de instituciones comparadas de todo tipo rastrearon los orígenes y el desarrollo de la familia, el matrimonio, el derecho, la religión, el arte, la magia, la música, la división del trabajo, la propiedad, el Estado, la poesía, las normas morales, la ciencia, la tecnología y la sociedad misma<sup>70</sup>. Esta producción no forma un bloque único, y la tarea de hallar líneas de desarrollo en la historia cultural tropezó con serios problemas. Una dificultad persistente fue la espinosa cuestión que Tylor había abordado de manera expresa: las similitudes

culturales, ¿debían atribuirse a la difusión o a la invención independiente? El intento de derivar instituciones y rasgos culturales de derroteros psíquicos universales tuvo sus partidarios y sus críticos. Se debatieron los orígenes individuales o colectivos de ítems como la poesía y la propiedad. Los clérigos se sumaron a los esclavistas en argumentar que el estado salvaje era un producto de la degeneración, y los evolucionistas procuraron restaurar la integridad de la serie de desarrollo con el concepto de «supervivencia». El paralelismo en el desarrollo de la cultura (o sea, el carácter unilineal del cambio cultural) fue atacado y defendido con variedad de argumentos, pero sin prestar mayor atención a los documentos históricos pertinentes. Interesaba especialmente la medida en que se pudieran utilizar los datos de la arqueología para apuntalar la imagen de la serie evolutiva. Una y otra vez se planteó la vieja pregunta sobre si el cambio de un único objeto social o cultural podía ser un índice del cambio en general. Y, por supuesto, se seguían debatiendo los criterios apropiados para convertir las diferencias culturales coetáneas en una serie temporal o consecutiva.

Una importante discrepancia entre los teóricos del progreso de fines del siglo XIX y comienzos del XX, que ha suscitado especial atención, fue la que giró en torno de la inevitabilidad del progreso y la necesidad o conveniencia de que los seres humanos intervinieran en él. A los que no hacían sino reiterar la doctrina del *laissez-faire* del siglo XVIII se los denominaba ahora «darwinistas sociales»<sup>71</sup>. Un elaborado alegato en favor de la intervención activa en el progreso fue el sociólogo norteamericano Lester F. Ward, quien adujo que en el plano de la sociedad humana la evolución se volvía «tética» y requería del designio y la elección concientes del hombre<sup>72</sup>.

Pero por debajo de estas agitaciones de superficie en el campo de los partidarios del progreso, es evidente la firme persistencia de la idea básica<sup>73</sup>. Se acepta el cambio como algo natural, previsible, una característica de lo social o cultural como tal. Se lo concibe lento, gradual y continuo. En todas las series de formas sociales o culturales construidas, se insiste en que el proceso se asemeja a un crecimiento. Su *tempo* puede variar, pero la sucesión es fija. Y este proceso es representado como direccional; tiende hacia un fin. Pese al reconocimiento, en la escuela de los sostenedores del progreso, de la difusión o el préstamo, se conserva la cualidad inmanente del cambio. Las sociedades o culturas, y sus partes, se entienden como entidades dotadas de un potencial de crecimiento. El afán de descubrir orígenes (buena parte de la producción evolucionista nunca pasó del estadio de los orígenes) viene impuesto por el juicio de que la esencia, que ha de realizarse en el tiempo, está en la semilla. Hay designación, hipóstasis, de cosas como la sociedad, la cultura, el derecho, la propiedad, etc., a las que se atribuye una historia que debe comprenderse en función de este proceso de desarrollo. Por último, habitualmente (aunque no siempre) se declara que el progreso, desarrollo o evolución así descrito lleva consigo un perfeccionamiento de la condición humana. No obstante, ya en Spencer era importante, según hemos

apuntado, disociar el progreso de toda especulación sobre la felicidad o el interés; y a medida que la procura de una ciencia objetiva del hombre se fue afianzando, la convocante visión de la sociedad buena dejó poco a poco de formar parte de la idea moderna de progreso.

## VI

El problema de las diferencias culturales, la teoría marxista del progreso y el papel de Darwin en la historia de la idea de progreso: he ahí tres temas que merecen consideración especial, aunque en estas páginas deba ser forzosamente breve.

### A

Se ha dicho que los europeos, enfrentados a un mundo habitado por sociedades radicalmente diferentes de la suya, portadoras de culturas que presentaban inquietantes diferencias, tuvieron esta reacción característica: negar la realidad básica de esas diferencias e interpretarlas como etapas del desarrollo de la sociedad o cultura.

El axioma cartesiano sobre la operación uniforme de las leyes de la naturaleza no sólo sugería que el cambio era lento y gradual, sino que encaminaba la indagación a una búsqueda de los universales —la naturaleza esencial de la religión, o de la música, o de la moral—. Después, las innegables variaciones de estas entidades eran comparadas a fin de ordenarlas en una presunta serie temporal conducente hacia la cima representada por la variedad europea. Resulta clara la instrumentalidad de esta cosmovisión para naciones interesadas en establecer su propia superioridad y justificar el usufructo que hacían del resto del mundo. Pero si consideramos la idea como instrumento analítico, notaremos que hace de la comparación un procedimiento para homogeneizar el mundo. La explicación de las diferencias se vuelve imposible, y debe tratarse-las como productos incidentales de condiciones y sucesos especiales, fortuitos o accidentales. Queda excluido que las diferencias culturales puedan ser formas de vida alternativas, derivadas de una experiencia histórica distinta; y aun el intento de ver así las cosas se juzga una capitulación ante el empirismo histórico y un abandono de la empresa que es propia de la ciencia social.

Esta función de la idea de progreso se pone de relieve si recordamos que la versión comteana del método comparativo es muy diversa de otros usos de la comparación. Tucídides, que comparó a los bárbaros con los atenienses a fin de documentar los primeros estadios de una historia ateniense que él presumía el modelo del «crecimiento nacional», presenta un agudo contraste con Herodoto y su paciente y laborioso examen de los sucesos concretos de la historia de los pueblos, tendiente a explicar

sus diferentes costumbres<sup>74</sup>. Más en lo inmediato, al par que los sucesos de Comte escudriñaban el mundo en busca de elementos exóticos sacados de contexto, para reconstruir el origen y desarrollo de abstracciones culturales, otros estudiosos del derecho comparado y de las religiones comparadas cultivaban líneas de indagación diversas. Stanley Arthur Cook, conciente del vasto cuerpo de supuestos en que se basaban los esquemas evolucionistas, y de las trampas del «método comparativo», señaladas por Boas<sup>75</sup>, se sintió obligado a atenerse a su rico caudal de datos históricos sobre las religiones, que abarcaban un período de cuatro mil años. Cuando puso a prueba las teorías vigentes sobre la evolución de la religión, que dependían mucho de una doctrina de las supervivencias, comprobó que los procesos que aquellas teorías describían tenían poca semejanza con lo que a él le había enseñado la comparación de las historias concretas<sup>76</sup>. Frederic William Maitland, el jurista, fue uno de los hombres de su tiempo que mejor advirtieron que el evolucionismo descansaba en una analogía biológica que conducía a la búsqueda de lo «normal». Si los testimonios históricos disponibles contradecían la secuencia de etapas construidas en esa perspectiva, el evolucionismo —señaló— explicaba la discrepancia por acción de lo «mórbido» o «anormal». Maitland prefirió confiar en las pruebas documentales de que disponía, lo que no le impidió hacer comparaciones. Pero eran comparaciones de historias, no de tipos; y su objetivo era arrojar luz sobre lo que había que mirar en una historia particular, así como detectar qué podían tener en común las diversas historias cuando se las cotejaba<sup>77</sup>. «Historia implica comparación», afirmó<sup>78</sup>.

En este aspecto es sumamente revelador el caso de Henry Sumner Maine. Si bien escribió a veces utilizando amplias generalidades, y es evidente que reconstruía procesos históricos por referencia a sucesos acontecidos en lugares y épocas muy distantes entre sí, no hay que olvidar que siempre se ocupó de un grupo de pueblos cuyas historias estaban efectivamente entrelazadas y, como grupo, eran distintas de las historias de otros pueblos. Para Maine, una serie de tipos institucionales extraídos del repertorio total de la historia y la etnografía era un interesante ejercicio intelectual, pero sus resultados no debían confundirse nunca con la historia real, y hasta dudaba de su utilidad. Maine, como después Max Weber, entendía que la comparación llevaba el propósito primordial de iluminar una situación o individuo histórico particular llamando la atención sobre las *diferencias* que mostraba, de un conjunto de casos *comparables*. Al mismo tiempo (para Maine) era posible poner de manifiesto las similitudes que hacían posible la comparación misma<sup>79</sup>.

Estos estudiosos se distinguen de los teóricos del progreso por su rechazo de la creencia de que el cambio es natural y ubicuo, uniforme e inmanente, y de que a los procesos históricos debe perseguírseles en el curso de vida de universales sociales o culturales.

Es difícil situar la obra de Karl Marx dentro de la historia de la idea de progreso. Marx nos dio una visión —si no una profecía— de una sociedad mejor, aunque no la detallara: por esa razón es fácil ver en el marxismo, como hizo Ginsberg<sup>80</sup>, una moderna encarnación de la creencia en el progreso. La cuestión valorativa está presente, y el llamado a la acción es tan claro como en Lester Ward. Aunque hay indicios de que Marx habría rechazado una noción tan blanda y burguesa, su interés y su esperanza por lo que expresamente consideraba un probable mejoramiento de la situación humana lo sitúan al menos en un grupo de definición lata, de los que creen en el progreso como perfeccionamiento.

La inclusión de Marx en la vertiente evolucionista es otro asunto si se trata de la idea de progreso como la discutimos aquí: el complejo de concepciones sobre la índole del cambio y su curso. Pero no es importante encontrar un casillero para Marx. Su ambigüedad sobre este punto se puede examinar mejor en un intento de definir los rasgos distintivos de la idea de progreso y sus consecuencias para el estudio histórico.

A pesar de su asombrosa originalidad, Marx no fue ajeno, desde luego, al clima intelectual de su época. La idea de progreso estaba tan difundida que sorprendería no encontrar en sus escritos huellas de evolucionismo. Y no es difícil hallarlas.

En primer lugar, Marx y Engels estaban evidentemente interesados en la descripción de etapas históricas. En *La ideología alemana* discernieron estadios en el desarrollo de las formas de propiedad: tribal, antigua, feudal y capitalista. En su *Crítica de la economía política*, Marx delineó los modos de producción asiático, antiguo, feudal y moderno; trató este mismo tema con más detalle en *Formaciones económicas pre-capitalistas*. De estos análisis no resulta claro en absoluto cuál es el universo del discurso —a qué entidad se refieren estas etapas—, pero hay fuertes indicios de que la propiedad y la producción eran consideradas categorías universales que tenían una historia, la cual podía ser construida ordenando formas escogidas de diversas épocas y lugares. Esta aparente inclinación por líneas evolucionistas de reconstrucción histórica se ve reforzada por el entusiasmo con que Marx y Engels acogieron la obra clásica evolucionista de Lewis Henry Morgan, *La sociedad primitiva*, la que en esencia fue reproducida por Engels en su *Origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*<sup>81</sup>. Apuntar que Marx no creía que toda sociedad pasase forzosamente por cada uno de los estadios de desarrollo específicos no es otra cosa, por supuesto, que identificar una posición evolucionista corriente.

En segundo lugar, Marx empleó en ocasiones el lenguaje tradicional de los progresistas para describir los procesos históricos. La sociedad era tratada como un todo: «La historia de todas las sociedades hasta ahora existentes es la historia de la lucha de clases»<sup>82</sup>. Repetidas veces describe la sociedad burguesa como sólo «la forma más desarrollada y diferenciada», de modo tal que puede servir como clave para «todas las formas

pretéritas de sociedad», más o menos como «la anatomía del hombre es una clave para comprender la anatomía del mono». Para Marx, entonces, como antes para Comte, esto suponía que ciñéndose a estudiar el país «más desarrollado», aquel en que las «leyes naturales» de la producción capitalista habían operado de manera típica, normal y libre de perturbaciones (esto es, si sólo prestaba atención a Inglaterra) descubriría «tendencias que llevan con férrea necesidad a resultados inevitables», y mostraría a los países «menos desarrollados» su futuro, en el espejo del «más desarrollado»<sup>83</sup>.

Todo esto es sólida doctrina evolucionista. Cabe imaginar el gesto de aprobación de Turgot, Condorcet y Ferguson.

Sin embargo, como Bober y otros han señalado, esto bien podría ser retórico, y por cierto Marx tuvo ocasión, después, de introducir restricciones. Advirtió que no se debía generalizar su descripción del surgimiento del capitalismo en Europa occidental convirtiéndola en «una teoría histórico-filosófica del camino general impuesto por el destino a todos los pueblos, con independencia de sus circunstancias históricas»; y declaró que Rusia, por ejemplo, acaso quedaría excluida de un cuadro que él sólo había pretendido trazar, en un amplio bosquejo, para Inglaterra y Europa occidental<sup>84</sup>. Si el primer volumen de *El capital* y los estudios más circunscritos de Marx sobre otros países europeos se entienden en este sentido, su objetivo histórico puede asemejarse más al de Henry Sumner Maine, que se proponía buscar similitudes y diferencias en un conjunto de historias entrelazadas. Esta interpretación exige, por supuesto, circunscribir de manera inusual la teoría de la historia de Marx, absteniéndose de los retorcidos esfuerzos por aplicarla a situaciones que no previó o que le fueron desconocidas. Las consecuencias teóricas y —como el propio Marx habría dicho— prácticas de esta limitación son considerables.

## C

La confusión de la idea de progreso, desarrollo o evolución social con la teoría de la evolución orgánica ha producido gran perplejidad en la historia de la teoría social, con consecuencias nunca más manifiestas que hoy.

Los testimonios históricos aquí examinados demuestran que la concepción de un proceso largo y gradual de cambio social y cultural, entendido como diferenciación, un movimiento que recorre etapas definidas desde lo simple hasta lo complejo, ha marcado íntegramente el pensamiento social de Occidente y presidió el gran programa del siglo XVIII, de establecer una ciencia del hombre y de la sociedad. Afirmar que fue Charles Darwin, con su concepto de selección natural, el responsable de la perspectiva histórica en las disciplinas humanísticas de la segunda mitad del siglo XIX, es ignorar la prolongada tradición del pensamiento evolucionista en la teoría social, que precedió a la adopción en biología

de ese punto de vista. Debe recordarse que evolucionistas en el campo de la cultura, como Tylor y McLennan, aunque tenían cabal conocimiento de la obra de Darwin, señalaron empero que ellos se dedicaban a un tipo de estudios diferentes y, además, que la tradición dentro de la cual trabajaban tenía una historia independiente de la línea de pensamiento que culminó en el darwinismo. Auguste Comte insistió en el carácter fijo de las especies, pero a su juicio las formas sociales eran el producto de un fluir continuo. Herbert Spencer, dos años antes de la publicación de *El origen de las especies*, tenía serias dudas de que se hubiera producido en el trascurso del tiempo un pasaje de plantas y animales más simples y homogéneos, a organismos complejos y heterogéneos. Pero tenía la certeza de que la sociedad había evolucionado de esa manera. En este punto, la visión de Aristóteles era en esencia similar. Si reparamos solamente en estos aspectos de la obra de Darwin: utilizar un abordaje temporal o histórico de los datos disponibles; entender que el cambio es inherente a la naturaleza de las cosas y que es lento, gradual y continuo —exento de saltos y de la intervención divina—, parece indiscutible que en este sentido Darwin tomó de los humanistas que lo precedieron más de cuanto dejó a sus sucesores. Y no hace falta un examen muy detenido de *El origen del hombre* para comprobar cuánto se basó Darwin en los antropólogos de su época<sup>85</sup>.

Sin embargo, no es la prioridad lo que importa; lo que sí interesa son los desafortunados malentendidos en que se incurre acerca de Darwin y de los evolucionistas sociales a consecuencia de los intentos de conjugar uno y otros, y los resultados confusos y abortivos a que se suele llegar cuando se quiere hacer de esa unión la base de la biosociología o sociobiología. Como hemos visto, la idea de progreso, y su moderna expresión en el evolucionismo social, requiere para concretarse que se defina conceptualmente cuál es la entidad que progresa o evoluciona. A despecho de las tesis de Spencer y de Durkheim sobre la divergencia y la redivergencia, una concepción así es incompatible con la fórmula progresista: debe preservarse una «totalidad»<sup>86</sup>, y ella falta por completo en el cuadro darwiniano. Dejando de lado ocasionales retóricas, a Darwin no le interesaba la evolución de la vida, ni de lo orgánico, ni aun de una cosa llamada «especie». Observó que entre individuos de una población de una cierta clase de organismo existían variaciones; que en condiciones en que la supervivencia era difícil, los individuos con ciertas variaciones dejaban más descendencia; y que si esas variaciones eran hereditarias, sobrevenía un cambio de carácter en la población. Desde luego, la teoría de la evolución no podía predecir los resultados concretos de estos sucesos en largos períodos, y cualquier tentativa de componer ese cuadro ordenando las formas vivas y fósiles según los datos de la estratigrafía tropezaba con las enormes complicaciones introducidas por los fenómenos de la divergencia y redivergencia. No obstante, ni para Darwin ni para sus sucesores tenía mucho interés ese ordenamiento; averiguarlo no constituía el problema central para él, como en cambio lo fue para los evolucionistas sociales.



Si se recuerdan los procedimientos concretos empleados por estos últimos, se hará evidente que discurrían sobre un proceso que estimaban estrictamente análogo al crecimiento del organismo individual, no a la historia de tipos o poblaciones de organismos. En lo sustancial, el hilo-zoísmo simple de los griegos permaneció intacto en las formas más elaboradas que adoptó en los siglos XVIII y XIX la analogía entre el crecimiento de un individuo humano y el progreso o desarrollo de la raza humana. Las formas más burdas de esa analogía apenas conocieron un grado de mayor elaboración en la refinada hipótesis según la cual «la ontogénesis recapitula la filogénesis». Cuando después de Darwin se procuró injertar ideas tomadas de la evolución orgánica en las ideas existentes sobre la evolución social o cultural, los resultados fueron a veces lo que los biólogos denominan «sistemas de autogénesis», de «ortogénesis», o, tal vez con más propiedad, de «preformismo»<sup>87</sup>. De hecho, esto en nada modificó la idea tradicional de progreso social. Pero probablemente sea correcto decir que la reacción de los evolucionistas sociales frente a Darwin (luego de la temprana y sincera desautorización) se mantuvo con más frecuencia en el plano del uso —o abuso— superficial de la terminología. Así, la variación se interpretó como invención; la selección (palabra demasiado cargada de connotaciones, que Darwin hubo de lamentar) se tomó literalmente, como unas genuinas elecciones; la lucha por la supervivencia se mezcló sin dificultad en los viejos moldes de la filosofía del *laissez-faire*, y la adaptación se predicó con arreglo a lo que comúnmente se entendía por los requisitos que debe satisfacer la sociedad progresista o moderna<sup>88</sup>.

No hay duda de que el inmenso éxito de Darwin dio crédito al evolucionismo social y alentó sus empeños; pero en verdad este apoyo se situaba en el plano superficial del lenguaje —donde resultaba engañoso— o en el plano muy general de suscribir un abordaje diacrónico de la naturaleza —donde era superfluo—. Sencillamente, el evolucionismo orgánico darwiniano trataba de un problema muy diferente en una forma radicalmente distinta; quedaba de antemano excluida toda comunicación entre los evolucionistas orgánicos y los sociales.

Esto no significa, desde luego, que las indagaciones biológicas y sociológicas deban transitar por caminos separados en el estudio del cambio social o en otros estudios sobre poblaciones humanas. La conducta social, su evolución y la interrelación entre cambios orgánicos y culturales son temas que recientemente han atraído la atención tanto de los biólogos como de los sociólogos, con interesantes resultados. Pero esta es otra cuestión, y no se sitúa en el plano de la analogía.

## VII

Aunque la idea de progreso o evolución fue en el siglo XIX una perspectiva rectora en la sociología y en la ciencia social en general, he seña-

lado ya que tuvo sus impugnadores. Explicar las diferencias culturales fue siempre un difícil problema para los evolucionistas. Cuando en la primera mitad del siglo se ofrecieron explicaciones de tipo racial, estudiosos como Maine y Theodor Waitz<sup>89</sup>, obligados por las circunstancias a abordar directamente la cuestión, no las encontraron suficientes. Aquellas propuestas soluciones, formuladas por referencia a ciertos acontecimientos de la historia de los pueblos, no alcanzaron la claridad teórica de la doctrina evolucionista, y no tuvieron mucho eco.

Desde otros ámbitos<sup>90</sup>, principalmente de las filas de la antropología, se pusieron en tela de juicio algunas de las premisas del uso del método comparativo. Se señalaron —como ya lo había hecho antes Comte— las dificultades asociadas a la conversión de series coexistentes de elementos culturales en series consecutivas, en ausencia de datos históricos. Se reunieron pruebas que cuestionaban la uniformidad de los procesos sociales y culturales en el tiempo y en el espacio. Crecía la autoconciencia del carácter etnocéntrico del esquema del desarrollo trazado por Europa. La reacción, encabezada por Boas, fue un retorno al difusionismo, en un intento por dar razón de las similitudes culturales o por reconstruir la historia mediante similitudes atribuibles al contacto y al préstamo. Aquí los resultados obtenidos para la reconstrucción histórica fueron endebles, y si bien en sí mismo el estudio de la difusión pareció ser un sucedáneo del estudio de la invención independiente, no ofreció una teoría del cambio que fuera incompatible con el evolucionismo<sup>91</sup>.

A consecuencia de esta clase de críticas, el evolucionismo del siglo XIX, en su forma clásica, conoció serias dificultades para la década de 1890, y para la de 1930 tenía pronunciada su sentencia de muerte. (La creencia en el progreso como mejoramiento había sufrido un destino semejante, pero por otras circunstancias.) No fue que lo desalojara del campo otra teoría del cambio social y cultural; más exacto es decir que la aparente bancarrota del evolucionismo desalentó la construcción de esas teorías grandiosas, y que los empeños teóricos ulteriores se centraron en torno de un tema conexo de la tradición del pensamiento social occidental: el funcionalismo<sup>92</sup>.

Aunque en el siglo XX experimentó un considerable refinamiento, el funcionalismo no es un producto de reciente data<sup>93</sup>. Sobre todo, es un error concebirlo como reacción contraria al progresismo o al evolucionismo, o como el conquistador del territorio abandonado por este. Sería difícil hallar una exposición clásica del evolucionismo social que no estuviera acompañada de un vigoroso análisis funcional, llamativamente «moderno». Los escritos de Ferguson, Comte y Spencer se ocupaban por cierto de las relaciones estructurales y funcionales entre los elementos sociales y culturales, no menos que de sus vínculos secuenciales. La razón parece clara: si el cambio es un producto de fuerzas internas de la sociedad (o sea, si es *inmanente*), su secuencia y su dirección han de discernirse en la naturaleza de la sociedad misma. Tal fue precisamente la estrategia de Aristóteles cuando quiso exponer cómo había devenido el Estado en el curso del tiempo: primero debió descubrir cuál era su

función. Así también, entre los funcionalistas modernos, Malinowski sostuvo que antes de comprender cómo devinieron los fenómenos culturales debemos conocer la «naturaleza» de la cultura. Para Radcliffe-Brown era claro que «no podemos embarcarnos en un estudio fructífero del modo en que cambia la cultura si antes no hemos adelantado siquiera algo en determinar qué es realmente la cultura y cómo opera». O, como lo formuló después Talcott Parsons, para la construcción de una sólida teoría del cambio social «es preciso saber qué es lo que cambia»<sup>94</sup>.

Si algún conflicto hubiera entre el evolucionismo y el funcionalismo, parecería consistir en la imputación que en años recientes hicieron los funcionalistas-evolucionistas a los anteriores evolucionistas-funcionalistas en el sentido de no haber realizado con suficiente cuidado la parte «funcional» de su trabajo. La inferencia parece ser que, corregida esta deficiencia, podemos volver sobre el difícil problema de la evolución social. Se diría que, con arreglo a ello, esa vuelta se está produciendo en nuestros días.

El «renacimiento» del evolucionismo está signado por una adhesión bastante estrecha al esquema decimonónico. En muchos casos notorios, no hubo pretensión de reactualizar nada, ni de depurar, sino simplemente de continuar fielmente una honrosa tradición. V. Gordon Childe, Robert MacIver y Leslie A. White y su escuela siguieron deliberadamente los pasos de Herbert Spencer o de Lewis Henry Morgan, negando que su planteo evolucionista tuviera el carácter de una «neo»-teoría<sup>95</sup>.

Cuando la restauración del evolucionismo parte de una posición estructuralista-funcionalista, hay una marcada reiteración de los postulados centrales de las teorías clásicas del desarrollo<sup>96</sup>. Se reafirman el carácter normal y la ubicuidad del cambio en un contexto de negación de que el funcionalismo hubiera impedido el estudio de aquel. La fuente endógena o immanente del cambio social es presentada como un principio descubierto en la labor preparatoria del análisis estructural-funcional. Se sigue sosteniendo que los procesos fundamentales son la diferenciación según forma y función y el movimiento de lo simple a lo complejo. El carácter gradual y la continuidad del cambio son principios admitidos, y se los pone de manifiesto en las series sociales y culturales construidas. El proceso evolutivo descrito es el que generó la sociedad y cultura europeas de Occidente o «modernas». A otras sociedades —aunque muchas de ellas puedan coexistir en el presente— se las designa como «premodernas». (Las ocasionales referencias a sociedades «posmodernas» habrían intrigado a Oswald Spengler.) Se afirma que el desarrollo es un proceso uniforme, y que las sociedades cuya experiencia ha sido diferente son «subdesarrolladas». Las características *necesarias* (en el sentido aristotélico) o requisitos de una sociedad se ordenan en una serie que, según se estima, representa el devenir social en el tiempo; así se entiende el proceso de la evolución social como un despliegue o concreción uniforme de la naturaleza de la sociedad<sup>97</sup>. La analogía entre la sociedad y un organismo se expone ahora en el intrincado lenguaje de la microbiología, y se revelan nuevos niveles de correspondencia en la naturaleza.

El surgimiento de esta moderna idea del progreso o evolución a partir del funcionalismo nos puede dar esperanzas de que se produzca una reforma en la teoría de los procesos sociales y culturales. En su preocupación por el problema del orden social, los estructural-funcionalistas han llamado la atención sobre las realidades históricas de la persistencia y la estabilidad en las sociedades humanas, y trataron de explicarlas. Esto los aparta claramente de la usual explicación evolucionista del «estancamiento» en función de lo accidental o anormal; y lo que es más importante, parece que se busca con afán una explicación del cambio, en lugar de la tradicional aseveración de su carácter natural y omnipresente. Si operan con tanta fuerza en la sociedad los procesos estabilizadores y de preservación de los límites, las «rupturas en la torta de la costumbre» de que hablaba Bagehot sólo sobrevendrán tras configuraciones excepcionales y distintas de sucesos. Los intentos de localizar las fuentes del cambio dentro de la sociedad, en las tensiones intrínsecas, por ejemplo, sólo pueden desembocar en el antiguo cuadro del cambio continuo y uniforme, que deja inexplicadas las diferencias sociales y culturales. Lo *característico* de las sociedades y culturas no puede explicar el errátil influjo de cambios consecuentes a ciertas clases de sucesos. Para dar razón del cambio y la diferencia, es condición esencial abandonar el uniformismo de la idea de progreso.

## Notas

<sup>1</sup> Véase, por ejemplo, Morris Ginsberg, *The Idea of Progress: A Reevaluation*, Londres: Methuen, 1953, págs. 41-2; Robert M. MacIver y Charles H. Page, *Society: An Introductory Analysis*, Nueva York: Rinehart, 1949, págs. 521-2.

<sup>2</sup> J. B. Bury, *The Idea of Progress: An Inquiry into Its Origin and Growth*, Londres: Macmillan, 1928, pág. 2.

<sup>3</sup> Robert Bierstedt, *Power and Progress: Essays on Sociological Theory*, Nueva York: McGraw-Hill, 1974, págs. 284, 294.

<sup>4</sup> Frederick J. Teggart, *Theory and Processes of History*, Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1941, pág. 219.

<sup>5</sup> Para apreciar la amplísima variedad de formas que asumió la idea moderna de progreso, véase W. Warren Wager, *Good Tidings: The Belief in Progress from Darwin to Marcuse*, Bloomington: Indiana University Press, 1972, págs. 3-10 y *passim*.

<sup>6</sup> Bury, *The Idea of Progress*, págs. 1-36. Entre otras historias y análisis básicos de la idea de progreso se incluyen: Jules Delvaille, *Essai sur l'histoire de l'idée de progrès jusqu'à la fin de XVIIIème. siècle*, Paris: F. Alcan, 1910; R. V. Sampson, *Progress in the Age of Reason*, Cambridge: Harvard University Press, 1956; Frank E. Manuel, *The Prophets of Paris*, Cambridge: Harvard University Press, 1962; y *Shapes of Philosophical History*, Stanford: Stanford University Press, 1965; Sidney Pollard, *The Idea of Progress: History and Society*, Londres: C. A. Watts, 1968; Carl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers*, New Haven: Yale University Press, 1932. Frederick J. Teggart hizo una útil compilación de referencias sobre obras de consulta: *The Idea of Progress: A Collection of Readings*, ed. rev., con una introducción de George H. Hildebrand, Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1949; también A. O. Lovejoy y George Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, Baltimore: Johns Hopkins Press, 1935.

<sup>7</sup> Para un examen a fondo de esta cuestión, véase Ludwig Edelstein, *The Idea of Pro-*

gress in Classical Antiquity, Baltimore: Johns Hopkins Press, 1967. Manuel ha observado correctamente que «a menudo se ha retrotraído el origen de la idea de progreso a una época demasiado antigua, por lo común sobre la base de unas pocas imágenes atractivas tomadas fuera de contexto» (*Shapes of Philosophical History*, págs. 68-9). Pero aquí se alude, como corresponde, a la idea de progreso como mejoramiento, y no a la teoría básica del cambio que ella contiene.

<sup>8</sup> Sobre la relación entre la idea de Providencia y la de progreso, véase John Baillie, *The Belief in Progress*, Londres: Oxford University Press, 1956; Christopher Dawson, *Progress and Religion*, Londres: Sheed & Ward, 1929; Ernest Lee Tuveson, *Millennium and Utopia*, Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1949; Karl Löwith, *Meaning in History*, Chicago: University of Chicago Press, 1949; Reinhold Niebuhr, *Faith and History*, Nueva York: Charles Scribner & Son, 1949.

<sup>9</sup> Aristóteles, *Physics*, en Richard McKeon, ed., *The Basic Works of Aristotle*, Nueva York: Random House, 1941, libro II, caps. 1-3, 4, 8. Véase también *Metaphysics*, en *ibid.*, libro I, cap. 3; libro V, cap. 2; libro VIII, cap. 4; libro XI, cap. 8.

<sup>10</sup> *Ibid.*, *Politics*, libro I, cap. 2

<sup>11</sup> *Ibid.*, y libro II, cap. 8.

<sup>12</sup> Tucídides, *The Peloponnesian War*, en F. R. B. Godolphin, ed., *The Greek Historians*, Nueva York: Random House, 1942, libro I, caps. 1-6.

<sup>13</sup> San Agustín, *The City of God*, Edimburgo: J. Grant, 1909, libro X, pág. 14.

<sup>14</sup> Algo semejante a esta Querella tuvo lugar en Italia en el siglo XVI; cf. Warren D. Allen, *Philosophy of Music History*, Nueva York: American Book Co., 1939.

<sup>15</sup> Para la argumentación de Descartes respecto de la uniformidad de las leyes de la naturaleza, véase *Discourse on Method*, Nueva York: J. M. Dent & Sons, 1934, págs. 33-6.

<sup>16</sup> Estos antecedentes de la Querella y la mención de la bibliografía pertinente figuran en Bury, *The Idea of Progress*, caps. 1-3. Sobre la Querella en sí, véase, además de la obra de Bury, H. Rigault, *Histoire de la querelle des anciens et des modernes*, París: Hachette, 1856; R. F. Jones, *Ancients and Moderns*, St. Louis: Washington University Press, 1936.

<sup>17</sup> Bury (*The Idea of Progress*, pág. 78) señala la atención que prestó Comte a los colorarios de la Querella.

<sup>18</sup> Salvo en Teggart, *The Idea of Progress*, págs. 176-87.

<sup>19</sup> Bernard Fontenelle, *Oeuvres*, Amsterdam: François Changuion, 1764, vol. IV, págs. 246-54.

<sup>20</sup> Gottfried Leibniz, *The Monadology, and Other Philosophical Writings*, Oxford: Clarendon Press, 1898, pág. 44, n. 1; según lo cita Teggart, *The Idea of Progress*, pág. 91.

<sup>21</sup> Salvo en Teggart, *ibid.*, págs. 177-8, 187.

<sup>22</sup> Cf. Bury, *The Idea of Progress*, cap. VI, donde se resumen los voluminosos escritos de Saint-Pierre.

<sup>23</sup> He pasado revista al problema de las diferencias culturales tratado en el siglo XVIII y a la fascinante literatura que de él se ocupa en *The Acceptance of History*, Berkeley y Los Angeles: University of California Press, 1956, págs. 67-75. Para un examen más detenido, en particular de los empeños por dar explicaciones raciales de esas diferencias, véase George W. Stocking, h., *Race, Culture and Evolution*, Nueva York: Free Press, 1968.

<sup>24</sup> Becker, *The Heavenly City*, cap. III.

<sup>25</sup> Véase «Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain», «Plan d'un ouvrage sur la géographie politique» y «Plan de deux discours sur l'histoire universelle», en G. Schelle, ed., *Oeuvres de Turgot et documents le concernant*, París: F. Alcan, 1913, vol. I.

<sup>26</sup> Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, en *Oeuvres complètes*, París, Henrichs, 1804, vol. VIII.

<sup>27</sup> Becker (*The Heavenly City*, págs. 60-6, 87) considera que el distingo trazado por los filósofos entre lo natural y lo antinatural forma parte de su solución del problema del mal, y de su búsqueda de lo normal como un afán de distinguir lo correcto de lo incorrecto. También apuntó la idea de los obstáculos que se presentan en esto, págs. 110, 134-5. No obstante, parece claro que a Condorcet, como a Aristóteles, le interesaba asimismo reparar lo normal y generalizable de lo excepcional o inusual, a fin de llegar a una «auté-

tica» descripción de lo que había sucedido en la historia humana. Y los historiadores corrientes, ocupados de las trivialidades de la «época y el lugar en que sucedió», no podían ofrecerle lo que él buscaba.

<sup>28</sup> En lo que digo a continuación sobre la Ilustración en Alemania me he orientado por la obra del profesor Manuel, *Shapes of Philosophical History*.

<sup>29</sup> No quiero decir que los escritos de Herder sean confusos porque su temática nos resulte poco familiar; de hecho, adoptó posiciones contradictorias (o al menos inconciliables) a medida que trataba su problema. Hay selecciones reveladoras de Herder en Teggart, *The Idea of Progress*, págs. 308-20.

<sup>30</sup> Teggart, *Theory and Processes of History*, págs. 180-3. Teggart atribuye una posición semejante a Turgot (págs. 183-5).

<sup>31</sup> George W. Stocking, «Scotland as the Model of Mankind: Lord Kames' Philosophical View of Civilization», en Timothy Thoresen, ed., *Toward a Science of Man*, La Haya: Mouton, 1975, págs. 65-89.

<sup>32</sup> Acerca de esta búsqueda de una ciencia del hombre, el estudio clásico es Gladys Bryson, *Man and Society: The Scottish Inquiry of the Eighteenth Century*, Princeton: Princeton University Press, 1945. Sobre Ferguson en particular, véase William C. Lehman, *Adam Ferguson and the Beginnings of Modern Sociology*, Nueva York: Columbia University Press, 1930.

<sup>33</sup> Adam Ferguson, *An Essay on the History of Civil Society*, Londres: impreso para T. Cadell, 5a. ed., 1782, pág. 384.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pág. 403. Véase en general la quinta parte, secciones III-V.

<sup>35</sup> *Ibid.*, págs. 11-2.

<sup>36</sup> *Ibid.*, pág. 219.

<sup>37</sup> *Ibid.*, págs. 143-4.

<sup>38</sup> *Ibid.*, págs. 3, 8-9.

<sup>39</sup> *Ibid.*, págs. 146-7.

<sup>40</sup> «Las semillas de todas las formas se alojan en la naturaleza humana, y brotan y maduran con la estación». *Ibid.*, pág. 223.

<sup>41</sup> *Ibid.*, págs. 303-6. Advértase que sería difícil poner a prueba esta proposición.

<sup>42</sup> Críticas penetrantes de los esquemas progresista, desarrollista y evolucionista hicieron su aparición entre los estudiosos europeos luego de que Comte expusiera y aplicara la idea de progreso como una filosofía de la historia y como la base del método sociológico. Véase, por ejemplo, George C. Lewis, *A Treatise on the Methods of Observation and Reasoning in Politics*, Londres: J. W. Parker and Son, 2 vols., 1852, y las reacciones de historiadores como Goldwin Smith, *Lectures on the Study of History*, Toronto: Adam, Stevenson & Co., 1873, así como Charles Kingsley, *The Limits of Exact Science as Applied to History*, Londres: Macmillan, 1860.

<sup>43</sup> Auguste Comte, «Plan of the Scientific Operations Necessary for Reorganizing Society» y «Philosophical Considerations on the Sciences and Savants», reimprimados en *System of Positive Polity*, Londres: Longmans, Green and Co., 1875-7, vol. IV, págs. 557-9, 587-8, 599. En esos tempranos ensayos (de los años 1822 y 1824) están sentadas gran parte de las bases de la obra posterior de Comte.

<sup>44</sup> *Ibid.*, págs. 570-2.

<sup>45</sup> Comte, *Cours de philosophie positive*, París: Ballière et fils, 4ª ed., 1877, vol. IV, págs. 328, 458-9; vol. V, págs. 6-7 y 12-7, 570. El esbozo esencial de la ley de las tres etapas se presenta en el ensayo de 1822, «Plan of the Scientific Operations. . .», págs. 547-9.

<sup>46</sup> *Ibid.*, pág. 555.

<sup>47</sup> *Ibid.*, pág. 556. Este *tour de force* intelectual pone de relieve un determinismo histórico en Comte, que ha sido convenientemente documentado por Gertrud Lenzer, ed., *Auguste Comte and Positivism*. Nueva York: Harper & Row, 1975, introducción. Ginsberg, en *The Idea of Progress* (págs. 24 y sigs.), ve a Comte bajo otra luz, y no se muestra tan seguro de que Marx hubiera escapado al determinismo. El mismo Comte adujo que aunque el progreso es inevitable, procede por perturbaciones más bien violentas en torno de una línea media, y que podía aminorárselas si se actuaba con inteligencia, conociendo de antemano cómo era esa línea (cf. «Plan of the Scientific Operations. . .», págs. 560-1).

<sup>48</sup> *Ibid.*, págs. 537, 556-7. Por supuesto, a Comte se le planteó la posibilidad de que

tales similitudes pudieran resultar del contacto o de la difusión, pero aceptó la solución que dio Ferguson al problema. (Cf. *Cours de philosophie positive*, vol. IV, pág. 289).

<sup>49</sup> «Plan of the Scientific Operations. . .», pág. 585.

<sup>50</sup> *Cours de philosophie positive*, vol. IV, págs. 284-5, 309; vol. V, págs. 6-7.

<sup>51</sup> *Ibid.*, vol. IV, págs. 321-4, 135-6.

<sup>52</sup> Comte intentó presentar en su *Sistema de política positiva* datos históricos en apoyo de las amplias generalizaciones que anteriormente había ofrecido en su *Curso de filosofía positiva*; pero finalmente resolvió que este último descansara en su propia «autoridad» y que «la verificación quedará librada [. . .] al público» (*System of Positive Polity*, vol. III, pág. xi).

<sup>53</sup> «Plan of the Scientific Operations. . .», pág. 585.

<sup>54</sup> Herbert Spencer, «Progress, Its Law and Cause», en sus *Essays: Scientific, Political and Speculative*, Nueva York: D. Appleton and Co., 1899-1904, vol. I, págs. 8-9.

<sup>55</sup> *Ibid.*, pág. 10. Se advertirá que en un mismo párrafo Spencer usa con toda soltura «progreso», «desarrollo» y «evolución» para designar idéntico proceso. En cuanto a su insistencia en el carácter orgánico de la sociedad y su renuencia a ver en ello una metáfora, véase Spencer, *The Study of Sociology*, Nueva York: D. Appleton and Co., 1874, pág. 330.

<sup>56</sup> Spencer, «Progress, Its Law and Cause», págs. 19-35. De una manera análogamente abstracta se describe la causa del progreso: este deriva de que todas las causas producen más de un efecto (*ibid.*, págs. 37-8).

<sup>57</sup> Spencer, *The Study of Sociology*, pág. 329; *Principles of Sociology*, Nueva York: D. Appleton and Co., 1901-7, vol. II, págs. 242-3; vol. III, pág. 331. Spencer sugirió también que el retroceso posiblemente había sido tan frecuente como el progreso, pero lo hizo en el contexto de averiguar si los «tipos inferiores» que hoy conocemos son auténticamente representativos del hombre «primitivo» (*Principles of Sociology*, vol. I, pág. 95).

<sup>58</sup> Emile Durkheim, *The Division of Labor in Society*, Nueva York: Free Press, 1964, págs. 71, 433, 435; *The Rules of Sociological Method*, Glencoe: Free Press, 8a. ed., 1938, págs. 56, 64, 77, cap. IV.

<sup>59</sup> Spencer, *Principles of Sociology*, vol. II, pág. 243.

<sup>60</sup> *Ibid.*, vol. I, pág. 764.

<sup>61</sup> *Ibid.*, vol. I, págs. 432-4.

<sup>62</sup> *Ibid.*, vol. I, págs. 614-22, 757.

<sup>63</sup> *Ibid.*, vol. I, págs. 550-6. Vale la pena señalar que cuando trató de clasificar asimismo a las sociedades en militares o industriales, pretendió situar estos tipos en una sucesión temporal y se vio seriamente dificultado por pruebas históricas contrarias, que en este caso eran más claras que en el de las series más abstractas (*ibid.*, vol. I, págs. 564-74, 579, 581, 585, 587).

<sup>64</sup> Spencer, *Descriptive Sociology*, div. III, n° 1, parte I-C: «English», Londres: Williams and Norgate, 1873, págs. iii-iv; *An Autobiography*, Londres: Williams and Norgate, 1904, vol. II, pág. 261.

<sup>65</sup> Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, pág. 77.

<sup>66</sup> *Ibid.*, págs. 81-3.

<sup>67</sup> *Ibid.*, págs. 84-5.

<sup>68</sup> Durkheim, *The Division of Labor in Society*, págs. 40-1.

<sup>69</sup> Véanse las agudas observaciones de Durkheim acerca de esta cuestión en *The Elementary Forms of Religious Life*, Nueva York: Free Press, 1965, págs. 462-3.

<sup>70</sup> La bibliografía es amplia y rica; ejemplos salientes son: Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture*, Londres: J. Murray, 1871; Lewis Henry Morgan, *Ancient Society*, Nueva York: Henry Holt and Co., 1877; John Ferguson McLennan, *Studies in Ancient History*, Londres: Macmillan, 1886; Charles Letourneau, *Property: Its Origins and Development*, Londres: W. Scott, 1892; John Lubbock, *The Origin of Civilization and the Primitive Condition of Man*, Londres: Longmans, Green, 6a. ed., 1911; A. Lane-Fox Pitt-Rivers, *The Evolution of Culture and Other Essays*, Oxford: Clarendon Press, 1906; Andrew Lang, *Custom and Myth*, Londres: Longmans, Green, 1884; Edward Westermarck, *The History of Human Marriage*, Nueva York: Allerton Book Co., 5ª ed., 1922. Esta bibliografía y otras obras conexas han sido tratadas elaboradamente por Robert H. Lowie, *The History of Ethnological Theory*, Nueva York: Farrar & Rinehart, 1937.

<sup>71</sup> Cf. Richard Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought, 1860-1915*, Boston: Beacon Press, 1955.

<sup>72</sup> Véase, por ejemplo, de Ward, *Dynamic Sociology*, Nueva York: D. Appleton and Co., 1883.

<sup>73</sup> La increíble influencia que ejerció Herbert Spencer atestigua, evidentemente, cuánto había prendido la idea de progreso en los sociólogos y antropólogos a fines del siglo XIX. Su aceptación natural como orientación intelectual que se da por sentada es muy notoria, verbigracia, en la recopilación realizada por el profesor de economía política en Harvard, Thomas Nixon Carver; *Sociology and Social Progress*, Boston: Ginn & Co., 1905. Allí se presenta ante los alumnos universitarios a Comte y Ward, Fiske y Buckle, Spencer y Kidd como la nómina corriente de los que abordaron «el problema del bienestar humano», para complementar sus libros de texto elementales. Véase también A. J. Todd, *Theories of Social Progress*, Nueva York: Macmillan, 1918.

<sup>74</sup> Como ejemplo del método de Heródoto, véase *The Persian Wars*, en F. R. B. Godolphin, ed., *The Greek Historians*, libro I, págs. 131, 155-7, 171, 173; vol. II, págs. 22, 30, 49-51, 79, 91; vol. III, págs. 12, 16, 20; vol. IV, págs. 46, 67, 76, 106, 180, 189; vol. V, pág. 58; vol. VI, págs. 58-60.

<sup>75</sup> Franz Boas, «The Limitations of the Comparative Method of Anthropology», *Science*, vol. 4, 18 de diciembre de 1896, págs. 901-8.

<sup>76</sup> Stanley Arthur Cook, *The Study of Religions*, Londres: A. and C. Black, 1914.

<sup>77</sup> Véase especialmente el notable ensayo de Maitland sobre «The Body Politic», en H. A. L. Fisher, ed., *The Collected Papers of Frederic William Maitland*, Cambridge: Harvard University Press, 1911, vol. III.

<sup>78</sup> *Ibid.*, vol. I, pág. 488.

<sup>79</sup> Kenneth Bock, «Comparison of Histories: The Contribution of Henry Maine», *Comparative Studies in Society and History*, vol. 16, marzo de 1974, págs. 232-62.

<sup>80</sup> Morris Ginsberg, *The Idea of Progress*, pág. 36.

<sup>81</sup> Karl Marx y Friedrich Engels, *The German Ideology*, Nueva York: International Publishers, 1947, págs. 9-16; K. Marx, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, Chicago: Charles H. Kerr, 1904, pág. 13; *Pre-Capitalist Economic Formations*, Londres: Lawrence & Wishart, 1964; F. Engels, *The Origin of the Family, Private Property and the State in the Light of the Researches of Lewis Henry Morgan*, Nueva York: International Publishers, 1942 (en esta última obra, cf. esp. el «Prefacio a la cuarta edición», donde Engels la sitúa dentro de la tradición del desarrollismo decimonónico).

<sup>82</sup> Marx, *Manifiesto of the Communist Party*, en Lewis Feuer, ed., *Basic Writings on Politics and Philosophy: Karl Marx and Friedrich Engels*, Garden City: Doubleday, 1959, pág. 7 (las bastardillas son mías).

<sup>83</sup> Marx, *Critique of Political Economy*, pág. 300; *Capital*, Chicago: Charles Kerr, 1906, vol. I, pág. 13.

<sup>84</sup> Citado en M. M. Bober, *Karl Marx's Interpretation of History*, Cambridge: Harvard University Press, 2a. ed. rev., 1948, págs. 41-2.

<sup>85</sup> La argumentación aquí expuesta fue desarrollada por Teggart en 1925; cf. *Theory and Processes of History*, págs. 110-1. Cf. también Kenneth Bock, «Darwin and Social Theory», *Philosophy of Science*, vol. 22, 1955, págs. 123-34. El empeño de Darwin por situar al hombre en relación con los otros animales ya había sido anticipado, desde luego, en el siglo XVIII. Respecto del interés por este tema de James Burnett (lord Monboddo), cf. Bryson, *Man and Society*, págs. 66-77. Una elaborada parodia de esa argumentación apareció en 1818, con la obra de Thomas Love Peacock, *Melincourt, or Sir Oran Haut-ton*.

<sup>86</sup> Serios esfuerzos por escapar a esta dificultad del concepto de evolución multilineal hicieron Julian H. Steward, *Theory of Culture Change*. Urbana: University of Illinois Press, 1955, así como Marshall D. Sahlins y Elman R. Service, eds., *Evolution and Culture*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1960 —estos últimos con la discriminación de líneas de evolución general y de evolución especial—. No obstante, parecería que en ambos casos la tendencia es crear una categoría residual para lo diverso, pero manteniendo lo universal.

<sup>87</sup> Theodosius Dobzhansky, *Mankind Evolving*, New Haven: Yale University Press, 1970, págs. 10, 24-5. En este sentido, Dobzhansky señala que el concepto de «evolución



general», de Sahlins y Service, se asemeja a la hipótesis de autogénesis y ortogénesis en biología.

<sup>88</sup> Véase, por ejemplo, Talcott Parsons y Robert F. Bales, *Family, Socialization and Interaction Process*, Glencoe: Free Press, 1955, págs. 395-9; Wilbert Moore, *Social Change*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1963. Tras la publicación, en 1859, de *El origen de las especies*, la literatura de la antropología cultural, la sociología evolucionista y el darwinismo social quedó marcada por la terminología de Darwin, pero no hubo un real cambio en las ideas, y desde luego los mecanismos de la evolución darwiniana nunca fueron apreñados en los procesos sociales o culturales.

<sup>89</sup> Theodor Waitz, *Introduction to Anthropology*, J. Frederick Collingwood, ed., Londres: Longman, Green, Longman and Roberts, 1863, esp. págs. 10-6. Sobre Maine y la cuestión racial, véase Bock, «Comparison of Histories».

<sup>90</sup> Boas, «The Limitations of the Comparative Method»; Alexander A. Goldenweiser, *Early Civilization*, Nueva York: A. A. Knopf, 1922, págs. 23-7; «Four Phases of Anthropological Thought», *Publications of the American Sociological Society*, vol. 16, 1921, págs. 52, 61.

<sup>91</sup> Leslie A. White renunció de hecho al argumento de que el difusionismo había provocado la muerte del evolucionismo, y fue uno de los pocos en notar en la década de 1940 que la idea de evolución seguía dominando el pensamiento antropológico —incluso entre quienes la declararon muerta—; cf. su «Diffusion vs. Evolution: An Anti-Evolutionist Fallacy», *American Anthropologist*, vol. 47, 1945, págs. 339-56; «History, Evolutionism and Functionalism», *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 1, 1945, págs. 221-48.

<sup>92</sup> La relación entre las teorías evolucionista y funcionalista del cambio fue apuntada por Robert A. Nisbet, «Social Structure and Social Change», *Research Studies of the State College of Washington*, vol. 20, 1952, págs. 70-6, y analizada con más detalle en su obra *Social Change and History*, Nueva York: Oxford University Press, 1969. En fecha más reciente, esa conexión fue cabalmente examinada, con especial referencia a la bibliografía sobre la diferenciación, el desarrollo y la modernización, por Anthony D Smith, *The Concept of Social Change: A Critique of the Functionalist Theory of Social Change*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1973. Los comentarios que aquí hago se fundan en Kenneth Bock, «Evolution, Function and Change», *American Sociological Review*, vol. 28, 1963, págs. 229-37.

<sup>93</sup> Esto fue observado hace mucho por Lowie, *The History of Ethnological Theory*, cap. XIII.

<sup>94</sup> Bronislaw Malinowski, «Culture», en *Encyclopaedia of the Social Sciences*, Nueva York: Macmillan, 1935, vol. 4, pág. 624; A. R. Radcliffe-Brown, «The Present Position of Anthropological Studies», *The Advancement of Science: 1931*, Londres: British Association for the Advancement of Science, 1931, pág. 22; Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, Glencoe: Free Press, 1949, pág. 450.

<sup>95</sup> V. Gordon Childe, *History*, Londres: Watts & Co., 1947; *Social Evolution*, Londres: Watts & Co., 1951; MacIver y Page, *Society*; White, «Diffusion vs. Evolution»; Sahlins y Service, *Evolution and Culture*; Robert L. Carneiro, «Scale Analysis as an Instrument for the Study of Cultural Evolution», *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 18, 1962, págs. 149-69.

<sup>96</sup> Se hallarán ejemplos en la amplia bibliografía reseñada por Smith, *The Concept of Social Change*. Una buena justipreciación de la influencia del evolucionismo en la literatura sobre el desarrollo o la modernización aparece en Herbert R. Barringer, George L. Blanksten y Raymond W. Mack, eds., *Social Change in Developing Areas*, Cambridge: Schenkman, 1965, y en S. N. Eisenstadt, ed., *Readings in Social Evolution and Development*, Oxford: Pergamon Press, 1970. Parsons y Moore son los que más francamente enunciaron sus posiciones; cf. Moore, «A Reconsideration of Theories of Social Change», *American Sociological Review*, vol. 25, 1960, págs. 810-5; Parsons, «Some Considerations on the Theory of Social Change», *Rural Sociology*, vol. 26, 1961, págs. 219-39; «Evolutionary Universals in Society», *American Sociological Review*, vol. 29, 1964, págs. 339-57; *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1971; Talcott Parsons y Victor Lidz, *Readings on Premodern Societies*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1972.

<sup>97</sup> Las consecuencias de este procedimiento se ponen claramente de relieve en Leslie A. Sklair, *The Sociology of Progress*. (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1970), obra que constituye un interesantísimo intento de injertar la idea de progreso en el funcionalismo, prosiguiendo así el afán de Hobhouse y Ginsberg de establecer una ética racional sin la carga opresiva del uniformismo.

### 3. Conservadorismo

Robert Nisbet

#### I

En su obra *El dilema americano*, Gunnar Myrdal expone correctamente cuál fue la principal contribución del conservadorismo a la sociología a comienzos del siglo XIX. «El ala conservadora —escribe— sacó partido de su “realismo”. En su labor práctica se abstuvo de especular sobre un “orden natural” distinto del existente; estudió la sociedad tal como era y de hecho llegó a sentar las bases de la moderna ciencia social»<sup>1</sup>.

Los conservadores (a quienes identificaré en el presente capítulo) no fueron en absoluto desapasionados en su abordaje de los problemas, y mucho menos de los científicos. En todos ellos había un fuerte elemento polémico. Escribieron a sabiendas en apoyo de un tipo de orden social que, a juicio de otros contemporáneos suyos, la historia estaba rápidamente dejando atrás. Eran profundamente opuestos al individualismo de la ley natural, propio de la Ilustración y la Revolución Francesa, y también a doctrinas como las de la igualdad, la libertad y la soberanía popular. Pero, como apunta Myrdal, en el proceso de impugnar toda la filosofía del orden natural, los conservadores habrían de colocar el acento en el orden institucional; y al *defender*, con fundamentos morales, una serie de instituciones tradicionales —la familia, la religión, la comunidad local, el gremio, la clase social—, lograron *identificar* tales instituciones, o sea, traerlas al primer plano de la contemplación intelectual, donde podían convertirse en objeto de indagación para las concepciones ideológicas liberales y aun radicales, y también, lo que más importa aquí, en los elementos empíricos de la sociología y las demás ciencias sociales. No es posible comprender en términos históricos el difundido interés manifestado durante todo el siglo XIX por instituciones como el parentesco, la comunidad local, las asociaciones laborales, la clase social y la religión en sus variadas formas, si no es por referencia a los escritos conservadores de comienzos de ese siglo, en que se otorgó a esas instituciones prominencia *moral*.

En su clásico estudio del conservadorismo alemán, Karl Mannheim señaló otro importante aspecto de este movimiento intelectual, tan evidente en el conservadorismo francés, inglés, suizo y español como en el alemán<sup>2</sup>. Me refiero al *estilo* del conservadorismo. Como apunta Mannheim, el concepto de estilo es tan pertinente para la historia intelectual como para la historia del arte. Así como distinguimos estilos en la histo-

ria de la pintura, la escultura o la música, estamos obligados a distinguir estilos cuando dirigimos nuestra atención a las ideas políticas, sociales y morales. En su preocupación por los problemas del orden y la libertad, el estilo conservador fue tan diferente del estilo liberal o radical como el estilo romántico lo fue, digamos, del clásico.

Hay varias maneras de caracterizar el estilo conservador, y de todas nos ocuparemos más adelante en este capítulo. Por el momento bastará referirnos a su estilo metodológico. Es exactamente el opuesto al estilo de pensamiento predominante en la Ilustración, y antes que esta, en la Edad de la Razón del siglo XVII. De naturaleza fuertemente cartesiana, este estilo fue fruto del énfasis que puso Descartes en lo que él llamó «ideas claras y distintas» y en la clase de conclusiones que podían alcanzarse, no con la observación empírica directa, sino con procedimientos deductivos rigurosos, afines a los de la geometría. A comienzos del siglo XVIII, Vico había elevado su enérgica y hasta apasionada protesta contra el método cartesiano en lo tocante al estudio de la humanidad. Esta protesta constituye el núcleo de su notable *Ciencia nueva* (1925). Pero Vico y sus ideas fueron en gran medida desatendidos en el siglo XVIII, y no cobrarían vigencia hasta el siglo siguiente, cuando ya florecía el movimiento conservador.

El estilo o método conservador era empírico, histórico y se atenía a la observación de lo que efectivamente podía verse y describirse. El objeto de las indagaciones, opúsculos, ensayos y tratados filosóficos de los conservadores no era el hombre en el sentido abstracto, no era el hombre «natural», no era el hombre tal como podría concebirse en un estado de naturaleza o en una sociedad ideal, sino el hombre históricamente concreto, francés o inglés, campesino o aristócrata, clérigo, comerciante, soldado o estadista. Desde el punto de vista conservador, la insistencia de la Ilustración en el hombre abstracto, despojado de la identidad que le habían conferido la historia, la época y lugar, era falsa en sí misma, y lo que era peor aún, causante de la terrible oleada de desorganización que todos los conservadores, sin excepción, veían lanzada sobre la sociedad de Occidente<sup>3</sup>.

Debe mencionarse otra importante característica del conservadurismo en vista de la influencia que tendría, a lo largo de todo el siglo, no sólo en los propios conservadores, sino en liberales y radicales. Enunciada sucintamente, es la tipología de lo tradicionalista y lo modernista. Estos tipos pueden formularse de varias maneras: en sir Henry Maine, tenemos el «status» *versus* el «contrato»; en Tocqueville, lo «aristocrático» *versus* lo «democrático»; en Marx, lo «feudal» *versus* lo «capitalista»; en Tönnies, la «comunidad» *versus* la «sociedad»; en Weber, lo «tradicional» *versus* lo «racional-burocrático»; en Simmel, lo «rural» *versus* lo «urbano»; y así siguiendo. Pocas perspectivas han llegado a predominar en la sociología del siglo XIX como lo ha hecho este contraste tipológico de dos formas de orden social históricamente sucesivas y estructuralmente diferenciables. De esa tipología nacieron gran número de conceptos anexos que perduran hasta hoy<sup>4</sup>.

En la base de esta tipología se encuentra el contraste establecido por los conservadores entre el *ancien régime*, con sus raíces medievales, su organización fundada en la tierra, la familia, la clase, la religión y el oficio, por un lado; y por el otro, la clase de sociedad mucho más individualista, impersonal y contractual que las fuerzas gemelas de la democracia revolucionaria y el industrialismo estaban introduciendo en la Europa de fines del siglo XVIII. Este contraste fascinó a los conservadores, desde Burke en adelante; vieron la decadencia europea esencialmente a través de esta lente. Nuevamente, podemos afirmar: en el proceso de condenar el régimen moderno y glorificar el *ancien régime* de raíz feudal, los conservadores lograron establecer de manera clara —aunque tendenciosa— la identidad institucional de cada uno de ellos, una identidad que en su forma tipológica ocuparía un lugar prominente en la sociología del siglo XIX y también del siglo XX.

En una sección posterior examinaré con más detalle los temas y perspectivas propios del conservadorismo, tal como cobró forma durante más o menos un cuarto de siglo en varios países occidentales. Ahora quiero ocuparme, primero, de las figuras principales y señeras del movimiento conservador, y después de los ámbitos decisivos en que esta anti-Ilustración se generó y adquirió influencia.

## II

¿Quiénes eran los conservadores?<sup>5</sup> La primera figura, en muchos aspectos germinal, fue Edmund Burke (1729-1797)<sup>6</sup>. Su influencia en aquellos que se confesaron tradicionalistas y conservadores durante los treinta años que siguieron a su muerte fue inmensa y alcanzó a todos los países de Europa occidental. De hecho, hasta fines de siglo, en todos ellos hubo individuos que se declararon deudores de las ideas burkeanas sobre el derecho y la sociedad.

Es probable que Burke jamás se haya considerado a sí mismo un conservador. Después de todo, pertenecía al partido de los «Whigs», no al de los «Tories». Reverenciaba la Revolución Inglesa, del siglo anterior, que a su juicio había echado los cimientos de la libertad. Más allá de esto, fue un ardiente defensor de los colonos norteamericanos en sus reclamos (aunque desaprobó su declaración de guerra a Inglaterra), un acerbó enemigo de la Compañía Británica de las Indias Orientales por lo que entendía eran sus depredaciones de la tradición y los derechos históricos de la India; y por último, un firme simpatizante del pueblo irlandés en su resistencia a la dominación británica. Y de acuerdo con los criterios del doctor Johnson (que simpatizaba con él y hasta lo admiraba), Burke era el liberal por antonomasia.

Pero es la historia la que a largo plazo distribuye los papeles entre los grandes personajes. Pese a sus simpatías por los «Whigs», hay que ver en Burke al padre del conservadorismo político y social moderno. Esto

es consecuencia de su vigoroso ataque a la Revolución Francesa, sucesos que él no vio bajo la forma de la libertad, sino del poder absoluto, despótico y destructivo. Además, opinó que si se le dejaba el campo libre no sólo destruiría la sociedad tradicional francesa, sino a las sociedades europeas, y a la larga a todas las demás. Pues el propio Burke se encargó de destacar que la Revolución Francesa, a diferencia de las otras revoluciones políticas de la historia, no tenía por objetivo una sola nación, sino la humanidad entera.

Por cierto que el ataque de Burke no careció de tendenciosidad y prejuicio. A veces incurre en errores de hecho, y existen pasajes de sus *Reflexiones* que manifiestan más sentimentalismo que buen sentido.

Pero hay que reconocerle esto: fue el primero en intuir en la Revolución Francesa una característica que sus contemporáneos liberales pasaron totalmente por alto, y que un año después de escribirse las *Reflexiones* los jacobinos proclamarían al mundo: «la misión universal de la Revolución Francesa», la misión de liberar no sólo al pueblo francés de las cadenas del pasado, sino, con el tiempo, a todos los pueblos de todos los lugares. Como advirtió Burke, esto hacía a la Revolución Francesa afín a las grandes religiones universales.

Yo diría que fue esta intuición lo que hizo de Burke el creador de un cuerpo de pensamiento que florecería luego en varios países: Alemania, Inglaterra, Suiza, España, y la propia Francia. No todos los conservadores europeos le acreditarían a Burke haber sido el primero en percibir el real carácter, la verdadera misión de la Revolución Francesa (aunque muchos lo hicieron), pero es raro encontrar uno de ellos que no refleje en sus escritos el influjo germinal de Burke. Sus *Reflexiones*, redactadas en 1790 en un lapso asombrosamente breve, se convirtieron en cinco años en uno de los libros más leídos tanto en el Continente como en Inglaterra. Por más que Burke, con alguna razón, se consideraba a sí mismo un liberal, lo cierto es que él fue el auténtico padre del moderno conservadorismo europeo. También uno de los que más gravitó en la creación de lo que daría en llamarse luego «la escuela histórica» en el estudio de las instituciones políticas, legales, sociales y económicas. Una línea recta une —reconocidamente— a Burke con sir Henry Maine, a mediados de siglo, y con los estudios histórico-institucionales de pensadores posteriores, como Maitland, Vinogradov y Pollock.

Volviendo a Francia<sup>7</sup>, cuatro autores merecen ser mencionados aquí. Todos ellos eran miembros de la aristocracia francesa o estaban íntimamente ligados a ella, y sufrieron en algún grado los efectos de las leyes revolucionarias sobre la propiedad y los privilegios de la nobleza. Todos eran fieles a la Iglesia Católica Romana. Finalmente, todos eran ardientes monárquicos, profundamente enemigos de la democracia y de otros elementos de la modernidad.

Joseph de Maistre (1754-1821)<sup>8</sup> fue, de los cuatro, el más vario y brillante. Diplomático, servidor declarado de la Iglesia no menos que de la monarquía, y agudo polemista, halló tiempo para escribir una serie de influyentes obras, entre ellas *Consideraciones sobre Francia* (1796),

*Ensayo sobre el principio general de las constituciones políticas* (1814) y *Sobre el Papado* (1819).

Louis de Bonald (1754-1840)<sup>9</sup> fue probablemente el más culto y también el filósofo más profundo entre los conservadores franceses; pero a diferencia de lo que ocurre con Maistre, su estilo provoca rechazo por su permanente ampulosidad. A pesar de ello, es muy posible que sus escritos imprimieran la más honda huella en la mente de los primeros sociólogos franceses, porque es el que trata con mayor amplitud los elementos estructurales del orden social. Su obra maestra, al menos desde el punto de vista sociológico, es su *Teoría del poder político y religioso* (1796); deben mencionarse también *Legislación primitiva* (1802), una refutación a menudo devastadora de la filosofía de los derechos naturales y del estado de naturaleza; *Ensayo analítico sobre las leyes naturales del orden social* (1800), y sus *Investigaciones filosóficas* (1818).

Félicité Robert de Lamennais (1782-1854)<sup>10</sup> tuvo con mucho la más dramática vida personal. Devoto sacerdote en sus comienzos —se dice que en virtud de sus primeros escritos le fue ofrecido un cargo en el Sagrado Colegio de Roma—, fue empero objeto de la censura de la Iglesia primero, y excomulgado después por sus opiniones liberales y seculares. No obstante, hasta 1825, aproximadamente, Lamennais siguió siendo conservador a ultranza: realista, profundamente tradicionalista y católico ultramontano. La obra principal de su período conservador es *Ensayo sobre la indiferencia en materia religiosa* (1817), que versa a la vez sobre filosofía de la historia, teología y lo que podría llamarse una sociología católica del conocimiento.

François René de Chateaubriand (1768-1848)<sup>11</sup> es conocido fundamentalmente por su libro *El genio del cristianismo* (1802), escrito poco después de su conversión al catolicismo romano, tras una carrera en la que el liberalismo y el secularismo fueron los elementos predominantes. Muy influido por Burke, y quizá más directamente por las obras de Maistre y Bonald, el mencionado libro suyo fue el origen del renacimiento intelectual del catolicismo romano a comienzos del siglo XIX, al dar a la religión, a ojos de los espíritus cultos, un esplendor del que había carecido durante mucho tiempo. Chateaubriand describe el cristianismo (en particular el catolicismo romano) principalmente en función de comunidad, más que de credo y de fe. En todo momento destaca el carácter preservador y protector de la religión, entendida como liturgia y comunión, y también como arte, literatura y comunidad social. Su libro fue de inmediato un *best-seller*, y ejerció notable influencia sobre Saint-Simon y Comte, como estos mismos reconocieron.

En Alemania debemos mencionar cuatro nombres, todos los cuales tuvieron importancia para el desarrollo y divulgación de las ideas conservadoras en el estudio del derecho, lo mismo que en el de la cultura y en el de la sociedad<sup>12</sup>.

Justus Möser (1720-1794) es aquí sin duda la influencia germinal y decisiva, y el único gran pensador de quien puede decirse que precedió a Burke en la formulación de una serie de tesis de la filosofía conserva-

dora. Goethe fue su admirador, y en una obra colaboró con él. Los *Discursos patrióticos* de Möser (1774-1786) son una colección de ensayos en varios volúmenes donde se recogen sus ideas principales; entre ellas, un implacable y sistemático ataque al racionalismo del derecho natural, el individualismo analítico y la fe en la ley racional-prescriptiva superior a las costumbres y tradiciones que evolucionan históricamente; además, desarrolló con claridad la teoría según la cual la única constitución vital para un país es la que permanece no escrita: el producto de la historia y de la continuidad de sus instituciones.

Adam Müller (1779-1829) tuvo temprano acceso a las ideas de Burke, por cuyos principios fundamentales sintió gran admiración. Sus *Elementos del arte de gobernar* (1810) representan la mejor expresión de sus ideas, y después de su muerte gravitaron mucho tanto en la filosofía como en la política práctica de toda una generación.

Friedrich Carl von Savigny (1779-1861), miembro de una antigua y acaudalada familia alemana, fue uno de los primeros de su clase social que se convirtió en profesor y estudioso respetado. Su fama quedó establecida en 1814 al publicarse *Defensa de la tradición histórica en el gobierno*, donde además del embate contra las ideas de la ley natural hallamos una crítica del derecho romano, que estaba teniendo gran influencia en los círculos académicos, y una defensa del *Volkgeist* [espíritu del pueblo] —no muy diferente es esto a la insistencia de Burke en el espíritu histórico de cada pueblo— como única fuente válida del derecho y del gobierno.

Pero de lejos quien gravitó con más fuerza en el desarrollo del conservadorismo alemán fue Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831)<sup>13</sup>. Tras un período de liberalismo radical en su juventud, durante el cual sintió gran admiración por la Revolución Francesa, en la mayor parte de su carrera prevaleció el tradicionalismo. Sus *Fundamentos de la filosofía del derecho* (1821), obra escrita cuando era profesor en la Universidad de Berlín, dan amplio testimonio de una concepción de la sociedad que apenas difiere, en sus elementos básicos, de la de Burke (a quien Hegel había llegado a admirar) o Bonald. Como Burke en Inglaterra, tuvo Hegel una larga serie de seguidores a lo largo del siglo (o al menos, de mentalidades profundamente influidas por él), entre los cuales, paradójicamente, los hubo inclinados no sólo hacia la derecha, sino hacia la izquierda. Si bien su método dialéctico, su insistencia en la naturaleza histórica y también social del hombre y su interés por las instituciones apoyaban el conservadorismo, estos elementos intelectuales también podían ser inclinados y puestos al servicio del radicalismo de izquierda —como Marx habría de demostrar—.

Hay que apuntar los nombres de dos conservadores suizos. El primero, Johannes von Müller (1752-1809)<sup>14</sup>, es mucho más un historiador que un filósofo o un protosociólogo. Su influencia sobre el gran Ranke es registrable, pero su participación en el movimiento pietista y su admiración, asiduamente expresada, por el paternalista catolicismo romano, así como su intransigente aprecio por la Edad Media, indican su conserva-



dorismo mental. Rechazaba, como los demás conservadores, el racionalismo individualista-secular.

Desde el punto de vista sociológico, mucho más importante es Karl Ludwig von Haller (1768-1854)<sup>15</sup>. Conservador en lo más profundo de su espíritu, fervoroso admirador de Burke y de los conservadores franceses, Haller fue por otra parte uno de los genuinamente grandes científicos sociales del siglo, como lo prueba su obra cumbre, *Restauración de las ciencias sociales* (1816-1834). Hoy se lo conoce poco, incluso entre los científicos sociales; ni siquiera en vida logró más que un modesto reconocimiento. Pero es una de las mentes más originales del siglo XIX, semejante a Frédéric Le Play por el volumen y diversidad de los materiales empíricos que manejó, y a Max Weber por su agudeza teórica y su vuelo histórico. Por cierto que fue un científico social, aunque junto con ello poseyó un muy arraigado conservadorismo en cuanto a los principios filosóficos y políticos.

Finalmente, hemos de mencionar a dos conservadores españoles, Juan Donoso y Cortés (1809-1853) y Jaime Luciano Balmes (1810-1848)<sup>16</sup>. Aunque no alcanzaron el rango intelectual de otros conservadores europeos (Burke, Bonald, Hegel, Haller), ambos fueron mentalidades descolantes, de gran influencia en España. Desde luego, los dos eran católicos romanos, partidarios fervientes de la monarquía y de la Iglesia. Pero manifestaron esa intensa devoción por las instituciones sociales en general, y por su autonomía, que es indicio del tipo de perspectiva liberal que podemos discernir en gran parte de la obra de Burke —conocida con sumo detalle por los dos pensadores españoles—. En buena medida, puede situárselos dentro de la tradición del movimiento concejil, del medioevo español tardío. La obra fundamental de Donoso y Cortés es quizá *Sobre la monarquía absoluta en España*, de índole sociológica en líneas generales. La de Balmes, *El protestantismo comparado con el catolicismo*, argumenta en pro de un nexo entre el protestantismo y el individualismo económico destructivo.

### III

Una vez identificados los elementos principales del conservadorismo de principios del siglo XIX, serán útiles algunas observaciones sobre los contextos (intelectual, histórico, social) dentro de los cuales debe situarse su vida y su carrera filosófica<sup>17</sup>. Luego pasaremos a ocuparnos directamente de los temas predominantes del conservadorismo.

Ya he dicho que el conservadorismo fue la anti-Ilustración. Si en la Europa del siglo XVIII no hubiera existido la Ilustración, no es exagerado afirmar que habría debido crearse alguna, por lo que toca a los conservadores; ya que sus ideas y valores fundamentales sólo resultan comprensibles como reacción directa al desafío que planteaban Voltaire, Rousseau, Diderot y otros pensadores radicalizados de la Francia de

ese siglo. No hay una sola proposición esencial sobre el hombre, la sociedad, la religión y la moral que, sustentada por la Ilustración, no haya recibido el ataque frontal de los conservadores. Sería difícil hallar un mejor ejemplo de la observación de sir Isaiah Berlin: en la historia intelectual, las ideas no generan ideas, como las mariposas generan mariposas, sino que son más bien respuestas a retos intelectuales contemporáneos o recientes. Las ideas racionalistas emanadas de la Ilustración fueron, en gran medida, el reto que recibieron los conservadores.

Pero las ideas son sólo una parte del asunto; tenemos además los acontecimientos, y los cambios que se suceden en la escena política, económica y social. Entre estos, por lo que atañe a Burke, Bonald, Haller y otros, ninguno tan señalado como la Revolución Francesa. Ya apunté que casi todos los conservadores eran o bien partícipes directos del complejo católico-monárquico-aristocrático contra el cual la Revolución se descargó con tanta fuerza desde 1791, o bien partidarios convencidos de ese complejo. Hoy no les es difícil a los historiadores debatir si la Revolución trajo de hecho tantas innovaciones institucionales en Francia como una arraigada creencia le ha venido atribuyendo. Es muy posible que Francia ya estuviera experimentando la mayoría de los grandes cambios en materia de propiedad, derecho, gobierno y religión, que, después de la Revolución, se tendió a adjudicar exclusivamente a esta. Tenemos al menos la opinión del mayor de los historiadores de la Revolución, Tocqueville (él mismo formado en considerable medida en el pensamiento conservador), para quien la Revolución de 1789 no fue sino la consecuencia de tendencias históricas que en Francia ya tenían varios siglos<sup>18</sup>.

Es posible aceptar todo esto, por lo menos en parte. Pero lo que no se puede pasar por alto ni disimular es este hecho evidente: gran cantidad de seres humanos, incluidos los intelectuales, *creyeron* no sólo que la Revolución Francesa era un suceso de enorme significación, sino además (según las palabras de Burke) único en la historia por su influjo sobre los espíritus y sobre la sociedad. Para todos los conservadores —y esto es tan aplicable a los franceses como a los alemanes, suizos, españoles e ingleses— fue casi un acontecimiento cósmico. Bonald, con su honda religiosidad, vio en ella el castigo que Dios enviaba a la humanidad por haber asimilado las herejías que, desde la Reforma, se fueron apoderando del espíritu europeo. Bonald declaró que era al mismo tiempo el desenlace de la Ilustración y la maldición que Dios descargaba sobre esta.

Para los conservadores, el Reinado del Terror era el epitome perfecto de un suceso de más vastas proporciones: la aniquilación, por la fuerza, de la vida, la propiedad, la autoridad y la justa libertad. Dejando de lado las exageraciones, debe acreditárseles haber sido (a partir de Burke) los primeros en considerar directamente los aspectos *legislativos* de la Revolución. Me refiero a la sucesión de leyes sancionadas que abarcaban casi todos los aspectos de la vida política, religiosa, económica y social<sup>19</sup>. En este punto estoy obligado a ser breve. Bastará aludir a aquellas leyes que afectaron profundamente a la familia, implantando por primera vez el divorcio, concediendo a los hijos su emancipación jurídica de los pa-

dres a partir de los 21 años, y aboliendo las antiguas leyes sobre mayorazgo y primogenitura; a las que desbarataron la estructura de estamentos al suprimir la aristocracia e instaurar el célebre principio de que todas las carreras estaban abiertas al talento de los individuos, que gozarían así de iguales oportunidades ante la ley; a las que comenzaron por maniar a la Iglesia, luego la nacionalizaron y, finalmente, con los decretos de descristianización de 1793-94, la abolieron; a las que suprimieron los gremios por industria, proeza que no habían logrado los empeños ni siquiera de los más despóticos monarcas franceses desde el siglo XVI; a las que sustituyeron la diversidad de pesos y medidas, patrones estos heredados de la Edad Media, por un sistema decimal unificado que ha perdurado hasta nuestros días y que de hecho se ha difundido a muchos otros países del mundo, y lo sigue haciendo; a las que trasformaron el sistema educativo, colocando toda la instrucción en manos del gobierno en un sistema único que abarcaba a todas las escuelas primarias de Francia, y de ahí para arriba, hasta llegar a la cúpula: la Universidad de París; a las leyes que literalmente reformaron el lenguaje, las convenciones morales y, lo que no es poco, el calendario gregoriano; por último, a las que procuraron reestructurar totalmente el gobierno de Francia, desde la más pequeña aldea hasta París, considerada el centro omnipotente de la vida política francesa.

Pocas de estas leyes entraron en vigor, aunque algunas lo hicieron. Cierta cantidad de ellas cayeron en el olvido antes de que acabara la Revolución, víctimas de la larga guerra revolucionaria que Francia debió librar con otros países europeos en torno de este acontecimiento. Otras sólo alcanzaron su real efecto después que Napoleón instituyó su propia forma despótica de gobierno, con un alto grado de burocratización. La Iglesia recobró prontamente su caudal en lo económico y lo espiritual, si no en lo jurídico; gran número de aristócratas recuperaron sus tierras expropiadas, y en muchos sentidos la vida pareció seguir en Francia más o menos como era antes de la Revolución. En su debido momento, la monarquía, la aristocracia y el clericalismo ganaron otra vez la significativa influencia de que gozaban antes, en el *ancien régime*.

Pero aun teniendo en cuenta todo esto, la Revolución produjo un tremendo choque en el plano de las *ideas*. Y de ellas nos ocupamos aquí. Desde la perspectiva de la mayoría de los intelectuales de Europa, de inclinaciones radicales o liberales, así como de tendencia conservadora, la Revolución Francesa fue un suceso epocal, que dejó impresa su huella en todo el mundo de Occidente. Con la posible excepción de la Revolución bolchevique en Rusia, no hubo acontecimiento moderno que tuviera un efecto mayor, más agudo y duradero sobre las ideas (filosóficas y literarias, así como políticas, sociales y económicas) que la Revolución Francesa. También aquí podríamos decir, en el intento de comprender los principios del conservadurismo, que de no haberse producido la Revolución Francesa, se la debería haber inventado.

Consideraciones similares se aplican a la otra gran revolución de fines del siglo XVIII: la industrial<sup>20</sup>. El hondo tradicionalismo de pensa-

dores como Burke, Bonald, Hegel y Donoso y Cortés resultó tan afrentado por las nuevas formas de vida económica que entraban en escena (principalmente en Inglaterra), como lo fue por la Ilustración y la Revolución Francesa. Apóstoles de una sociedad estable, arraigada y jerárquica, enemigos de cualquier variedad de individualismo que tendiera a separar al hombre de sus contextos sociales primordiales (comenzando por la familia, la parroquia y la aldea, pero incluyendo la clase social y otros tipos de asociación estrecha), quizá fuera inevitable que los conservadores miraran con desaprobación no sólo al régimen fabril, sino a las demás manifestaciones del nuevo orden económico que estaban trasformando en tan amplia medida la sociedad occidental a comienzos del siglo XIX —por ejemplo, la creciente sustitución de las antiguas bases del *status* y la autoridad, por el dinero, el crédito, las acciones de capital y la posición financiera en general—.

Así, el conservadorismo sentía un disgusto extremo frente a la modernidad económica, o sea, frente al industrialismo y al capitalismo financiero. Nada parecido al socialismo se encuentra en los escritos conservadores ni se deduce de ellos, pero sería una grosera caricatura adjudicarles la defensa o justificación de las nuevas formas de la empresa económica, las nuevas pautas de las finanzas en ascenso y, en general, el espíritu economicista que consideramos capitalista. Para los conservadores, el capitalismo no era sino el rostro económico de la democracia popular, y pensaban que de ambos provendría el disloque, la fragmentación y la atomización de la sociedad tradicional.

Es esta característica del conservadorismo la que con tanta frecuencia lo convierte en una especie de radicalismo. Después de todo, el más importante de los problemas que el pensamiento y la acción social hubieron de enfrentar al siglo XIX fue el del sistema económico, siguiéndole de cerca el problema del Estado nacional. Este nuevo sistema económico tuvo una pléyade de apologistas, pero Burke, Bonald, Haller, Donoso y Cortés y otros tradicionalistas no se sumaron a ellos. No sin razón se los llamó «los profetas del pasado».

#### IV

Llegados a este punto, será esclarecedor examinar con algún detalle las ideas de uno de los más importantes conservadores, a fin de delinear los alcances y la diversidad de este tipo de pensamiento en sus mejores exponentes, así como sus intelecciones más características, que después se abrirían camino, de uno u otro modo, hasta la sociología. Creo que la mejor opción es Bonald, por haber sido sin lugar a dudas un hombre de gran cultura y porque Comte parece haberlo admirado más que a cualquier otro de los conservadores franceses.

En casi todos los sentidos, Bonald es la total antítesis de Rousseau. Y esto no dejó de imprimirle cierto sello. Rousseau es el espectro que flo-

ta, la eminencia que acecha en innumerables páginas de las obras de Bonald. Ya en la primera de sus obras importantes, en 1796, Bonald tuvo el tino de reconocer la estatura intelectual de Rousseau, por más que la juzgara una grandeza maligna. Rousseau había construido una teoría política y social usando los elementos o valores del individualismo, la soberanía popular, la igualdad, una visión en general romántica de la naturaleza humana y la creencia de que nada podía impedir que lo que él llamó «el alma del legislador» produjera una total y radical reconstitución de la sociedad y la naturaleza humana. Hasta Proudhon y Marx no apareció en el pensamiento social europeo un filósofo tan hondamente radical como Rousseau<sup>21</sup>.

Es importante observar en qué difiere la filosofía social de Bonald de la de Rousseau<sup>22</sup>. El punto de partida de Bonald no es el individuo, sino la *sociedad*, creada directamente por Dios. Es la sociedad la que conforma al individuo, y no a la inversa. El objetivo predominante de la vida social no es la libertad del individuo, sino la autoridad [*authority*], ya que únicamente bajo la autoridad de la familia, la comunidad local, la Iglesia y el gremio pueden prosperar los seres humanos. La jerarquía constituye la esencia del lazo social, y es ocioso e inicuo todo discurso sobre la igualdad. La autoridad del Estado político emana de Dios, único soberano en el mundo; decir que surge de algún contrato celebrado entre individuos en estado de naturaleza es lógicamente absurdo y carece de corroboración histórica. El cambio forzado de las instituciones sociales, por ejemplo en una revolución, bajo la inspiración de la razón individual, es calamitoso y a la postre autodestructivo porque el verdadero cambio es el resultado de lentos y prolongados procesos históricos en que es revelada la sabiduría de la humanidad. La idea de un derecho natural es falsa y descabellada; los individuos tienen deberes: hacia su familia, su iglesia, su comunidad y otros grupos.

Estas son algunas de las perspectivas más positivas que hallamos en el sistema de ideas de Bonald. Sus raíces medievales son evidentes. Y Bonald no se preocupaba por ocultar su admiración hacia la Edad Media: hacia su pluralismo, que emanaba de la «doctrina de las dos espadas»; su funcionalismo orgánico, fruto del convencimiento de que cada grupo o institución importante cumplía un propósito que ningún otro tenía el derecho de contrariar; su mezcla de localismo y de universalismo, con la consecuente disminución del poder del Estado nacional-secular; su arraigado respeto por la clase social y la propiedad agraria, y su general insistencia en el deber y en la pertenencia al grupo, más que en la libertad y el individualismo. Bonald no sólo admiraba a la Edad Media: llegó a declarar que la sociedad occidental sólo podía recobrase de su enfermedad, sólo podía salvarse retornando a los principios medievales. Esto que escribió John Morley de los conservadores es particularmente aplicable a Bonald:

•El problema que se presentaba no era nuevo en la historia de la civilización occidental. La misma disolución de los vínculos que dejaba perple-

jos a los hombres más notables de comienzos del siglo XIX había intrigado a sus predecesores desde el siglo V hasta el VIII. [...] En ambos casos el problema práctico era el mismo: de qué manera instaurar un orden social estable que, descansando en los principios que deben recibir común asentimiento, asegurara la vida de todos. [...] ¿Por qué —se preguntaban muchos— no podían las ideas cristianas y feudales repetir sus grandes realizaciones, y constituirse en el medio de reorganizar el sistema que una ciega rebelión contra ellas había lanzado a una deplorable y fatal confusión?»<sup>23</sup>.

Por lo tanto, en lo que sigue debe tenerse presente que el análisis bonaldiano del orden social y de la relación que con él mantiene el individuo se sustenta en una filosofía de la historia para la cual la Edad Media es el punto culminante del desarrollo de la civilización, mientras que la Reforma, la Edad de la Razón, la Ilustración y la Revolución Francesa son sucesivos capítulos de la decadencia de la sociedad de Occidente desde esas cumbres medievales. Pasemos ahora a las proposiciones específicas de Bonald sobre el hombre y la sociedad.

Su punto de partida, para toda consideración sociológica, es su ataque al individualismo y su elevación de la sociedad al rango de primacía. *El hombre existe sólo para la sociedad; esta lo moldea para sus propios fines*: he ahí la clave de la teoría social de Bonald. El siglo XVIII había tendido a derivar la sociedad de los impulsos, las pasiones y la razón del hombre; Bonald toma a la sociedad como la fuerza autóctona (creada por Dios) y el contexto vital de la formación y desarrollo del individuo. «No sólo no es cierto que el individuo constituya a la sociedad, sino que es la sociedad la que constituye al individuo, por socialización (*par l'éducation sociale*)»<sup>24</sup>. El individuo en sí es desvalido, y su contribución es estéril. Nada crea ni descubre. «La verdad, como el hombre y como la sociedad, es una semilla que crece en la sucesión de las eras y de los hombres, siempre antigua en sus inicios, siempre nueva en su desarrollo secuencial». La vida del hombre es sólo lo que la sociedad hace de ella; como una madre, la sociedad «recibe los gérmenes de talento de la naturaleza, los desarrolla y convierte a sus miembros en artistas, poetas, oradores, moralistas, científicos»<sup>25</sup>. Su insistencia en la sociedad no es menos omnicomprendensiva que la de Durkheim posteriormente, pero Bonald no permite que nos olvidemos de que la prioridad y la omnipotencia de aquella se deben sólo a Dios; huelga apuntar que Durkheim no parte de Dios como hipótesis.

En su afán de demostrar la trivialidad del individuo y la omnipotencia de la sociedad, Bonald elabora una prolija y compleja teoría del lenguaje. Sostiene que ni las palabras ni las ideas existen naturalmente en el individuo; sólo en la sociedad se encuentran ideas y símbolos, que son comunicados al individuo. Las ideas, argumenta Bonald, únicamente son posibles en un ser pensante, pero como el pensamiento no existe fuera del lenguaje, es evidente que ni siquiera podríamos pensar en el lenguaje si no contáramos con él. Se debe desechar la teoría de los gestos

—continúa—, así como la creencia de que las ideas pudieron surgir de la risa o el llanto, del amor o del odio. Ninguna *idea* puede trasmitirse de este modo, sólo emociones. El lenguaje no pudo haber surgido sino del *pensamiento*; pero como este es imposible sin aquel, su invención (con el debido respeto a los teóricos que en el siglo XVIII opinaron sobre esta materia) no estaba dentro de las facultades finitas del individuo. Si se omite la influencia formativa, modeladora e instructiva de la sociedad, las palabras y las ideas son simplemente inconcebibles. Dios es el autor de la sociedad, pero la sociedad es la autora del hombre. La insoluble paradoja del pensamiento y el lenguaje —el hecho de que ninguno de ellos sea posible sin el otro— prueba concluyentemente que la sociedad precede al individuo, y que para que ella exista, debe haber un Dios creador soberano. «Si Dios no existiera, esta gran concepción [el lenguaje] no le habría sido dada jamás a la mente del hombre; y este lenguaje, que, según hemos demostrado, el hombre no podría haber inventado por medio de sus facultades individuales, es [...] la prueba decisiva de la existencia de un Ser superior al hombre»<sup>26</sup>.

La teoría teológico-sociológica del lenguaje que propone Bonald no es un fin en sí, sino un paradigma con el cual combatir toda variedad de individualismo. Extiende su análisis filológico a la moral. La fuente de toda moral se sitúa no en el instinto o la razón del individuo, sino en la sociedad y las disciplinas que esta impone a aquel. Erraba la Ilustración al creer que la moral del hombre podía deducirse de las pasiones inherentes a su naturaleza, como el altruismo o la compasión. Ni el altruismo ni la compasión son posibles en el hombre si no ha estado previamente expuesto a las limitaciones de la autoridad moral. En suma, la moral, como el lenguaje, muestran que la sociedad y Dios son necesariamente anteriores<sup>27</sup>.

También la autoridad lo es. Ya he apuntado que el concepto de «autoridad» es, sin duda, central en el pensamiento de Bonald. Parecería que no hubiera para Bonald, como para los demás conservadores, nada tan importante como la restauración de la autoridad en una civilización que, como la Europa de comienzos del siglo XIX, se mostraba resquebrajada en sus convenciones, creencias e instituciones. Esta percepción del problema de la autoridad, de la necesidad de que alguna autoridad nueva remplazase a los falsos ídolos generados por la Ilustración y la Revolución, es fundamental en Bonald. Y lo fue en los escritos de contemporáneos suyos (Saint-Simon, Comte, Fourier) de aspiraciones nada tradicionalistas. La notable atracción que Bonald ejerció sobre Comte se debió sobre todo a su peculiar exposición de lo que a su juicio era la causa de la crisis europea: el individualismo. Fue Comte quien dijo que este era «la enfermedad del mundo occidental», pero la frase podría muy bien haber sido pronunciada por Bonald.

\* Traducimos «autoridad» cuando el autor habla de *authority*, y «poder» cuando emplea *power*. Sobre la relación entre estos dos conceptos, véase el capítulo 16 («Poder y autoridad») de esta misma obra. (N. del T.)

La sociología de la autoridad que sostiene Bonald es pluralista en sus bases. En la medida en que sólo Dios es soberano, ninguna institución terrenal puede reclamar esa soberanía, ni siquiera el Estado. «En todas las sociedades —escribe— la autoridad se divide entre la familia y el Estado, entre la religión y el gobierno, y el exceso en uno de los polos importa el desmedro del otro»<sup>28</sup>. De ahí que la asunción exclusiva por el Estado de potestades cuya sede natural está en la familia, la Iglesia y otras instituciones era para Bonald, como para todos los conservadores, la enormidad política de la Revolución Francesa.

La principal obra de Bonald sobre la autoridad es la *Teoría del poder político y religioso*<sup>29</sup>. Este libro se divide en tres partes iguales: «Autoridad política», «Autoridad religiosa» y lo que él denomina «Educación social». Esta última es una categoría general que abarca la autoridad y los efectos socializadores que ejercen sobre el individuo la familia, la escuela, el gremio y otras asociaciones semejantes. Publicado en 1796, es probablemente la primera obra *pluralista* importante escrita con posterioridad a *La República* de Bodin (1576), aunque en esta, y a pesar de la atención que presta Bodin a los derechos de las familias, comunidades, gremios y otros grupos sociales, la soberanía absoluta es investida claramente en el Estado nacional. Hay que remontarse a la Edad Media para encontrar una sociología del poder [*power*] como la de Bonald, que comienza por adjudicar soberanía absoluta únicamente a Dios, e insiste en la división de la autoridad terrenal entre el gobierno político, la Iglesia, la familia y otras asociaciones. Desde luego que el catolicismo romano era el móvil primordial de Bonald en su ataque al Estado nacional secular y su reclamo de soberanía. El anhelo de Bonald (y de los demás conservadores franceses) era ver florecer de nuevo el catolicismo ultramontano, gobernado sólo desde Roma y exento de la injerencia de soberanías nacionales. Pero sea cual fuere su motivación, los efectos en la teoría de Bonald son los mismos: ataque crítico a la idea de soberanía política unitaria e insistencia en la pluralización de la autoridad dentro de la sociedad. Normal y legítimamente, nos dice, la autoridad se divide en múltiples formas.

En el pensamiento de Bonald hallamos los comienzos del estructuralismo. Es una derivación lógica de su implacable oposición al individualismo, sea social, moral o analítico. Esto último es importante. «La sociedad se forma por sí misma»: sus elementos no pueden ser individuos, sino que deben ser sociales; es decir: deben ser sociedades. «Es un organismo cuyos elementos son “sociedades naturales”, o sea, familias, y del que los individuos son sólo miembros»<sup>30</sup>. No hay en Bonald ni una pizca del individualismo analítico de la Edad de la Razón o de la Ilustración. En esa época, como ha visto bien sir Ernest Baker, «solamente los individuos tenían realidad; todo lo demás era efímero; las instituciones eran meras sombras proyectadas»<sup>31</sup>. No sucede así en Bonald, para quien tratar de descomponer la sociedad en individuos es tan absurdo como descomponer lo viviente en lo no viviente, el espacio en líneas, las líneas en puntos. Comte tomaría de Bonald su insistencia en el carácter irre-



ductible de lo social a lo individual; más aún, recogería su abierta hostilidad a toda forma de individualismo.

La actitud crítica de Bonald hacia el Estado político y hacia lo individual lo llevó a interesarse por las asociaciones intermedias. La Revolución había adoptado medidas severas contra la Iglesia, la parroquia, el gremio y otras asociaciones intermedias entre el individuo y el Estado; y lo había hecho en nombre de la fraternidad, que para los jacobinos significaba fraternidad *política* y que, siguiendo la máxima de Rousseau en *El contrato social* (1762), estaban resueltos a mantener en su pureza aboliendo la mayoría de los grupos intermedios existentes y prohibiendo después cualquier otro que surgiera. (El mismo decreto de junio de 1791 que abolió los gremios contenía una cláusula vedando toda nueva forma de asociación económica que agrupara a más de dieciséis personas.)

Pero para Bonald la sociedad «constituida» (o sea, legítima) es simplemente imposible sin estratos de asociación entre el sujeto y el Estado. Estos grupos socioeconómicos intermedios (cuyo modelo es para Bonald la guilda medieval) no sólo fijan límites al poder del gobierno político, sino «que tienen otra ventaja, al conferir a los hombres un sentimiento de pertenencia cuando por su fortuna o condición están condenados a la oscuridad, y al procurarles, por medio de la unión, el sentido de la importancia de su vida»<sup>32</sup>. A fines de siglo, Durkheim daría expresión estrictamente secular a una propuesta muy semejante a la de Bonald: la de las «asociaciones ocupacionales», adelantada en las páginas finales de *El suicidio* y reformulada en detalle en el prólogo a la segunda edición de *De la división del trabajo social*.

Es típico de Bonald que rechace el sistema de representación territorial en el gobierno. Medievalista hasta la médula, prefiere un sistema más funcional de representación, en que las asociaciones más grandes del orden social (estamentos, iglesias, gremios, universidades, etc.) son la base de la representación parlamentaria. A todas luces, quería que la pertenencia a esas estructuras fuese hereditaria, en bien de la estabilidad y la continuidad; pero lo cree imposible, dada la penetración del individualismo en la vida y el pensamiento modernos. Pero a su juicio lo importante es erradicar los grandes conjuntos de individuos congregados por territorio, que se toman como base para la representación, y que suelen carecer de significación social. Así, cada una de las grandes *corporaciones* sería a la vez política, social, educativa y moral. Tendría su propia *constitución particular*, que «regularía apropiadamente las obligaciones de la corporación hacia el Estado, de la familia hacia la corporación y del individuo hacia la familia»<sup>33</sup>. Resulta claro que el ideal de Bonald es una sociedad de sociedades, que abarcasen desde las más pequeñas hasta las mayores. Es para él anatema todo lo que pueda sugerir individualismo —condición que estimaba completamente patológica en orden a los requisitos de la sociedad—.

Huelga decir que en los escritos de Bonald hay mucho sobre la religión —el catolicismo romano, claro está—. El desagrado que sentía por el protestantismo es inocultable. Atribuye a la Reforma gran parte de

los males de la sociedad occidental, incluido el absolutismo político, bajo el cual la religión fue sojuzgada por el poder del Estado, y también el espíritu de codicia, la magnificación de lo individual, el sacrificio de lo espiritual en aras de lo material. No fue el primero, desde luego, en ver la relación histórica entre el advenimiento del protestantismo y la difusión de la ética comercial, pero nadie antes la había considerado tan abarcadoramente —ni con tanto encono—.

Entre los peores rasgos de la Revolución consigna su explotación primero, y despojo después, de la Iglesia. La Revolución hizo florecer la idea de que el Estado político, enraizado en la soberanía popular, tiene derecho a regir la Iglesia. Para Bonald esto es algo peor que una herejía: una monumental estupidez. «La religión debe constituir al Estado, y es opuesto a la naturaleza misma de las cosas que el Estado constituya a la religión»<sup>34</sup>. No llega a abogar por la teocracia, pero es evidente que la preferiría a su opuesto. Reclama, como mínimo, que la Iglesia goce de libertad absoluta, de libertad colegiada, dentro del Estado. Además, junto con la familia es la única vía hacia la educación en el orden social, pues sólo la Iglesia puede cuidar que la educación sea moral además de intelectual. Distingue entre «educación» e «instrucción», y declara que lo más que puede lograr el Estado es esta última, vale decir, la mera enseñanza técnica. La verdadera educación supone cualidades y contextos que son inseparables de la religión y de la familia.

Sin duda sorprenderá al lector el tono social, y hasta sociológico, en que se vierte el tratamiento bonaldiano de la religión. La religión es fe, por cierto, pero hay algo más importante: es una forma de sociedad, de comunidad. Apunta que la palabra «religión» procede en última instancia del verbo latino «*religare*», «re-unir». Sostiene que el pecado del protestantismo es su empeño en situar la religión en el individuo, en su fe, que por fuerza será precaria, separada de la organización social. Ante todo y siempre la religión es, según Bonald, una forma de sociedad: *la* forma por antonomasia de sociedad; el resto de lo social, si está debidamente constituido, se modela a imagen y semejanza de la religión. Era inevitable, entonces, que Bonald prestase mucha atención a los grupos religiosos fundamentales: la parroquia, la iglesia, el monasterio, sí, pero también el conjunto de grupos jurídicos, educativos, caritativos y artísticos que prosperaron cuando la Iglesia estaba en su apogeo<sup>35</sup>. Fue sin duda el estudio sobre la autoridad (publicado en 1796, con sus ricas indagaciones sobre la naturaleza sociocultural de la religión) el que inspiró a Chateaubriand, tal vez el que lo movió a su reconversión, y casi con certeza el que dio origen a *El genio del cristianismo*, obra en la que también se valora altamente el aspecto comunal y estructural, y el estético, de la religión.

La familia atrajo la atención moral y sociológica de Bonald casi tanto como la Iglesia. Ella, y no el individuo, nos dice, es la molécula de la sociedad. Ninguna imputación contra el protestantismo es a sus ojos más seria que la legitimación del divorcio por parte de la Reforma. Al legalizar el divorcio, al adjudicar al Estado político el poder de conce-

derlo, destruyendo de hecho la naturaleza sacramental del matrimonio, Lutero y Calvino debilitaron la familia y, con ella, la sociedad. Y esto que la Reforma inició fue luego proseguido por la Ilustración y la Revolución. Bonald presenta también con tintas sombrías los resultados que cabe esperar de la abolición de la primogenitura y el mayorazgo —puntales económicos, afirma, de la estabilidad familiar— y de la separación del hijo varón de su familia, consecuencia esto último de haber otorgado la emancipación política a todos los hombres desde los 21 años de edad<sup>36</sup>.

A su manera, Bonald es un estudioso de la familia además de su paladín. El análisis que hace de la índole política y moral de la sociedad doméstica anticipa claramente el de Comte; y gran parte del monumental tratado de Frédéric Le Play sobre la familia no es más que una documentación comparativa, basada en un «trabajo de campo», de ideas que esta mentalidad indiscutiblemente conservadora tomó de sus lecturas de Bonald. Las principales observaciones de este último sobre la familia se refieren a su indispensable autonomía estructural dentro del orden social y, sobre todo, a su libertad funcional respecto del Estado. Toma como modelo nada menos que a la familia patriarcal —de hecho la medieval—. El padre normalmente inviste en ella toda la autoridad, y esta debe ser «perpetua» y acabar sólo con su muerte. El hijo debe quedar siempre sujeto a la autoridad de los progenitores: «*mineur dans la famille, même lorsqu'il est majeur dans l'Etat*» [«menor dentro de la familia, aunque sea mayor dentro del Estado»]. La antigua regla del *droit d'aînesse* [derecho de primogenitura] debe prevalecer en lo concerniente a la herencia de la propiedad porque de lo contrario sobrevendría la fragmentación económica de la familia, a su vez precursora de la fragmentación social. El vínculo entre el niño y sus progenitores no tiene que ser mediado por la acción del Estado, por benévola que sea su inspiración, pues la familia es la más temprana y fructífera escuela de educación social. Bonald concibe expresamente la familia como monarquía, con el padre en el papel del rey y el hijo en el de súbdito. La familia es, en suma, una pequeña sociedad en sí misma, «una sociedad destinada a la producción y desarrollo de individuos», así como el Estado es una sociedad destinada a la conservación de las familias<sup>37</sup>.

Por polémicas (y, retrospectivamente, románticas) que sean las aseveraciones bonaldianas sobre la familia, es innegable que ven con claridad los indispensables resguardos económicos y estructurales que deben brindársele a la vitalidad familiar en el orden social. La Revolución, al abolir el *droit d'aînesse* y promover por ley la *égalité du partage* [igualdad de la división sucesoria] produjo casi de inmediato la fragmentación y dispersión de la unidad y la autoridad familiares. Bonald insiste en que si la odiosa conscripción militar promovida por la Revolución fue posible, se debió al previo debilitamiento de la autonomía familiar. Y la conscripción militar se hizo sentir con más fuerza, agrega, en aquellas familias en que era más vigorosa la solidaridad económica y social. Cualquier restauración de la fuerza de la familia, y por lo tanto del orden

social como un todo, dependía de que se le devolviera la libertad económica, vale decir, la autonomía.

He dicho que Bonald es un estudioso de la familia además de su paladín. En ningún escrito es esto más evidente que en «Sobre la familia agrícola y la industrial»<sup>38</sup>, un ensayo extraordinariamente sagaz al que bien puede considerarse precursor de lo que luego se llamaría «sociología rural-urbana». Por cierto que de la primera a la última página es palpable la tendencia conservadora. Bonald no simpatiza con el industrialismo ni con el urbanismo, fuerzas a las cuales estima destructivas de la trama social, no menos que a la democracia y el liberalismo; pero lo que en Bonald está explícito se volvió después implícito (muchos lectores lo notaron) en la sucesión de obras europeas y norteamericanas sobre los contextos rurales y urbanos de asociación.

A juicio de Bonald, la ciudad y la fábrica son los enemigos de la familia. La mayor movilidad social, la endeblez del sistema de salarios y hasta la mera aglomeración conspiran contra la familia y sus necesarias raíces. Al separar económicamente a los integrantes de la familia, como lo hace la fábrica, se coartan o desgastan las relaciones en su seno. La familia urbana tiende a ser débil, socialmente hablando, en virtud de sus precarios cimientos económicos. La familia rural goza de mayor seguridad frente a accidentes circunstanciales, ya sean físicos (la enfermedad o la muerte), geográficos (hambrunas o cataclismos) o político-militares (épocas de guerra). Bonald tiene una elaborada percepción de la diferencia entre la mera congregación de individuos, como se presenta en una fábrica o en una ciudad, y su unión efectiva. La industria y el comercio, dice, reúnen a los hombres sin unirlos de veras; la vida rural, por el contrario, dispersa a la gente pero logra infundirle un mayor sentimiento de copertenencia.

Debe añadirse que Bonald tiene una visión aguda, aunque tendenciosa, de los contextos políticos en que se desenvuelven los sistemas familiares estables. Entre sus impugnaciones a la democracia resuena con particular vigor la de sus efectos individualizadores sobre la familia —y aun sobre el orden social en su conjunto— a causa de su electorado masivo y su ciudadano convertido en átomo. Declara franca y resueltamente su preferencia por la monarquía, porque, según está demostrado, es más probable que en ella se respeten los lazos sociales, y en especial familiares, del individuo. «La monarquía toma en cuenta los lazos del hombre con la sociedad; la república lo considera independientemente de sus relaciones con ella»<sup>39</sup>.

Lo que anhela Bonald, empero, no es una monarquía centralizada y despótica. No obstante su profundo compromiso con la autoridad y la necesidad de restaurarla en Europa, supo ver los efectos perniciosos que el Estado centralizado absoluto (incluso el monárquico) podría tener sobre los vínculos sociales. Es imprescindible la descentralización, y esta sólo es posible sobre la base de un gobierno local fuerte. Para Bonald, la base apropiada es la *comuna* histórica. La Revolución estuvo a punto de destruir esta unidad local en su empeño por rehacer enteramente la

estructura política de Francia. Pero la *comuna* es fundamental: es la genuina familia política<sup>40</sup>, y es, en fin, necesaria para poder prescindir de la centralización burocrática que a sus ojos estaba llevando rápidamente a la ruina el orden y la libertad en Francia. La centralización, advierte, es «ruinosa para la administración y fatal para el cuerpo político»<sup>41</sup>.

Un profeta del pasado: tal fue, sin lugar a dudas, Bonald. Emile Faguet lo llamó después «el último de los escolásticos»; sea que consideremos sus formulaciones intelectuales, su sesgo histórico o simplemente su estilo literario, esa caracterización es incuestionable. No se me ocurre una mejor manera de describirlo que esta: un escolástico medieval a merced de las aguas de la modernidad decimonónica. Y sin embargo, estamos obligados a conceder que la repercusión que alcanzó, y aun su relevancia propia, rara vez son logros de un mero pasatista. Ya he señalado la profunda admiración que por él sentían Saint-Simon y Comte, junto con los otros conservadores. Fue desde luego figura clave en el renacimiento del medievalismo a comienzos del siglo XIX, que habría de tener un significativo (si no decisivo) efecto sobre la vida y el pensamiento europeos. No obstante ser un reaccionario, en el sentido literal de la palabra, sus escritos sobre la religión y su indispensable libertad respecto de la esfera política; sobre la familia y su querida autonomía frente a la intromisión política, así como sobre la necesaria solidez de sus cimientos económicos; su insistencia (tan medieval como todo lo suyo) en el localismo y la descentralización; estos escritos suyos, decimos, no dejaron de influir claramente sobre coetáneos de ideas liberales y aun radicales. Tal vez la insistencia de Bonald en la indisolubilidad analítica de la *société* y su prioridad frente a lo individual y lo psicológico tuvo como primordial objetivo probar la existencia y soberanía de Dios; pero, como a menudo ocurre en la historia de las ideas, esas proposiciones adquirieron luego fuerza propia, hasta convertirse en la base misma del sistema de Durkheim. Su repudio del individualismo con argumentos éticos, políticos y económicos (pero también, lo que importa mucho aquí, con argumentos metodológico-analíticos) constituye un aspecto cardinal de la tradición sociológica, sobre todo en Francia, pero en algún grado también en otros países de Occidente. Más adelante añadiré algo acerca de la repercusión de Bonald y del conservadorismo en el pensamiento sociológico; aquí bastará con poner claramente de relieve el contenido sociológico —así como reaccionario y polémico— de gran parte de su pensamiento. Pudo ser quizás «el último de los escolásticos», pero tanto la historia de las ideas como la de los movimientos sociales nos enseñan que, en muchos casos, el surgimiento de lo que parece nuevo es sustentado por alguna clase de revivificación.

Ya hemos visto con algún detalle las ideas de uno de los principales conservadores; pasemos ahora a los grandes temas o propuestas sobre el hombre y la sociedad que hallamos en los escritos de estos pensadores, y que más han gravitado en el desarrollo de la sociología<sup>42</sup>. En la sección siguiente tendremos la oportunidad de estudiar en concreto cómo se incorporaron esas propuestas, a veces modificadas, a la línea central de la sociología europea.

### *La prioridad de lo social*

Este es, quizás, el aporte cardinal de los conservadores, derivado, claro está, de su implacable ataque al individualismo de la Ilustración y la Revolución. Desde el momento en que Burke dio a publicidad sus *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*, en 1790, estamos en presencia de ideas profundamente antiindividualistas. Para Burke es tan irracional como inmoral tratar de construir un orden social partiendo de los presuntos derechos de los individuos o de su supuesta capacidad para materializar un orden político por medio del contrato racional. Si es que hay algún contrato, afirma Burke, es uno y el mismo a través de los tiempos, y es inseparable del desarrollo histórico de las instituciones. La sociedad es para Burke una «asociación», pero una asociación de los muertos, los vivos y los nonatos. Bonald, Maistre y el joven Lamennais insistirán más todavía en la realidad autónoma de lo social. Como vimos, Bonald proclama la existencia autóctona de la sociedad. No ha habido nunca un estado de naturaleza, ni un contrato social por el cual los humanos pasaran del «estado de naturaleza» a una sociedad política o de alguna otra índole. Hay sociedad desde que existe el hombre: es eterna. La expresión de Bonald es elocuente: «No es el hombre el que crea a la sociedad, sino la sociedad la que crea al hombre». Los individuos tal como los conocemos, como han existido desde el comienzo, son inseparables de los contextos sociales plasmadores: la familia, el clan, la comunidad y la asociación. Invertiendo el célebre aforismo de Pope, el estudio que al hombre conviene es la humanidad —o, como habrían dicho Bonald y los demás conservadores franceses, la *société*—. El individuo, escribió el joven Lamennais, no es más que una fantasía, la sombra de un sueño. Hegel no fue menos crítico frente a los intentos individualistas-racionalistas por reducir lo social a un mero agregado de impulsos o actos de razón individuales. Así, su intenso repudio y aborrecimiento de la Ilustración y la Revolución llevó a los conservadores a formular una concepción antiindividualista de la sociedad, donde son fundamentales la realidad metafísica y la prioridad de lo social.

## *La interdependencia funcional de los elementos sociales*

Sería una postura extrema, y aun equivocada, atribuir una visión orgánica de la sociedad a todos los conservadores, pero no es exagerado ni incorrecto adjudicarles una perspectiva que veía a todos los elementos sociales vinculados de algún modo entre sí, y en cada uno de ellos una función o propósito, aunque no lo discerniera fácilmente la observación ordinaria. Desde luego, esta reacción conservadora fue generada por el espectáculo de las leyes revolucionarias que hacían añicos las instituciones tradicionales. Para los revolucionarios, como antes para los *philosophes*, podía prescindirse, en nombre de la razón, de gran parte de lo que existía bajo la forma de costumbres, creencias e instituciones. Burke juzgaba sumamente repulsiva esta actitud, y aunque no se empeñó en tratar la cuestión en forma sistemática, en muchas de sus páginas se pone de manifiesto su creencia en la sustancial sabiduría de las instituciones y de lo que él llama «prejuicios». Había impugnado la conculcación de las costumbres hindúes e irlandesas a nombre del derecho consuetudinario inglés, y lo mismo hizo con la conculcación de las tradiciones francesas a nombre de la humanidad o de la razón.

En Alemania, Möser, no menos indignado por la moderna filosofía racionalista que se erigía en juez de la historia, escribió: «Cuando me encuentro con alguna vieja costumbre o hábito que simplemente repugna a los modos de razonamiento modernos, sigo dando vueltas en mi cabeza a la idea de que “después de todo, nuestros antepasados no eran tontos”, hasta encontrarle algún motivo sensato. . .»<sup>43</sup>. En un ensayo titulado «El punto de vista moral», Möser demuestra que el verdadero valor de una estructura o una creencia social no se puede discernir a partir de principios generales abstractos, tomados de la filosofía de la ley natural. Todo contiene en sí su propósito o función rectora. La interconexión de las cosas es, por supuesto, un principio básico de la filosofía (social y natural) de Hegel. Su racionalismo, a diferencia del que es propio de la Edad de la Razón o de la Ilustración, se fundaba en la racionalidad que, a menudo inadvertida, es inherente a la historia misma y a las instituciones que son su producto.

El grado de este racionalismo objetivo o funcional varía entre los conservadores, pero en ninguno de ellos falta la fe sustancial en la utilidad de las formas sociales, tal como la historia las ha generado, por más que la observación del individuo no la aprehenda. No es esta actitud el fruto de un tradicionalismo inerte o de una mera predilección pasatista. Es mucho más que eso: arraiga en la creencia de que la historia, lejos de ser una sucesión aleatoria de sucesos, actos y personajes, es en verdad una forma de la razón, en lenta evolución, que se expresa en costumbres y en convenciones.

Los conservadores no cuestionaban la existencia de la razón individual; era, simplemente, que les importaban más los fundamentos preracionales de la razón: y estos fundamentos, para ellos, eran inapetiblemente sociales.

## *La necesidad de lo sagrado*

Si como han argumentado muchos historiadores modernos que se ocuparon del tema, la esencia de la Ilustración fue su ataque sistemático al cristianismo (y en cierta medida a toda religión), está justificado afirmar que la esencia del conservadorismo fue en buena parte la convicción de que ninguna sociedad, comunidad o grupo puede existir sin alguna forma de religión. El desdén por el cristianismo, como lo hallamos en Voltaire, Diderot, Rousseau y otros autores del siglo XVIII, tiene su justa contrapartida en el gran renacimiento religioso de comienzos y mediados del siglo XIX, que tomó muchas formas, desde la simple restauración a las elaboradas teologías de Lamennais, Döllinger y Newman. Y este revitalizado interés por la religión está íntimamente ligado a los escritos de los conservadores. Desde la insistencia con que Burke realiza en sus *Reflexiones* el papel indispensable del cristianismo en el desarrollo de la cultura europea, hasta las mesuradas aseveraciones de Hegel en su *Fundamentos de la filosofía del derecho* acerca de los roles complementarios de política y religión, hay una común creencia en que la religión es necesaria como contexto vital del individuo.

Por lo demás, los conservadores se preocuparon por los elementos estructurales y simbólicos de la religión, los que apuntalan la creencia. Tal vez el estudio de Chateaubriand sea un caso extremo, pero en modo alguno es anómalo. Desde la perspectiva conservadora, el crimen de la Reforma consistió en su afán de aislar la fe individual, desligándola de los lazos sustentadores de la comunidad y la autoridad religiosas; es decir: de la comunidad y la autoridad religiosas *visibles*. En torno de este tema giró precisamente el «Ensayo sobre la indiferencia», de Lamennais; y en estrecha conexión con ello, su aserto de que el protestantismo aisló al individuo de la disciplina de la Iglesia, y esto allanó el camino al despotismo político moderno. No puede haber sociedad sin un sentido rector de lo sagrado, ni puede haber un sentido perdurable de lo sagrado sin sociedad: he ahí una buena caracterización de la concepción conservadora de la religión.

### *Asociaciones intermedias*

Me refiero aquí a los grupos y comunidades que median entre el individuo y el Estado. Habría sido extraño que los conservadores no prestaran atención a esta esfera, ya que tanto la Ilustración como la Revolución se habían ensañado con ella en textos filosóficos y con medidas legislativas. En los escritos de los *philosophes* es raro hallar una actitud que no sea de denuncia o aborrecimiento a la familia, la aldea tradicional, el monasterio, el gremio y otros relictos de la Edad Media y del *ancien régime*. Rousseau no hacía sino sumarse a la opinión de los racionalistas cuando dejó consignada su desconfianza hacia las «asociaciones parciales» dentro del cuerpo político. Muchos de estos filósofos consideraban



que tales grupos restringían la libertad individual y eran a la par hostiles a la igualdad y perjudiciales para el despliegue de una autoridad política racional en el Estado. Ya he apuntado que gran parte de las leyes revolucionarias concretas (sobre la familia patriarcal, la comuna antigua, las gildas, etc.) estaban dirigidas a esas entidades.

No obstante, desde el punto de vista conservador, la abolición o el cercenamiento de las asociaciones intermedias decretaba la creación de masas atomizadas, por un lado, y de formas cada vez más centralizadas de poder político, por el otro. Burke expresó su aversión al sistema «geométrico» de los legisladores revolucionarios, con su inevitable disloque de los grupos y asociaciones históricos, que eran, en sus palabras, «las posadas y lugares de descanso» del espíritu humano. Ridiculizó un sistema administrativo que, con un París absolutista en el centro, pretendía gobernar en todos sus pormenores la vida social, económica, educativa y cultural de Francia. Y lo que Burke inició lo continuaron, sin excepción, los demás conservadores. Bonald clamó por la restauración de las gildas, así como de las antiguas provincias y de las comunas históricas. Y como vimos, dio su apasionado apoyo a un sistema familiar fuerte, y a la Iglesia. Lamennais, siendo aún un devoto servidor de la Iglesia, fundó con Montalembert y Lacordaire un periódico llamado *L'Avenir*, entre cuyos objetivos declarados estaba en primer término la restauración de la comuna local, en segundo término, la total libertad de asociación, y en tercer término, la descentralización administrativa. También en Hegel encontramos considerable insistencia en la asociación intermedia, que se refleja en el tratamiento que hace de la «sociedad civil» en su *Filosofía del derecho*, donde pone el acento en la familia, el matrimonio, la asociación urbana y lo que él llama «corporación» (es análoga a la gilda tradicional). Haller dedica suma atención al tema en su obra monumental sobre la reforma de las ciencias sociales; allí no sólo reclama el renacimiento de las antiguas y valiosas asociaciones intermedias, sino la creación de otras nuevas. En varios de sus trabajos, el español Donoso y Cortés propone una estructura pluralista-asociacionista del Estado que por momentos es difícil distinguir del programa anarcosindicalista.

En verdad, si se contemplan los planes del anarcosindicalismo y de las diversas variedades del socialismo gremial que florecieron a fines del siglo XIX en tantos lugares de Europa, resulta tentador destacar cierto rasgo modernista en las propuestas conservadoras sobre las asociaciones intermedias y su función dentro del Estado. Pero lo cierto es que escasa o ninguna modernidad había en las motivaciones de los conservadores, en este punto o en otros; mucho más manifiesto es el carácter medieval de sus postulaciones. En efecto, por la relativa debilidad del poder central del Estado, y por su imprecisa definición del individuo y sus derechos, la Edad Media fue rica en asociaciones intermedias, desde la familia patriarcal hasta la universidad, pasando por la comunidad aldeana, la gilda, el monasterio y la gran profusión de grupos de ayuda mutua que prosperaban en ausencia de un Estado fuerte. En suma: en este aspecto

como en otros, la motivación esencial de los conservadores provenía del pasado y no del futuro.

## *Jerarquía*

Huelga señalar que no hay en el pensamiento conservador ningún matiz igualitarista. Tal vez con la excepción de Burke y Haller, sería incluso difícil sostener que les preocupó la igualdad jurídica, o lo que dio en llamarse la igualdad de los talentos para seguir carreras abiertas a todos. Burke, que creía profundamente en la clase social —en especial en la clase terrateniente—, abogó por un grado suficiente de movilidad, merced a la cual individuos provenientes de los rangos inferiores pudieran encumbrarse tanto como se lo permitiera su talento. Pero, añadía, esa movilidad no debía ser demasiado firme. Y en lo tocante a su cometido en la sociedad, tenía el firme convencimiento de que «quienes intentan nivelar nunca igualan».

Para Bonald, partidario de una sociedad esencialmente orgánica, feudal, la idea misma de igualdad era inconducente. Las clases sociales deben ser «reales», con un fuerte componente hereditario. La jerarquía de funciones, autoridades y posiciones sociales individuales formaba parte de la sociedad «constituida» o «legítima», de la misma manera que la «jerarquía» de funciones neurofisiológicas en el cuerpo humano. Hizo suyo el antiguo principio occidental de la «gran cadena del ser», concebido por los griegos y al que se atribuyó suma importancia en el pensamiento cristiano medieval, y destacó las ineludibles gradaciones que existen en el universo, desde el organismo más insignificante hasta el Dios soberano.

Hegel, aunque en modo alguno tan dogmático como Bonald en este tema, tenía una muy elaborada concepción del valor de las clases en la sociedad. Sostuvo que la subdivisión de la sociedad civil en estratos diferenciados es una necesidad. «Si la familia es la primera precondition del Estado, las divisiones en clases son la segunda»<sup>44</sup>. Adam Müller, en sus *Elementos del arte de gobernar*, había otorgado pleno valor, una década antes, a las clases sociales, entendiendo que eran imprescindibles para un orden político estable y vallados contra el individualismo surgido de la Reforma, que amenazaba las bases sociales de Occidente<sup>45</sup>.

La importancia que los conservadores asignaron a la clase social respondía a otros dos motivos, que trascienden el mero tradicionalismo. El primero era el temor a las «masas», a la «multitud incoherente y enloquecida», que imaginó Burke. El y todos los demás conservadores abominaban de esos reformadores y revolucionarios que procuraban «hacer trizas los lazos de la comunidad subordinada y diluirla en un caos asocial, incivil, inconexo, de principios elementales». Al temor a las masas y a su potencial turbulencia se asocia estrechamente el miedo conservador al tipo de poder directo, centralizado, omnímodo, que se funda en las masas, y que sólo puede prosperar en ausencia de clases sociales bien integradas y de otras formas de asociaciones intermedias. La auténtica

interdependencia social no sólo es horizontal, sino vertical: he aquí uno de los más firmes principios conservadores.

### *El espectro del desorden social*

Solemos adjudicar a Saint-Simon y Comte, y también en alguna medida a Fourier, las primeras aprensiones ante el desorden que es fruto del desquicio y desarraigo social y moral. E incuestionablemente en sus escritos se encuentra la visión (y la teoría) de la desorganización social. El «nuevo cristianismo» de Saint-Simon y el «positivismo» de Comte —y después su flamante «sociología»— fueron creados expresamente como medios indispensables para rechazar las fuerzas de la anarquía, que, según pensaban todos ellos, hacían su cotidiano trabajo de zapa en lo más íntimo de la sociedad europea occidental y en la mente de los hombres.

No obstante, en este como en tantos otros casos, el mérito inicial les corresponde a los conservadores. Ante todo tenemos su filosofía de la historia. Para un Bonald, un Haller, un Balmes, la historia moderna representa señaladamente una decadencia, no un progreso. El Renacimiento, la Reforma, la Edad de la Razón... eran otros tantos pasos o etapas de esa declinación. Lejos de poseer el carácter organizado y progresivo que le atribuyeron Condorcet y Kant (para nombrar sólo a dos), la historia es de hecho susceptible de decaimiento, desorden, desorganización. Para los conservadores, la Revolución era poco menos que una dramática y terrorífica culminación de fuerzas desquiciadoras que habían estado presentes en Europa occidental desde fines de la Edad Media. Saint-Simon dividió a toda la historia en un período «orgánico» y otro «crítico». La Edad Media, a su entender, había sido una sociedad orgánica; en cambio, todo lo acontecido entre la era medieval y la contemporánea era «crítico», vale decir, desorganizado, negativo y aun nihilista. Como Saint-Simon lo reconoció abiertamente, esta visión histórica tenía sus raíces directas en las obras de Maistre, Bonald, Chateaubriand y otros «tradicionalistas» franceses.

Ver desorden en torno no era nada novedoso. Después de todo, tanto para el Rousseau de los *Discursos* como para el Condorcet del *Esbozo de un cuadro histórico de los progresos del espíritu humano*, el régimen imperante era un cúmulo de iniquidades, superstición e ignorancia, que requería imperiosamente de una autoridad política racional y de la liberación individual de los tormentos del *ancien régime*. Pero en las obras de los conservadores, posteriores a la Revolución (a partir de la de Burke, de 1790), tenemos algo distinto: según ellos, el desquicio de la familia, la comunidad, la clase y lo sagrado era inexorable secuela de todo aquello que los defensores de la modernidad saludaban: la ciudad, la industria, la tecnología, la democracia y la igualdad. Para bien o para mal, con acierto o no, hay en los conservadores una consideración más trágica y profunda del hombre y su problemática. El tipo de pesimismo que asociamos en el siglo XIX con el Tocqueville de los últimos años,

con Burckhardt, Nietzsche y otros, y que se continúa hasta Spengler, Berdiaev y Sorokin en nuestro siglo, se funda en la visión de la historia como un proceso de desorganización.

En el período que siguió a la Revolución Francesa, hacia donde dirigieran la mirada los conservadores veían, o creían ver, quebrantados los lazos de parentesco, disueltas las comunidades, fragmentadas las clases y los estamentos, trasgredidos los valores morales; y sin excepción, todo ello era a su juicio consecuencia del liberalismo ilustrado y la democracia revolucionaria. A lo sumo, el optimismo de Bonald, Haller y Hegel llegaba hasta sus prescripciones positivas para el restablecimiento de aquellas instituciones que habían sido aniquiladas o debilitadas por la acción corrosiva de la modernidad.

### *Historicismo*

Quiero examinar un último tema presente en las obras de los conservadores, que en alguna medida está implícito en lo anterior, pero merece una consideración aparte. «Historicismo» no es, por cierto, palabra muy precisa. Ha sido empleada para designarlo casi todo, desde la historiografía rigurosa que practicaron en el siglo XIX Ranke, Mommsen, Mottley y otros empeñados en dar exacta cuenta de lugares, épocas y personajes, hasta lo que solemos llamar «evolucionismo social», con o sin connotaciones valorativas de un progreso o mejoramiento a largo plazo. Tal como la han empleado Popper y otros autores, la palabra «historicismo» evoca además la necesidad objetiva o el determinismo. Así, para Popper tanto Hegel como Marx son «historicistas»<sup>46</sup>, pues apelaron al pasado, al presente y, en algún grado, al futuro para bosquejar una construcción del desenvolvimiento de la humanidad, a la vez inmanente, direccional y necesario en virtud de fuerzas espirituales (Hegel) o materiales (Marx). Con esta perspectiva, bastante amplia y flexible, el «historicismo» puede tener un sesgo conservador, un sesgo liberal o un sesgo radical.

Sin embargo, cuando en nuestras historias del pensamiento social se usa ese término, parece designar más bien a los conservadores, o al menos a aquellos preocupados por mostrar las raíces pretéritas del presente. Al hablar de la «escuela histórica» en la economía política alemana del siglo XIX, por ejemplo, nos referimos a autores que, apartándose sustancialmente de la ciencia económica abstracta de David Ricardo, intentaron mostrar la naturaleza *histórico-evolutiva* del sistema económico, que los ricardianos eran proclives a explicar en función de fuerzas intemporales, abstractas, presentes en la naturaleza humana. Análogamente, la «escuela histórica» del derecho inglés, con Maine, Maitland y Vinogradov a la cabeza, procuró demostrar que es imposible comprender adecuadamente la moderna soberanía política y su sistema jurídico concomitante sobre la base del derecho natural, o de intereses universales, o de fuerzas psicológicas inherentes a los seres humanos; sólo el desa-

rollo histórico podía explicarlos. O sea, la comprensión del pasado se estima vital para elucidar el presente.

Esta insistencia en el pasado histórico, justamente, era el rasgo distintivo de los conservadores; como vimos, la veneración del pasado, y de las instituciones y valores recibidos, es la esencia misma de su pensamiento. Se opusieron con tenacidad y hasta encono a la concepción racionalista que floreció en la Ilustración, en especial en Francia, y que de hecho declaró impropcedente la herencia del pasado en orden a la reforma y la reconstrucción sociales. Pocas cosas irritaban más a Burke que la idea de que la razón por sí sola, procediendo por vía lógica y deductiva, bastaba para crear o remodelar un Estado... o cualquier otra gran estructura social. A ojos de Burke (y esta visión se puede hacer extensiva a todos los conservadores sin excepción), el pasado y el presente conforman una trama inconsútil. Somos en esencia lo que la tradición histórica ha hecho de nosotros. El cambio no es imposible, ni siquiera indeseable; después de todo, Burke reverenció la revolución inglesa de 1688; pero esta tuvo un carácter puramente político, no procuró desquiciar ni aniquilar los lazos sociales, morales y espirituales; y se legitimó devolviendo a los ingleses derechos que habían poseído y que les habían sido arrebatados por los detentadores del «poder arbitrario».

En síntesis: el historicismo de los conservadores era su respeto, su veneración incluso por el pasado, basada en que desconocido este no es posible comprender el presente ni prever el futuro. Su mentís a los llamados derechos naturales, a todo lo que se asemejase a un estado de naturaleza, y su profundo escepticismo sobre la aptitud de la razón individual para construir sociedades y Estados, he ahí unas orientaciones que casi inevitablemente los llevaron a considerar la historia, o más bien las líneas de continuidad y tradición que unían el pasado con el presente. Lo hicieron con fundamentos morales y políticos; estas fueron sin duda sus motivaciones rectoras; veneraban el *ancien régime* y, antes, a la Edad Media. Pero es innegable que en la procura de esos objetivos político-morales, en su papel de «profetas del pasado», dieron origen a una metodología, un marco de referencia para abordar la conducta humana en función de sus raíces institucionales, que podía ser utilizado por otros; y de hecho lo fue por individuos cuyas inclinaciones conservadoras eran mucho menos evidentes. Desde luego que hay diferencias técnicas y de inspiración entre la franca intencionalidad conservadora de Haller, Burke y Bonald, en sus estudios sobre las raíces institucionales y las continuidades en las esferas económica, jurídica y política, y el método académico con que después abordaron esos mismos asuntos Maine, Von Gierke y Fustel de Coulanges. Pero una línea recta une a los primeros con los segundos.

Veamos ahora las demostrables influencias que ejerció el conservadurismo en el surgimiento y desarrollo de la sociología en el siglo XIX. Se las aprecia principalmente en Francia y Alemania, los dos países en que primero prosperó la sociología en Europa occidental. Me centraré aquí en Francia, en parte porque allí vio la luz como disciplina reconocida, sistemática y discernible, y en parte porque, gracias sobre todo a la obra de Karl Mannheim, contamos ya con una serie de trabajos accesibles sobre el pensamiento alemán.

Tanto Saint-Simon como Comte apreciaron mucho lo que el segundo de ellos llamó «la escuela retrógrada»: Bonald, Maistre, Lamennais y Chateaubriand. Esta «inmortal escuela» —dice Comte— merecerá siempre la admiración y gratitud de los positivistas; sostiene que los conservadores fueron los primeros que comprendieron en Europa la genuina naturaleza de la crisis que se abatía sobre la sociedad occidental. Ellos —y en particular Bonald, el más eminente de sus filósofos— aplicaron de hecho principios positivistas; y añade Comte magnánimamente que el origen de la «estática social» (una de las dos grandes subdivisiones de su sociología, siendo la otra la «dinámica social») ha de buscarse en los análisis de Bonald acerca del orden y la estabilidad social<sup>47</sup>.

Es bien manifiesto que estas no eran alabanzas vanas. Basta leer los *Ensayos* de juventud de Comte, escritos en la década de 1820, cuando comenzó a estudiar con seriedad la crisis moral del período posrevolucionario, para comprobar cuán sustancialmente su análisis (su filosofía de la historia) sigue de cerca los de Bonald, Maistre y el joven Lamennais. También para Comte el origen de la crisis se sitúa en el individualismo («la enfermedad del mundo occidental»)<sup>48</sup>, que la Reforma introdujo y que la Edad de la Razón y la Ilustración extremaron. En esos *Ensayos*, Comte manifestó claramente (como lo haría en obras posteriores) su animadversión a los principios básicos («dogmas», los llama) de la Ilustración y la Revolución: la soberanía popular, la igualdad, la libertad individual y la visión enteramente negativa de la familia, la religión, la comunidad local y las asociaciones intermedias, que campeaban en los escritos de los *philosophes* y en las sanciones legislativas de los revolucionarios<sup>49</sup>.

A todas luces, juzgado por los patrones de medida de su época, Comte no era un liberal, ni mucho menos un radical. En estas cuestiones su manera de pensar no se modificó básicamente a lo largo de su vida, según lo que expresó en su notable y muy alabada obra *Filosofía positiva* (1830-1842), y en esa otra obra extraordinaria y ambiciosa, aunque menos celebrada, *Política positiva* (1851-1854). Sugerir, como lo han hecho algunos autores, que el breve colapso nervioso que sufrió Comte en su mediana edad, la catástrofe de su primer matrimonio y su posterior unión devota y platónica con Clothilde de Vaux (para no hablar de su sentido mesiánico, que fue haciéndose cada vez más intenso en los últimos años de su vida) son los que explican su manifiesto desagrado por

la Ilustración y la Revolución es pasar por alto que este desagrado tuvo una precoz aparición y un perdurable lugar en su pensamiento.

Hay por cierto dos aspectos decisivos en los que Comte difiere de los conservadores. Primero, no era católico. Si bien se crió en una familia de católicos fervientes y monárquicos, abandonó la fe católica a temprana edad —aunque es tal el poder de las primeras creencias en la vida de un individuo, que un crítico sostuvo que la *Política positiva* (en parte una utopía positivista) era «catolicismo menos cristianismo»; y no le faltaba razón a ese crítico—. En Francia los conservadores abogaron por reconstruir la sociedad occidental restaurando los principios del catolicismo feudal; Comte, reconociendo la misma crisis, aboga en cambio por un nuevo conjunto de principios intelectuales-espirituales: los del positivismo. Pero declara con franqueza que el positivismo hará para el mundo moderno lo mismo que hizo el catolicismo para el mundo medieval; y en varios lugares conmina a los positivistas a que vean en la Edad Media católica un modelo estructural de lo que el positivismo, con sus «nuevos» principios, podrá hacer para el futuro.

La segunda diferencia entre Comte y los conservadores radica en que aquel acepta, al menos en dos aspectos, el valor de la Ilustración: primero, a pesar de su antipatía hacia Rousseau, Voltaire y sus colegas *philosophes* —en una ocasión Comte los llama «docteurs en guillotine» (doctores en guillotina), y en otra califica a sus ideas de «sauvage anarchie» [salvaje anarquía]—<sup>50</sup>, Comte les concede un indispensable valor negativo. De no mediar sus principios «crítico-metafísicos» —por falsos que estos fueran como eventuales apoyos de una sociedad verdaderamente estable—, no habría sido posible destruir el sistema católico-feudal, y no habría quedado libre el terreno para sembrar los principios positivistas. Y con este juicio favorable sobre la Ilustración guarda paralelo la clara insistencia de Comte en que la segunda de sus grandes divisiones de la sociología, la «dinámica social», debe tanto a las mentalidades iluministas del tipo de Turgot y Condorcet, como la «estática social» a los conservadores posrevolucionarios del tipo de Bonald.

En definitiva, pensaba Comte, la sociología se basaba en una amalgama de ideas de la Ilustración y de los conservadores. Y en alguna medida esto es sin duda así. Pero es raro que un lector de la *Política positiva* —considerada por el propio Comte como su obra maestra, la única a la que dio el subtítulo de «tratado de sociología»— no termine pensando que en la postura intelectual de Comte triunfaron finalmente los valores católico-conservadores. En este sentido conviene reparar en que a lo largo de todo el siglo XIX y aun en el siglo XX, a despecho de su abjuración formal del catolicismo, Comte siguió siendo uno de los autores preferidos, y muy citados, por los conservadores políticos franceses, incluido Charles Maurras.

Pero hay algo que importa más aquí, y es el muy notorio influjo de las ideas conservadoras, principalmente las de Bonald, en los circunstanciados estudios que hace Comte, en la *Política positiva*, de la familia, el matrimonio, la localidad, la clase social, la religión y la asociación

funcional. Su tratamiento de la naturaleza del lenguaje como factor socializante en el desarrollo del individuo guarda notable semejanza con el de Bonald. Para ambos, la familia (la auténtica, la legítima familia) debe tener carácter patriarcal; no puede existir el divorcio. París, nos dice Comte, sucederá a Roma como capital espiritual de la humanidad positivista del futuro. La religión —vale decir, el positivismo— coexistirá con el Estado político como uno de los dos poderes supremos sobre el individuo. La sociedad será estructurada en clases sociales netas, de orientación funcional, cuyo estrato más alto sería el intelectual-científico-religioso; a continuación vendría el empresarial-profesional, y por debajo se extendería el resto de la población. No hay en el orden comteano pretensión alguna de igualdad, como tampoco de libertad individual —tan absurda en cuestiones de organización social y de gobierno, como en el dominio de la matemática—. Nadie es «libre» de creer que dos por dos no es cuatro, señala. Lo mismo sucede con la sociedad humana una vez que ha aceptado la soberanía de los más sabios y prudentes, de los más cultivados en los principios del positivismo, de la sociología. ¡En definitiva, para Comte la sociedad es el Gran Ser!<sup>51</sup>

## VII

Aunque sólo pudiera ofrecerse como prueba la obra de Comte, ya con ello sería significativa la repercusión que los conservadores tuvieron en la sociología de Francia y otras partes de Europa. Pese a sus singularidades y obsesiones, Comte durante todo el siglo tuvo el respeto de pensadores de tanta envergadura como John Stuart Mill y Herbert Spencer —no importa que lo criticasen en tal o cual aspecto parcial—. Durante largo tiempo, la «ciencia de Comte» fue sinónimo de sociología. Sus categorías fundamentales del status social y la dinámica social probaron ser perdurables; y el testimonio de Durkheim y sus discípulos, hacia fines del siglo, nos dice del continuado influjo y la pertinencia de las principales ideas comteanas, en especial las que heredó de Bonald y que afirmaban el carácter absoluto e irreductible de la sociedad, y la insustancialidad, por eso mismo, de todas las ideas individualistas.

Sin embargo, existen otras evidencias, además de la que ofrece Comte, sobre el atractivo que ejercieron los conservadores, aunque por vías subterráneas. Está la obra de Frédéric Le Play, uno de los espíritus sociológicos más desatendidos del siglo XIX. Si bien no se presentaba a sí mismo como sociólogo ni se definía así —porque esa palabra había sido acuñada por el comtismo, al que Le Play, como Marx, no le tenía simpatía—, su monumental tratado *Los trabajadores europeos* (1855) es el primer estudio empírico cuantitativo y comparado de los sistemas familiares europeos, insertos en su medio, los contextos de la comunidad y la clase. Su método, orientado a la estadística de gastos e ingresos, lo llevaba a ceñirse a los datos que podían ser empíricamente obser-



vados y analizados en Europa, donde tuvo, en razón de ello, una influencia casi inmediata.

De la mentalidad conservadora de Le Play no caben dudas. El historiador y crítico de la literatura Sainte-Beuve lo llamó «un Bonald redivivo, progresista y científico»<sup>52</sup>; y la caracterización es adecuada. Desde cierto punto de vista, el vasto estudio de Le Play, que le demandó varios años, no es más que el cumplimiento, ampliado y pormenorizado, de ideas contenidas en el ensayo precursor de Bonald, ya mencionado, sobre los contrastes sociales que presentaban las familias del campo y la ciudad, en su ambiente respectivo. Tras cada fragmento del estudio de Le Play acerca de la Europa urbana y rural; tras de su célebre diferenciación de los tipos de familia en «patriarcal», «de la estirpe» e «inestable», hay un conjunto de principios político-morales difícilmente distinguibles de los de Bonald y Maistre, salvo, quizá, respecto de la industria y el sistema fabril, que Le Play, a diferencia de sus antecesores, llegó a aceptar, aunque sujeto a una suerte de feudalización de su estructura.

Le Play era profundamente monárquico, católico romano y tradicionalista declarado en materia de filosofía moral. Su obra *La reforma social en Francia* (1864)<sup>53</sup> —que tuvo gran difusión, y de la cual el autor nos dice que se basa específicamente en las conclusiones de su tratado anterior— es, además de un clásico de la sociología, un clásico del conservadorismo. En las prescripciones de Le Play, como en las de Bonald, descubrimos igual énfasis en la necesidad de una Iglesia fuerte y autónoma; de una familia estable y raigal; de la abolición del divorcio; de combinar el localismo y el federalismo, con una marcada descentralización administrativa; de suprimir el poder político centralizado en todas las esferas de la organización social; y, no en último término, de reducir sustancialmente el individualismo en lo económico, lo social y lo cultural. En cuanto a las ideas de la Ilustración y su inspiración misma, la antipatía de Le Play hacia ellas no es menor que la de Bonald y Comte, como no es menos grande su admiración por la Edad Media<sup>54</sup>.

Encontramos en Le Play la misma desconfianza por el Estado político centralizado que ya anotamos en los conservadores, e idéntico anhelo de ver restaurada una rica gama de asociaciones intermedias. «La supresión de toda intervención del Estado [. . .] debe ser el punto de partida de la reforma social»<sup>55</sup>. En cierto sentido este es el tema dominante de las propuestas sociológicas de Le Play. Pensaba que esa supresión bastaría para el renacimiento de la familia, y de la vida religiosa y comunitaria, indispensables a una sociedad sana y estable. Divide las asociaciones intermedias en dos grandes grupos: *communautés* y *corporations*<sup>56</sup>. Las concibe como complementos de la familia. Las primeras equivalen a las gildas medievales, y también a muchas sociedades antiguas; Le Play no las estimaba útiles dentro de la sociedad industrial, una vez que la familia hubiera sido reformada y la industria se diseñara como un complejo de familias y no de individuos. Las corporaciones, en cambio, tienen un papel en la sociedad contemporánea. Las hay de muchas

variedades (al menos como posibilidad), desde las asociaciones de socorros mutuos y de beneficencia, hasta las literarias, científicas y académicas. Su florecimiento es signo de una sociedad vigorosa y creativa.

Que el conservadorismo influyó en Alexis de Tocqueville es incuestionable, aunque es parco en sus referencias a aquellos y se considera, en política práctica, más un liberal que un conservador<sup>57</sup>. Es cierto que en el prefacio a *La democracia en América* (1835, 1840) critica a aquellos conservadores que siguen soñando con la restauración del *ancien régime*. Desde la perspectiva de Tocqueville, la democracia y la igualdad eran fuerzas que avanzaban como una marea incontenible sobre la Europa moderna; a lo sumo podía alentarse la esperanza de poder guiarlas de suerte que no resultara destruida la libertad. En un célebre discurso pronunciado en la Cámara de Diputados en enero de 1848, predijo la revolución que poco después estallaría en Francia, y le cupo un prominente papel, como liberal, en la Comisión Constitucional. Se negó a aceptar las formas más radicales de democracia social que se proponían, pero no por ello se avino a una alianza con la extrema derecha.

La influencia conservadora sobre Tocqueville es manifiesta en *La democracia en América* y *El Antiguo Régimen y la Revolución Francesa*, así como en sus *Apuntes* y en varias otras obras, incluidas sus *Memorias* sobre la revolución de 1848. En primer lugar, tenemos su obsesión de que la igualdad pudiera terminar aniquilando la libertad. Más desapasionado, moderado, y tal vez más indeciso que Bonald y Maistre, en ocasiones Tocqueville podía encontrar lados buenos en la igualdad, y hasta elogiarla. Pero cualquiera de sus lectores sabe que, en definitiva, es profundamente pesimista para el largo plazo. Pensaba que, si no era controlada permanentemente por grandes fuerzas institucionales, la igualdad llevaría poco a poco a una nivelación de la población, a la creación de una masa indiferenciada, a una forma de despotismo totalitario.

También es notoria en Tocqueville su desconfianza hacia el Estado político, en especial centralizado, así como el temor al industrialismo, el sistema fabril y la división del trabajo basada en la técnica. En todo esto se asemejó a los conservadores. Por el lado positivo, hallamos en Tocqueville toda la veneración conservadora por la familia, la comunidad lugareña, el regionalismo, la división del poder político, la religión como base indispensable de la sociedad, la total autonomía de la religión frente al Estado y, no en último término, el anhelo de que hubiera profusión de asociaciones intermedias voluntarias. De todos los frenos al incremento del poder del Estado, ninguno más importante, pensaba Tocqueville, que la completa libertad de asociación. Ya apunté que Lamennais había hecho de esta insistencia en la libertad de asociación, así como de la descentralización administrativa y la restauración de gobiernos locales fuertes, los elementos claves de su plataforma en el periódico *L'Avenir*, fundado varios años antes de que Tocqueville hiciera su memorable viaje a los Estados Unidos<sup>58</sup>.

Sobre la Ilustración y los *philosophes*, Tocqueville mantiene una actitud más cauta que los conservadores, si bien es una actitud crítica, por

momentos acerba. Esto se nota, en especial, en su estudio sobre los antecedentes de la Revolución Francesa; encontramos allí las mismas ideas generales sobre los *philosophes* y los legisladores revolucionarios que Burke había expresado en 1790 —y sabemos que Tocqueville conocía bien las opiniones de Burke—. Los juzga culpables de una grosera simplificación de la realidad social, a que los llevó el jusnaturalismo; de un fervor político más propio, nos dice, de los adeptos a una religión; y de desdeñar, a consecuencia de su pasión por las ideas generales y los principios abstractos, las complejidades de la experiencia institucional<sup>59</sup>.

En resumen: es probable que Tocqueville se merezca el rótulo de «liberal», aunque sólo sea por su indeclinable consagración a la libertad, valor que es para él la piedra de toque de toda apreciación del Estado y la sociedad. Pero su liberalismo poco tiene en común con las ideas individualistas de la Ilustración, o con la aceptación de un poder político central que llevara a cabo la reconstrucción social. Manifiestamente, atempera el liberalismo de Tocqueville la conservadora admisión de la precedencia de la autoridad, la comunidad y la jerarquía para una sociedad política auténticamente libre. Escasa o nula relación hay entre la concepción de Tocqueville sobre los fundamentos de la libertad y la que sustentaron los *philosophes* durante la Ilustración.

Volviendo a la sociología en el sentido sistemático, es imposible desconocer la vitalidad de los conceptos conservadores, transmitidos principalmente por Comte, en la Francia decimonónica. De Comte a Durkheim, la escuela sociológica francesa más influyente y característica es la que se apoya en la prioridad de la sociedad sobre el individuo, y entiende que todas las características esenciales de la personalidad individual y de la cultura derivan del orden social<sup>60</sup>. Eugène de Roberty (1843-1915), ruso educado en Alemania y que pasó muchos años en Francia, ejerció notable influencia con su *Sociología* (1880) (en la que hay abundantes referencias no sólo a Comte, sino a Bonald), aunque no logró crear una escuela de discípulos.

Debe mencionarse también a Alfred Espinas, uno de los sociólogos pre-durkheimianos al que menos se ha atendido. Precedió a Durkheim en sus cátedras de Burdeos y la Sorbona, pero, lo mismo que Roberty, no supo dejar una escuela perdurable. En Espinas prevalece la tesis de Bonald y Comte sobre la prioridad de lo social y la imposibilidad de explicar el comportamiento social refiriéndolo a fuerzas o procesos tomados del individuo o de las interacciones directas entre individuos (como quiso hacer Tarde). Su interés por las organizaciones sociales de las especies subhumanas, manifestado en su obra *Sobre las sociedades animales* (1877), respondía por entero al anhelo de mostrar que en esas organizaciones se descubren todos los atributos esenciales de la sociedad humana: la solidaridad, el predominio del lazo social sobre la voluntad individual, la base social de las reacciones del individuo frente al mundo natural, etcétera.

El repudio del individualismo, con argumentos tanto morales como metodológicos, es total en Espinas; por su intensidad y su generalidad,

no difiere del que encontramos en Bonald y Comte. En su notable libro *Los orígenes de la tecnología* (1897) pone de relieve la relativa ineficacia de los inventos individuales como tales, comparados con los influjos contextuales y aun contingentes de carácter social. Con respecto a la tecnología y la invención, Espinas demuestra lo mismo que documentaba Durkheim, en idéntica fecha, acerca del suicidio: el triunfo de lo social sobre lo individual. La obra de Espinas *La filosofía social en el siglo XVIII y la Revolución* (1898) es una de las críticas más completas y sagaces que se han hecho al individualismo ilustrado y es convincente prueba de su deuda con los conservadores.

Sólo me referiré brevemente a Durkheim aquí, puesto que un capítulo del presente volumen le está dedicado enteramente<sup>61</sup>. Los escritos de Durkheim, un siglo después de la erupción, en Europa occidental, del movimiento conservador contra la Ilustración, son prueba patente de la continuidad, la persistencia y el poder de las ideas que aquella erupción trajo consigo. Durkheim no era, si nos atenemos a sus predilecciones político-morales, un conservador. Apoyó sin reservas la causa del capitán Dreyfus, encarcelado con el cargo de haber confiado secretos militares de Francia a los alemanes. No hay nada, por cierto, en los escritos o la vida personal de Durkheim que sugiera la menor simpatía por los movimientos conservadores. Era una mentalidad eminentemente secular (un no creyente confeso), liberal en política y opuesto a las concepciones realistas, aristocráticas y clericales de sus contemporáneos tradicionalistas.

No obstante, otra cosa son sus principios sociológicos fundamentales. Exactamente igual que los conservadores y que Saint-Simon y Comte, Durkheim comienza su primera obra importante, *De la división del trabajo social* (1893), con la crisis de la moral y de la organización social en Occidente —y en Francia—. Este sentimiento de crisis moral permaneció vivo en él hasta el fin de sus días, como también el principio de que todos los fenómenos sociales son en el fondo de esencia moral. Una genuina reforma social sólo podría sobrevenir merced a una restauración del consenso moral, junto con la recuperación de la solidaridad intelectual. Para Durkheim, como para sus antecesores de un siglo atrás, eran prueba de crisis moral —y de anomia— los crecientes índices de conflicto interior, político y económico, en las naciones.

En *Las reglas del método sociológico* (1895), la prioridad de lo social sobre lo individual, como principio sociológico, se destaca con una intensidad que ni siquiera en Bonald era mayor. La coerción que lo social ejerce sobre el individuo, la supremacía de las representaciones colectivas sobre las individuales y la necesidad de que las explicaciones sociológicas sean siempre sociales —ni individuales ni psicológicas—, he ahí unas propuestas que constituyen la sustancia misma del tratado metodológico de Durkheim, y que habían hecho su aparición por primera vez en el pensamiento conservador.

*El suicidio* (1897) prosigue la argumentación de *Las reglas* y la documenta. En un ensayo sobre el mismo tema, Lamennais (1819) había escrito (siendo aún católico conservador) que la pérdida del orden social

provocaba en el hombre intolerable angustia y extrañamiento. «Solo en medio del universo, corre —o más bien se esfuerza por correr— hacia la nada». Dos décadas después, Tocqueville expresó una concepción bastante similar en *La democracia en América*; señalaba allí que la tendencia al suicidio aumentaba en Francia a medida que el avance del individualismo hedonista devastaba los contextos comunitarios de trato personal. Reconocemos que la metodología empleada por Durkheim en *El suicidio* es superior; no por ello es menos cierto que esa obra se funda en una visión sobre el vínculo orgánico entre el individuo y la sociedad que Lamennais ya había expuesto en 1819.

Tenemos finalmente la obra maestra de Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912). Resulta paradójico que este libro, dedicado a demostrar la tesis según la cual la religión es un elemento ineludible de la vida social, funcionalmente indispensable para el mantenimiento del lazo social, haya sido escrito por un agnóstico confeso, que tenía por única pasión auténtica la ciencia y el análisis científico de los fenómenos sociales. Y no es menor paradoja que la interpretación misma que hace Durkheim de la religión se apoye en sumo grado en la corriente de análisis religioso iniciada en Francia por pensadores como Bonald y Chateaubriand. Esta interpretación es social, colectiva hasta la médula. Durkheim no descubre la sustancia, el origen, de la religión en la fe o la creencia individuales, en la comunicación del sujeto con su dios: la religión —es decir, lo sagrado— es inconcebible independientemente de la sociedad, así como la sociedad es la otra cara de la religión. Bonald nada habría tenido que añadir a esto, como tampoco a las hostiles referencias de Durkheim al protestantismo y su histórica insistencia en la primacía de la fe individual. Y Durkheim dirige algunos de sus más fuertes golpes contra los estudiosos racionalistas de la religión, por su afán de derivar esta de la superstición, los irracionalismos y otros fenómenos estrictamente mentales. La religión posee una funcionalidad, un compromiso de comunidad y un sentido de pertenencia que son vitales tanto para el individuo como para la sociedad.

La antipatía de Durkheim por el individualismo llega tan hondo que, como Bonald, intenta demostrar que el origen del lenguaje, del intelecto y sus categorías de pensamiento, está en la sociedad y no en las ideas individuales. Pudo escribir que «cada sociedad es una realidad *sui generis*, con características peculiares, que no volverán a encontrarse en la misma forma en el resto del universo». Lo que afirmó, en su estudio de la religión, sobre las representaciones colectivas podrían haberlo suscrito Bonald o Burke: «Son el resultado de una enorme cooperación, que se extiende no sólo en el espacio, sino en el tiempo; para plasmarlas, se asociaron, se unieron y combinaron sus ideas y sentimientos una multitud de espíritus; muchas generaciones acumularon su experiencia y saber para llegar a ellas. Por lo tanto, concentran una especial actividad intelectual, infinitamente más rica y compleja que la del individuo».

Y no podemos pasar por alto el espíritu de la única gran reforma que Durkheim propuso para la Francia de su época: creación de asocia-

ciones laborales semejantes a las guildas, desde las cuales pudiera dirigirse la industria, pero que también admitieran en su seno una intensa vida política, social y cultural. Descritas por él en las últimas páginas de *El suicidio* y, con más detenimiento, en el prefacio a la segunda edición de *De la división del trabajo social*, son nuevas versiones de los *corps intermédiaires* antes postulados por los conservadores. En palabras que podrían venir de labios de Burke, Bonald, Hegel o cualquier otro conservador, nos dice que la destrucción de las guildas por la Revolución Francesa dejó un intolerable vacío en el orden económico, dando origen a mayores índices de conflicto, quebranto y aislamiento del individuo en la sociedad.

En resumen: como reacción filosófica frente a la Ilustración y la Revolución —y también, según he apuntado, frente al nuevo sistema industrial—, el conservadorismo tuvo profunda influencia en la creación y el desarrollo de la sociología del siglo XIX. Al repudiar el orden natural que era la idea predilecta de la Ilustración, con su premisa de la ley natural y los derechos naturales, e insistir polémicamente en las instituciones creadas históricamente por el hombre, puso el acento en una esfera de la sociedad que había sido descuidada durante dos siglos. Por motivos político-religiosos los conservadores ensalzaron, deslindándolo así, lo que otros, a partir de Saint-Simon y Comte, habrían de convertir en la base de la nueva ciencia de la sociedad.

## Notas

<sup>1</sup> Gunnar Myrdal, *An American Dilemma*. Nueva York: Harper & Row, 1944; nueva ed., 1962, vol. 2, pág. 1047.

<sup>2</sup> Karl Mannheim, «Conservative Thought», en Paul Kecskemeti, ed., *Essays on Sociology and Social Psychology*, Nueva York: Oxford University Press, 1953, págs. 74-164. La obra de Mannheim, escrita originalmente en alemán en 1927, versa casi por entero acerca del conservadorismo alemán del siglo XIX.

<sup>3</sup> *Ibid.*, págs. 116-9, donde se pone bien de relieve este contraste entre la Ilustración y el conservadorismo.

<sup>4</sup> Cf. Robert Nisbet, *The Sociological Tradition*, Nueva York: Basic Books, 1967, esp. caps. 1-2, para un abordaje cabal de esta tipología vital.

<sup>5</sup> No hay, sobre la anti-Ilustración conservadora del período 1790-1830, ninguna obra sistemática, nada que aborde este movimiento en forma comparable con los innumerables ensayos sobre la Ilustración, nada que procure hacer justicia al lapso temporal o zona geográfica que abarcó el movimiento conservador, nada que se ocupe con detenimiento de sus ideas unificadoras centrales. Por fortuna, existen algunas obras excelentes sobre el surgimiento del conservadorismo en ciertos países (principalmente Francia y Alemania), así como sus figuras primordiales, y me referiré a ellas en las notas que siguen. Sobre el conservadorismo alemán, el ya mencionado artículo de Mannheim es la interpretación más útil. Del francés, me he ocupado en una serie de artículos a partir de 1943; todos ellos son reseñados en *The Sociological Tradition*, libro que enfoca también el conservadorismo europeo como telón de fondo de la aparición de la sociología (con particular hincapié en el conservadorismo francés e inglés).

<sup>6</sup> La bibliografía sobre el pensamiento político y social de Burke es vasta, desde lue-

go. Dos originales e interesantes obras de los últimos tiempos son las de Ruth A. Bevan, *Marx and Burke: A Revisionist View* (La Salle, Ill.: Open Court, 1973) y David R. Cameron, *The Social Thought of Rousseau and Burke* (Toronto: University of Toronto Press, 1973). Puede consultarse también Gerald W. Chapman, *Edmund Burke, The Practical Imagination*, Cambridge: Harvard University Press, 1967. Por último, recomiendo por lo completo de su análisis B. T. Wilkins, *The Problem of Burke's Political Philosophy*, Oxford: Oxford University Press, 1967.

<sup>7</sup> Roger Soltau, *French Political Thought in the Nineteenth Century* (New Haven: Yale University Press, 1931), es probablemente la obra que mejor analiza el pensamiento conservador, entre otros tipos de pensamiento político y social. Véase asimismo J. T. Mertz, *History of European Thought in the Nineteenth Century*, Londres, 1914, esp. vol. 4. Emile Faguet, *Politiques et moralistes du dix-neuvième siècle*. (París, 3 vols. 1891-1900), da algunas penetrantes descripciones de ciertos conservadores franceses y de sus ideas, como lo hace Charles Sainte-Beuve, *Causeries du lundi*, París, 16 vols., 1885. Es valioso el libro de George Boas, *French Philosophies of the Romantic Period*. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1925; también lo es hasta cierto punto otro reciente, J. McClelland, ed., *The French Right* (Londres: Jonathan Cape, 1970), en el que se abarca desde Maistre hasta Charles Maurras.

<sup>8</sup> Un excelente estudio sobre Maistre es Claude J. Gignoux, *Joseph de Maistre, prophète du passé, historien de l'avenir*, París: Nouvelles Editions Latines, 1963. Hay un penetrante artículo de Elisha Greifer, «Joseph de Maistre and the Reaction Against the 18th Century», *American Political Science Review*, setiembre de 1961.

<sup>9</sup> Entre los estudios dedicados a Bonald, el mejor y más completo sigue siendo Henri Moulinié, *Bonald* (París, 1915), que tiene unas excelentes comparaciones con Comte y otros sociólogos. Mi artículo «Bonald and the Concept of the Social Group», *The Journal of the History of Ideas* (enero de 1944), se ocupa de su influencia social global durante el siglo XIX. Un reciente aporte importante, que destaca la base religiosa del pensamiento de Bonald, es el de Gianfranco Merli, *De Bonald: Contributo alla formazione del pensiero cattolico nella restaurazione*, Turin, 1972.

<sup>10</sup> Cf. Robert Nisbet, «The Politics of Social Pluralism: Some Reflections on Lamennais», *Journal of Politics*, noviembre de 1948. Peter N. Stearns, *Priest and Revolutionary: Lamennais and the Dilemma of French Catholicism* (Nueva York: Harper & Row, 1967), es una fascinante versión sobre la extraordinaria evolución espiritual e intelectual de Lamennais y el efecto que tuvo en sus contemporáneos.

<sup>11</sup> Sobre los aspectos políticos y sociales de la vida y pensamiento de Chateaubriand, el mejor estudio es Charles Dedeyan, *Chateaubriand et Rousseau*, París, 1973 —mejor para Chateaubriand que para Rousseau—.

<sup>12</sup> Mannheim, «Conservative Thought», es admirable como análisis ordinario de las ideas de Adam Müller y de Möser; logró captar el tono de cada uno de estos autores y vincularlos con la corriente principal del pensamiento alemán. También recomiendo David Y. Allen, *From Romanticism to Realpolitik: Studies in Nineteenth-Century Conservatism* (Nueva York, 1971), aunque es una obra más orientada a cuestiones políticas prácticas que a la teoría.

<sup>13</sup> Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1974), es altamente recomendable, lo mismo que Raymond Plant, *Hegel*, Bloomington: Indiana University Press, 1975, y Walter Kaufmann, ed., *Hegel's Political Philosophy*, Nueva York: Lieber-Atherton, 1975. Si bien es legítimo poner de relieve el proto-radicalismo o radicalismo potencial del joven Hegel y su influencia en el marxismo, no hay que olvidar que en su madurez, en la época de sus grandes cursos y escritos, Hegel fue un conservador, así reconocido por toda la Alemania culta.

<sup>14</sup> Sobre Müller, cf. Mannheim, «Conservative Thought», y para un tratamiento más pormenorizado de sus ideas sociohistóricas, Karl Schueck, *Studien über Johannes von Müller*, Heidelberg, 1912. Véase también el monumental estudio de Karl Henking, *Johannes von Müller*, Stuttgart, 2 vols., 1909-28.

<sup>15</sup> Por lamentable que resulte decirlo, no hay todavía un adecuado estudio del notable sistema de pensamiento social y político de Haller. Su *Restauración* no ha sido traducida al inglés, por lo que sé ni siquiera en forma parcial, y apenas se le destina corto espacio

en las historias corrientes del pensamiento político. El mejor estudio que pude encontrar es W. H. von Sonntag, *Die Staatsauffassung Carl Ludwig von Haller*, Jena, 1929, y el más reciente, Mario Sancipriano, *Il pensiero politico di Haller e Rosmini*, Milán: Marzari, 1968 —obra que es, empero, de desigual calidad por lo que concierne a Haller—.

<sup>16</sup> Sobre Donoso y Cortés, véase Carl Schmitt, *Interpretación europea de Donoso y Cortés*, Madrid: Rialp, 1964; hay también una extraordinaria evaluación en *The Dublin Review*, 1947. No ha habido en tiempos modernos un buen estudio de Balmes; probablemente, el mejor análisis hasta la fecha sea el de Ade de Blanche-Raffin, *Jacques Balmes, sa vie et ses ouvrages* (París, 1849), obra escrita en un espíritu de simpatía por el autor, aunque no carente de notas críticas. Dada la importancia de Donoso y Cortés y de Balmes para las actuales tendencias de conservadorismo liberal en España, cabe esperar que se les preste mayor atención, tanto más cuanto que las obras recopiladas de ambos son ahora fácilmente accesibles en ese país.

<sup>17</sup> En Nisbet, *The Sociological Tradition*, se hallará una descripción más extensa de estos contextos, en especial en los dos primeros capítulos, pero también *passim*. Para otros valiosos enfoques de la escena intelectual y social en que apareció el conservadorismo, cf. Raymond Williams, *Culture and Society: 1780-1950*, Garden City: Doubleday Anchor Books, 1960, y E. R. Hobsbawm, *The Age of Revolution*, Nueva York: Mentor Books, 1964. Respecto del medio alemán, cf. Klaus Epstein, *The Genesis of German Conservatism*, Princeton: Princeton University Press, 1966; para el francés, Stanley Mellon, *The Political Uses of History: A Study of Historians in the French Restoration*, Stanford: Stanford University Press, 1958.

<sup>18</sup> Alexis de Tocqueville, *The Old Regime and the French Revolution*, Garden City: Doubleday Anchor Books, 1955, *passim*. Cf. también Norman Hampson, *A Social History of the French Revolution* (Londres: Routledge & Kegan Paul, 1963), que contiene equilibradas intelecciones, y Franklin F. Ford, «The Revolutionary-Napoleonic Era: How Much of a Watershed?», *American Historical Review*, octubre de 1963.

<sup>19</sup> Sobre este vital aspecto de la Revolución, las mejores obras siguen siendo Philippe Sagnac, *La législation civile de la Révolution Française*, París, 1898, y Etienne Martin Saint-Leon, *Histoire des corporations de métiers*, París, 1898. También es útil en este contexto Robert R. Palmer, *Twelve Who Ruled*, Princeton: Princeton University Press, 1941.

<sup>20</sup> Williams, *Culture and Society*, es particularmente buena respecto de la repercusión que tuvo, en especial en Inglaterra, la Revolución Industrial sobre el pensamiento literario y social. Véase también Ronald Walter Harris, *Romanticism and the Social Order: 1780-1830* (Nueva York: Barne & Noble, 1969), que ofrece un útil análisis.

<sup>21</sup> Moulinié, *Bonald*, traza con detalle este contraste entre Bonald y Rousseau, como también con otros miembros de la Ilustración. Sobre dicho contraste véase también el estudio de Bonald por Harold Laski, *Authority in the Modern State*, New Haven: Yale University Press, 1919, cap. 2.

<sup>22</sup> Todas las citas y referencias que siguen son de Bonald, *Oeuvres Complètes* (en adelante *OC*), abate Migne, ed., París, 3 vols., 1859-64.

<sup>23</sup> John Morley, *Critical Miscellanies*, Londres, 1888, vol. II, pág. 303. Como ejemplos típicos de la admiración de Bonald por la Edad Media y su creencia de que debía tomársela como modelo para la reconstrucción del presente, cf. *OC*, vol. I, págs. 248, 262, 723 y 1336-9. Fue Faguet, en *Politiques et moralistes*, vol. I, pág. 70, quien se refirió a Bonald como «el último de los escolásticos».

<sup>24</sup> *OC*, vol. I, pág. 123.

<sup>25</sup> «Réflexions sur l'histoire de Bossuet», *OC*, vol. III, pág. 983.

<sup>26</sup> «Economie sociale», *OC*, vol. I, pág. 115.

<sup>27</sup> «Législation primitive», *OC*, vol. I, págs. 1074-5.

<sup>28</sup> «Pensées sur les divers sujets», *OC*, vol. III, pág. 1281.

<sup>29</sup> La obra de Bonald, «Théorie du pouvoir», se encuentra en *OC*, vol. I, págs. 134-950; se ocupa del poder político en págs. 134-456, del poder religioso, en págs. 458-719, y de la educación social, en págs. 742-950.

<sup>30</sup> Bonald, *OC*, vol. I, pág. 163.

<sup>31</sup> Véase la «introducción» de Barker a su traducción de Otto von Guericke, *Natural Law and the Theory of Society*, Cambridge University Press, 2 vols., 1934.



- <sup>32</sup> Bonald, *OC*, vol. I, pág. 1374.
- <sup>33</sup> «Théorie du pouvoir», *OC*, vol. I, págs. 262 y sigs., y «Mélanges», *OC*, vol. III, pág. 1279, donde Bonald discurre sobre los beneficios sociales y psicológicos que reciben los miembros de las corporaciones funcionales; asimismo, en «Economie sociale» (*OC*, vol. I, pág. 1040), hace ulteriores observaciones sobre el valor de las asociaciones ocupacionales intermedias.
- <sup>34</sup> «Economie sociale», *OC*, vol. I, pág. 1260.
- <sup>35</sup> Sección sobre el poder religioso de la «Théorie du pouvoir», *OC*, vol. I, págs. 458-719.
- <sup>36</sup> «Principe constitutif de la société», *OC*, vol. I, págs. 39-50; también «Economie sociale», *OC*, vol. I, págs. 993 y sigs., y «Divorce», *OC*, vol. II, pág. 97.
- <sup>37</sup> «Mélanges», *OC*, vol. III, págs. 1282-3. Bonald niega al Estado el derecho de reclutar para el servicio militar obligatorio —práctica que habían iniciado los jacobinos en la Revolución—, basándose en que es violatorio del gobierno familiar y de la supremacía patriarcal.
- <sup>38</sup> Este interesante y germinal ensayo se encuentra en *OC*, vol. II, págs. 238 y sigs. En «Mélanges» (*OC*, vol. III, págs. 1336-9), se halla uno de los más fuertes ataques lanzados por Bonald contra el industrialismo, especialmente el inglés.
- <sup>39</sup> «Théorie du pouvoir», *OC*, vol. I, pág. 358.
- <sup>40</sup> «Sur les élections», *OC*, vol. II, pág. 1319.
- <sup>41</sup> «Discours politiques», *OC*, vol. II, pág. 1074.
- <sup>42</sup> Me he ocupado con más detalle de estos y otros temas comunes al conservadorismo y a la sociología del siglo XIX en Nisbet, *The Sociological Tradition*. Las principales obras de los conservadores en que se hallarán estos temas constitutivos son: Burke, *Reflexiones sobre la Revolución*; Bonald, *Obras completas*; Lamennais, *Ensayo sobre la indiferencia*; Chateaubriand, *El genio del cristianismo*; Hegel, *Filosofía del derecho*; Haller, *Restauración de las ciencias sociales*, y Maistre, *Consideraciones sobre Francia*. Todas estas obras, y algunas más, han sido ya objeto de una sintética exposición y apreciación en la sección II de este capítulo.
- <sup>43</sup> Citado por Mannheim, «Conservative Thought», págs. 140, 143.
- <sup>44</sup> Hegel, *Philosophy of Right*, Oxford: Oxford University Press, 1942, pág. 271. En la pág. 154 se lee este párrafo con reminiscencias de la obra anterior de Bonald, y anticipaciones de Simmel: «La ciudad es la sede de la vida económica civil. Allí la reflexión se vuelve sobre sí misma y procede a su tarea atomizadora. [...] La campaña, por otro lado, es la sede de una vida ética que descansa en la naturaleza y en la familia. La ciudad y la campaña constituyen así dos momentos, todavía ideales, cuyo genuino fundamento es el Estado, aunque es de ellas que surge el Estado».
- <sup>45</sup> Cf. Mannheim, «Conservative Thought», págs. 157 y sigs.
- <sup>46</sup> Karl Popper, *The Open Society and its Enemies*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1945, vol. 2, y *The Poverty of Historicism*, Nueva York: Harper Torchbooks, 1964; véase también Nisbet, *Social Change and History*, Nueva York: Oxford University Press, 1969, en especial los tres últimos capítulos.
- <sup>47</sup> Auguste Comte, *Système de politique positive ou Traité de sociologie*, París, 4ª ed., 1912, vol. III, págs. 605, 614. Véanse también los *Opuscules* (ensayos de la primera época), que forman un apéndice al *Système*, vol. IV. Otras alabanzas a Bonald y los conservadores franceses aparecen en *Système*, vol. I, pág. 64; vol. III, pág. 615, y vol. II, pág. 178. No es de sorprender que el pensamiento conservador francés invariablemente alabara a Comte a lo largo del siglo, aunque este había renunciado al catolicismo romano, que aquellos abrazaban en su mayoría.
- <sup>48</sup> *Système*, vol. III, págs. 551-2.
- <sup>49</sup> *Ibid.*, vol. I, págs. 361, 159 y sigs.
- <sup>50</sup> *Ibid.*, vol. I, pág. 74.
- <sup>51</sup> La *Política positiva* de Comte merece una lectura más crítica y discriminativa que su anterior *Filosofía positiva*. Esta constituye de hecho un llamamiento en favor de la ciencia, la ciencia de la sociedad, y está llena de los pasos metodológicos y teóricos que deben darse para llegar a ella. La *Política positiva* es una obra mucho más compleja. El lector atento encontrará allí agudos análisis de la estructura, funciones y procesos bási-

cos de la familia, la religión, la educación, la clase social y el régimen de gobierno, pero situados casi siempre dentro del contexto global de una versión poco menos que mesiánica del positivismo —ya no considerado como ciencia sino como la nueva religión de la humanidad: el culto a la sociedad, el «Gran Ser». En la *Política positiva* encontramos encarecimientos sobre la forma precisa que debe adoptar la liturgia positivista y junto a ello una elaborada disección del ritual y la liturgia en la vida del hombre. En conjunto, y pese a su subtítulo («tratado de sociología»), es una obra de «religión sociológica», de inspiración milenarista. Me parece que Boas no exagera cuando destaca que la obra de Comte tiene sus raíces en un renacimiento católico: «El positivismo es un catolicismo del tipo del de Bonald-Maistre expresado en un lenguaje más o menos novedoso y secular [...]». Es un accidente que sólo tiene importancia biográfica el hecho de que Bonald y Maistre hallaran una presunta corroboración de sus ideas en la doctrina de la Iglesia, a la que por otra parte consideraban verificada por la observación, en tanto que Comte la hallara en la pretendida observación por sí sola» (Boas, *French Philosophies of the Romantic Period*, págs. 292-3). Como digo, creo que la apreciación que Boas hace de Comte es correcta (me refiero al Comte de *Política positiva*), pese a lo cual la profunda influencia que tuvo en una serie de sociólogos, que culminaron en Durkheim, es inocultable.

<sup>52</sup> Charles Sainte-Beuve, *Nouveaux lundis*, Paris, 1867, vol. IX, pág. 180.

<sup>53</sup> Sin lugar a dudas, esta es la mejor obra sobre el conjunto del pensamiento social y político de Le Play. Aunque de fines prescriptivos, hay en ella muchos fragmentos descriptivo-analíticos, y los primeros capítulos sobre el método son admirables. Me parece rarísimo que jamás se haya traducido a Le Play al inglés —aparte de algunos largos pasajes contenidos en Carle C. Zimmerman y Merle E. Frampton, *Family and Society*, obra publicada hace más de una generación— ni se le haya dedicado un cabal estudio crítico, salvo el que incluye el breve trabajo de Dorothy Herbertson, «The Life of Frederick Le Play», *Sociological Review*, vol. 38, sec. 2, 1946.

<sup>54</sup> Frédéric Le Play, *La réforme sociale*, vol. I, págs. 55 y sigs. Le Play diferencia el genuino feudalismo de la Edad Media, que es objeto de su admiración, y su corrupción bajo el *ancien régime* monárquico. No confunde a ambos, como hicieron Bonald, Maistre y aun Burke.

<sup>55</sup> *Ibid.*, vol. II, pág. 371. En todos los aspectos significativos, Le Play era en materia política partidario de la descentralización y el pluralismo. A despecho de su arraigado tradicionalismo católico, tiene mucho en común con Proudhon por lo que atañe a la relación de los grupos sociales con el poder político.

<sup>56</sup> La distinción que Le Play establece entre «*communautés*» y «*corporations*» se hallará en *ibid.*, vol. II, cap. 42.

<sup>57</sup> Al propio Tocqueville le resultaba tan evidente como a nosotros el conflicto que en él había entre lo conservador y lo liberal. Por la correspondencia que mantuvo con sus amigos, sus memorias de la revolución de 1848 y su propia participación en ella, sabemos que a lo largo de toda su vida se debatió con su ineptitud para hallar lugar seguro en un partido o una ideología que le fuera aceptable. En una carta a Henry Reeve, su amigo y traductor inglés, de 1837 (anterior a la publicación de la segunda parte de *La democracia en América*), le escribe: «La gente me atribuye alternadamente prejuicios aristocráticos y democráticos. Si hubiera nacido en otro período o en otro país, podría haber tenido unos u otros. Pero ocurre que por mi cuna no me fue difícil ponerme a resguardo de ambos». Probablemente sea más acertado situar a Tocqueville en la tradición liberal que en la conservadora, pero donde definitivamente no puede ubicárselo es en el movimiento social-demócrata que estaba cobrando fuerza al término de la revolución de 1848. Son harto palmarios sus matices conservadores en el tratamiento que hizo de los comienzos de la Revolución Francesa y del período intelectual que condujo a ella. Y su larga y reflexiva crítica de la democracia y sus efectos erosivos en la cultura, el espíritu, el genio, así como a la larga en la libertad (crítica que colma la segunda parte de *La democracia en América*), es de carácter eminentemente burkeano y bonaldiano. La pasión de Tocqueville por la libertad es lo que más lo separa de los conservadores, en quienes prevalecía el concepto de autoridad.

<sup>58</sup> Los elementos conservadores de *La democracia en América* resaltan más en el elocuente temor de Tocqueville a las mayorías y a la opinión pública, expresado en la prime-

ra parte, así como en sus análisis de los efectos destructivos que la igualdad y el culto por la mayoría tienen sobre la cultura, la estabilidad psicológica del individuo, el pluralismo y la libertad, todo lo cual se halla en la segunda parte; por último, también se traslucen en su opinión de que la técnica y el industrialismo anulan al trabajador, y en su riguroso desdén aristocrático por el dinero y por la clase social que él genera.

<sup>59</sup> Cf. *The Old Regime and the French Revolution*, esp. págs. 140 y sigs.

<sup>60</sup> Los mejores estudios de esta tradición en la sociología francesa son: Pitirim Sorokin, *Contemporary Sociological Theories*, Nueva York: Harper & Brothers, 1928 (cf. el capítulo sobre «sociologismo»); Emile Benoit-Smullyan, *The Development of French Sociological Theory and Its Critics*, 1938, en microfilme en la Biblioteca de la Universidad de Wisconsin (por lo que sé, esta obra permanece aún inédita, lo cual es lamentable), y Howard Becker y Harry Elmer Barnes, *Social Thought from Lore to Science*, Nueva York, 2 vols., 1938 (cf. el capítulo sobre la sociología francesa en el vol. 2). Terry N. Clark (en su libro *Prophets and Patrons: The French University and the Emergence of the Social Sciences*, Cambridge: Harvard University Press, 1973) se ha ocupado del fracaso de Roberly y de Espinas en hacer discípulos entre sus estudiantes y así ejercer mayor repercusión en las ciencias sociales de Francia —y, a la inversa, del éxito que Emile Durkheim, entre otros, tuvo en este sentido—. Aceptado esto, pienso empero que lo más llamativo de la llamada tradición «sociologista» de Francia en el siglo XIX es su continuidad, una continuidad casi inexorable, desde el momento en que vio la luz en los tomos y tratados de Bonald y sus colegas, hasta Durkheim y sus ilustres seguidores, como Mauss, Fauconnet, Davy, Halbwachs y otros.

<sup>61</sup> He tratado más detenidamente el conservadorismo sociológico de Durkheim en *The Sociology of Emile Durkheim*, Nueva York: Oxford University Press, 1974; véase también Nisbet, «Conservatism and Sociology», *American Journal of Sociology*, setiembre de 1952, y «The French Revolution and the Rise of Sociology», *American Journal of Sociology*, setiembre de 1943. Steven Lukes, en su autorizado estudio biobibliográfico *Emile Durkheim: His Life and Work* (Nueva York: Harper & Row, 1972), dice de Durkheim: «En muchos aspectos, fue a la vez un moralista conservador y un reformador social radical, que de acuerdo con la mayoría de las definiciones sería catalogado como una especie de socialista. Su conservadorismo, de base sociológica, descansaba en última instancia en una concepción de la naturaleza humana como necesitada de disciplina moral y de que se le impongan límites» (pág. 546). No obstante, el verdadero efecto del conservadorismo en Durkheim tuvo menos que ver con sus actitudes respecto del individuo y la sociedad dentro del contexto de la política de su época, y más con los *conceptos constitutivos* de su sociología. Ideas como la de «*conciencia moral colectiva*», la absoluta prioridad de lo social sobre lo individual, la disciplina social como fundamento de la religión y de la moral, los grupos ocupacionales mediadores entre el individuo y el Estado, la religión como entidad funcionalmente necesaria para todas las variedades de vida social, la exterioridad de los fenómenos sociales, el papel destructivo del Estado con relación a la solidaridad social, y —no lo olvidemos— su cabal antipatía por cualquier especie de individualismo, todo ello, que es la sustancia misma de la sociología de Durkheim, floreció a comienzos del siglo, dentro de un marco de polémica política, en los escritos de los conservadores.

## 4. Marxismo y sociología

*Tom Bottomore*

### La formación del pensamiento de Marx

Durante más de un siglo ha habido una estrecha, incómoda y polémica relación entre marxismo y sociología. Estrecha, porque la teoría de Marx, tal y como la sociología, quería ser una ciencia general de la sociedad, y estuvo análogamente dirigida, en particular, a comprender los cambios sociales resultantes del capitalismo industrial y de las revoluciones políticas del siglo XVIII. Los alcances y ambiciones del marxismo eran, sin duda, los mismos que se expresaban en los sistemas sociológicos de Comte y de Spencer, y hasta cierto punto fueron idénticas sus fuentes intelectuales: las historias de la civilización, las teorías sobre el progreso, el análisis sansimoniano de la sociedad industrial, y la nueva economía política, entre otras. En cuanto a la incomodidad y la polémica, nacieron (como veremos luego con más detalle) del hecho de que sociología y marxismo se desarrollaron históricamente en esferas de gran medida aisladas, así como del conflicto directo entre sus perspectivas teóricas y de una incertidumbre básica y tema permanente de discusión: si el marxismo debía considerarse *una entre varias* teorías sociológicas, o bien un cuerpo de pensamiento único y singular, un mundo intelectual completo en sí mismo, una alternativa radical frente a cualquier clase de sociología como medio de comprender la sociedad humana y de guiar la acción con arreglo a ello.

En el presente capítulo no trataré directamente de esta última cuestión, que he analizado en otro sitio<sup>1</sup>, sino que supondré que la teoría marxista atañe a un conjunto de problemas, específicos y circunscritos, que son también el objeto de diversas teorías sociológicas, independientemente de los desacuerdos en cuanto a esquemas conceptuales y a principios metodológicos. Desde este ángulo, las diferencias entre marxismo y sociología no parecen mayores que las existentes entre dos teorías rivales cualesquiera, dentro de lo que habitualmente se acepta como el campo del análisis sociológico. Además, como en su momento veremos, son muchos los nexos y las concordancias, así como los influjos recíprocos, entre determinadas versiones de la teoría marxista y ciertas posiciones teóricas en sociología. En lo que sigue, entonces, mi intención es exponer los principales elementos de la teoría del propio Marx<sup>2</sup>, considerada como uno de los tipos principales de análisis sociológico, y seguir luego su evolución ulterior, las nuevas interpretaciones o innovaciones creadoras, y la forma en que los pensadores marxistas respondieron a las críti-

cas que recibían y a los nuevos problemas que las cambiantes circunstancias históricas les planteaban.

La teoría de Marx es, ante todo, una notable síntesis de ideas derivadas de la filosofía, los estudios históricos y las ciencias sociales de su época; los *Manuscritos económico-filosóficos* de 1844 son la mejor guía para reconstruir su formación<sup>3</sup>. Allí define el concepto fundamental de su teoría, el de «trabajo humano», que después elaboraría en una serie de otros conceptos afines. «El logro más grandioso de la *Fenomenología* de Hegel», dice, «es, en primer lugar, que Hegel comprende la autocreación del hombre como un proceso [ . . . ] y por tanto comprende la naturaleza del *trabajo* y concibe al hombre objetivo [ . . . ] como resultado *de su propio trabajo*»<sup>4</sup>. En estos manuscritos podemos ver cómo transforma Marx el concepto hegeliano de «trabajo espiritual» introduciendo la noción, muy diferente, del trabajo tal como aparece en las obras de economía política: el trabajo dentro del proceso de la producción material, fuente de riqueza. No es que aquí, o en sus obras posteriores, Marx limite la idea del trabajo meramente a la producción material (como se ha sugerido a veces); mantiene siempre la noción más amplia del trabajo como actividad humana en que se conjugan producción material e intelectual. El hombre no sólo produce los medios de su subsistencia física, sino que crea a la vez, en un proceso único, toda una forma de sociedad. Empero, es cierto que la singularidad del concepto de Marx consiste en la importancia que otorga al trabajo en el sentido económico (el desarrollo del intercambio entre el hombre y la naturaleza) como fundamento de toda vida social. De ahí que se pueda sostener, con Karl Korsch, que el marxismo es economía política, más que sociología<sup>5</sup>; y no hay duda de que la teoría de Marx se distingue de muchas otras teorías sociológicas por situar firmemente la sociedad humana en un mundo natural y analizar todos los fenómenos sociales en el contexto de la relación (históricamente cambiante) entre sociedad y naturaleza.

A una segunda transformación del pensamiento de Hegel procede Marx en los *Manuscritos económico-filosóficos*: la conversión de la idea de alienación en un concepto económico y social, mediante su análisis de la «alienación del trabajo» tal como puede encontrársela en las obras de economía política. Del mismo modo que el trabajo, la alienación del trabajo es para Marx un proceso que no sobreviene exclusivamente en el dominio intelectual o espiritual, sino en el mundo de la existencia física y la producción material del hombre. «Trabajo alienado» es el que algunos hombres imponen a otros, «trabajo forzado» por oposición a actividad creativa libre; es, además, un tipo de trabajo tal que de su producto se apropian otros, los «amos del sistema de producción».

De estos dos conceptos, no elaborados acabadamente en esos manuscritos de 1844, pero expuestos también en otras obras de Marx del mismo período, pueden derivarse los elementos principales de toda su teoría de la sociedad. Para empezar, en su forma principal, como intercambio entre el hombre y la naturaleza, el trabajo es un proceso que se desarrolla en la historia, y en cuyo trascurso el hombre, al cambiar la naturale-

za, se cambia a sí mismo y cambia su sociedad. Esta concepción lleva naturalmente a la idea de estadios en el desarrollo del trabajo y la producción, caracterizados por el predominio, en diferentes períodos, de modalidades específicas de producción y sus correspondientes formas de sociedad. Además, este proceso histórico tiene un carácter progresivo; la humanidad pasa de una situación de dependencia casi total de fuerzas y recursos naturales determinados, a sucesivas etapas de control creciente de la naturaleza, de modo que en análisis posteriores de la historia social (en los *Grundrisse*)<sup>6</sup> Marx puede hablar de «épocas progresivas en la formación económica de la sociedad» y de «formas superiores» de sociedad. No obstante, este desarrollo del trabajo social no se presenta como un empeño cooperativo y comunitario por mejorar las fuerzas productivas y así dominar mejor la naturaleza. La concepción del «trabajo alienado» introduce ya la idea de la división de la sociedad en dos grupos principales, cuya relación decide sobre el carácter general de la vida económica y política. Más tarde (En *El capital*, libro III)<sup>7</sup>, Marx expresará esto así: «Es siempre la relación directa entre los amos de las condiciones de producción y los productores directos la que revela el secreto más íntimo, el fundamento más oculto del edificio social íntegro, y por tanto también de la forma política de la relación entre soberanía y dependencia; en suma, de la forma particular de Estado. La forma de esta relación entre amos y productores corresponde siempre, necesariamente, a un estadio definido en el desarrollo de los métodos de trabajo y, por consiguiente, de la productividad social del trabajo».

Así, con prescindencia de lo que pueda extraerse de los *Manuscritos económico-filosóficos* en orden a una filosofía social «humanista», encontramos en ellos a grandes trazos la teoría sociológica de Marx, donde los conceptos básicos de trabajo, propiedad privada, modo de producción, formas de sociedad, estadios de desarrollo, clases sociales y lucha de clases están, o bien directamente expresados, o bien insinuados en una exposición que, pese a ser fragmentaria, revela el efectivo desarrollo del pensamiento de Marx, a través de una confluencia de la filosofía hegeliana y la economía política; y ello en el proceso de convertir y reconstruir ideas filosóficas en los conceptos de una teoría de la sociedad que el propio Marx presenta, en el prefacio del libro, como «el fruto de un análisis enteramente empírico». Por supuesto, estos manuscritos se sitúan dentro de un conjunto más amplio de trabajos producidos durante los años germinales de 1843-1845; el concepto de clase social, por ejemplo, fue elaborado en escritos que deben mucho a los estudios del proletariado moderno realizados por los socialistas franceses.

Hacia 1845, Marx había llegado en el desarrollo de sus ideas a un punto que le permitía formular con precisión los principios básicos de su teoría: «Esta concepción de la historia descansa, pues, en la exposición del proceso real de producción, partiendo de la simple producción material de la vida, y en la comprensión de la forma de intercambio ligada a este modo de producción y creada por él, o sea, la comprensión de la sociedad civil en sus diversas etapas como base de toda la historia,

y en su acción como Estado. [...] No explica la práctica a partir de la idea, sino que explica la formación de las ideas a partir de la práctica material, y consecuentemente llega a la conclusión de que todas las formas y productos de la conciencia pueden ser disueltos, no por una crítica intelectual [...] sino solamente por la remoción práctica de las relaciones sociales efectivas que dieron origen a este embelecido idealista; y de que la fuerza motriz de la historia no es la crítica, sino la revolución. Esta concepción muestra [...] que en cada etapa histórica se descubre un resultado material, una suma de fuerzas productivas, una relación, históricamente generada, de los individuos con la naturaleza y entre sí, que cada generación transmite a sus sucesoras; un cúmulo de fuerzas productivas, de capital y de circunstancias que la nueva generación en efecto modifica, pero que le señala sus condiciones de vida y le imprime un desarrollo definido, un carácter especial. Muestra que así como los hombres forjan las circunstancias, las circunstancias forjan a los hombres» (*La ideología alemana*, 1845-1846)<sup>8</sup>.

Marx data expresamente la formación de este proyecto teórico en el período 1843-1845, y en un texto muy posterior lo llama el «hilo conductor» de sus estudios; en ese texto hay un célebre pasaje en que expresa, en iguales términos, aquella concepción general: «En la producción social que llevan a cabo los hombres, entran en determinadas relaciones que son indispensables e independientes de su voluntad; estas relaciones de producción corresponden a una etapa definida del desarrollo de sus capacidades materiales de producción. La totalidad de estas relaciones de producción constituyen la estructura económica de la sociedad; el cimiento real sobre el cual se erigen las superestructuras jurídicas y políticas y al cual le corresponden formas definidas de conciencia social. El modo de producción de la vida material determina el carácter general de los procesos sociales, políticos y espirituales de la vida. [...] En cierta etapa de su desarrollo, las fuerzas materiales de producción en la sociedad entran en pugna con las relaciones de producción existentes o (lo que es la expresión jurídica de lo mismo) con las relaciones de propiedad dentro de las cuales han estado operando. [...] Sobreviene entonces un período de revolución social» (prefacio a *Contribución a la crítica de la economía política*, 1859)<sup>9</sup>.

Resulta claro que el rumbo de los intereses intelectuales de Marx cambió de manera considerable después de 1845, pero esta reorientación se puede entender diversamente. Louis Althusser sostuvo que hacia esa fecha sobrevino la «ruptura epistemológica» que separa al joven Marx, sustentador de una ideología «humanista» e «historicista» profundamente marcada aún por las ideas de Hegel y Feuerbach, del Marx maduro, creador de una original y rigurosa ciencia de la sociedad<sup>10</sup>. No obstante, aun sin considerar que en la obra de Althusser, pese a sus frecuentes referencias a la «cientificidad», nunca es del todo clara y convincente la distinción entre ciencia e ideología, es difícil sostener esto luego de comparar cuidadosamente las concepciones y argumentaciones de Marx en sus obras posteriores (en especial los *Grundrisse*), con las primeras.

Creo más verosímil que, tras haber esbozado el esquema general de su teoría, Marx se volcó a un análisis más detenido y cabal del modo capitalista de producción, con el propósito de que le sirviera como punto de partida de un estudio de la sociedad capitalista en su conjunto, dentro del contexto del proceso global de desarrollo social.

De hecho, en la introducción a los *Grundrisse*, Marx enuncia un vasto programa de estudios que confirman esta opinión. Insiste firmemente allí en su concepción del desarrollo histórico de la producción, al par que apunta que «todas las épocas de la producción tienen ciertas características comunes»; analiza la relación entre producción, distribución, intercambio y consumo; examina el método de la economía política y enuncia los elementos de su propio método; finalmente, presenta, en forma de notas, algunas de las cuestiones principales que deben abordarse en cualquier intento por demostrar detalladamente la conexión entre modos de producción, formas de sociedad y el Estado, por una parte, y los fenómenos culturales, por la otra, o de interpretar el desarrollo histórico de las sociedades con referencia al concepto de progreso. Los *Grundrisse* contienen, además, una larga sección sobre las formaciones económicas precapitalistas, que es la tentativa más amplia y sistemática de Marx por examinar los problemas del desarrollo histórico<sup>11</sup>.

Es evidente que Marx no pudo completar su ambicioso proyecto, y que sus obras fundamentales desde fines de la década de 1850 hasta su muerte estuvieron dedicadas en gran medida a un análisis económico (en sí mismo incompleto) del capitalismo como modo específico de producción. No obstante, nunca abandonó por entero sus estudios acerca de las diversas formas históricas de sociedad; particularmente en sus últimos años (entre 1880 y 1882) escribió extensos comentarios sobre los trabajos de estudiosos que estaban investigando, en diversas formas, la historia social y cultural de la humanidad, como L. H. Morgan, J. B. Phear, H. S. Maine y John Lubbock<sup>12</sup>. Por consiguiente, los estudios del Marx maduro presentan dos aspectos: uno es el refinamiento de su análisis teórico de los modos de producción, merced al examen intensivo de la producción capitalista moderna y el examen crítico de las teorías de sus antecesores y contemporáneos en el campo de la economía política; el otro, un afán permanente por situar el modo capitalista de producción y la sociedad capitalista dentro de un esquema histórico del desarrollo social, que esbozó en sus primeros trabajos, pero también procuró mejorar en algunas secciones de los *Grundrisse* y en sus apuntes sobre Morgan y otros autores.

Los avances que hizo Marx en su análisis económico fueron muy bien reseñados por Martin Nicolaus en un ensayo dedicado a los *Grundrisse*, que tituló «El Marx desconocido»<sup>13</sup>. Los *Grundrisse* muestran la evolución del pensamiento de Marx —dice Nicolaus— sobre tres cuestiones principales. En primer término, elabora él allí el análisis del dinero y el intercambio, que había iniciado en los *Manuscritos* de 1844, y formula una concepción del dinero como «vínculo social» que expresa las relaciones sociales, históricamente generadas, de la sociedad capitalista. Pero



ahora subordina esta exposición de las relaciones de mercado a un análisis de la producción capitalista y del proceso de acumulación o de autoexpansión del capital. En segundo término, al examinar la producción emplea un concepto nuevo, el de «fuerza de trabajo» (en remplazo del término «trabajo» de sus escritos previos), para describir la mercancía que el trabajador vende a cambio de su salario; y pone de relieve el singular carácter de esta mercancía, a saber: que es capaz de crear valor donde no existía, o de crear valores mayores que los necesarios para mantenerlo —lo cual equivale a decir que crea «plusvalía», el origen de la ganancia capitalista—. En tercer lugar, más que en sus otros escritos, en los *Grundrisse* Marx analiza las condiciones en que sobrevendrá la quiebra del capitalismo. Creo que aquí se hacen intervenir dos factores, uno positivo y el otro negativo. Ante todo, Marx argumenta que «El capitalismo contiene una barrera específica a la producción —que contradice su tendencia general a arrasar con todas las barreras que a ella se oponen—: la *superproducción*, contradicción fundamental del capitalismo desarrollado». Prosigue caracterizando de diversas maneras esta superproducción; sus opiniones pueden resumirse en el enunciado de que ella supone «la restricción de la producción de valores de uso por el valor de cambio»; vale decir, la producción es limitada porque los productos (mercancías) no se pueden intercambiar, y entonces no se puede realizar la plusvalía que contienen. O bien, como lo expresa en el libro III de *El capital*: «La causa última de todas las crisis reales es siempre la pobreza y el restringido consumo de las masas, en contraste con la tendencia de la producción capitalista a desarrollar las fuerzas productivas de modo tal que su límite sea sólo el poder absoluto de consumo de la sociedad». Este análisis aporta lo esencial a la proposición de Marx según la cual la transición a una nueva forma de sociedad se inicia cuando hay una contradicción o conflicto entre las fuerzas de la producción y las relaciones de producción (que en el caso del capitalismo son el dinero y el intercambio; en suma, el mercado).

Pero hay un segundo factor, positivo, para el colapso del capitalismo, y es la creación, por su intrínseco desarrollo, de condiciones económicas en que ya se alcanza en parte una dirección colectiva o comunal del proceso de trabajo social. Marx expresa esta idea en párrafos notables del final de los *Grundrisse*: «En la medida en que se desarrolla la industria en gran escala, la creación de riqueza genuina pasa a depender menos del tiempo de trabajo y de la cantidad de trabajo realizado, que de la capacidad de los instrumentos puestos en marcha durante el tiempo de trabajo, instrumentos cuya poderosa eficacia no está tampoco ligada al tiempo de trabajo que insume directamente su producción, sino que depende más bien del estado general de la ciencia y el progreso de la técnica, o de la aplicación de esta ciencia a la producción. [...] Con esta transformación, lo que aparece como principal soporte de la producción y la riqueza no es el trabajo que realiza el hombre directamente, ni el tiempo que le dedica, sino su apropiación de sus propias fuerzas productivas generales, su comprensión y dominio de la naturaleza; en suma,

el desarrollo del individuo social.[...] El desarrollo del capital fijo indica en qué grado el conocimiento social se ha convertido en una *fuerza productiva directa*, y por ende en qué grado las condiciones mismas del proceso de la vida social se han puesto bajo el gobierno del intelecto general y se han reconstruido de acuerdo con este». En los *Grundrisse*, Marx ve la quiebra del capitalismo y la transición hacia una nueva forma de sociedad como un complejo y prolongado proceso, en el que cumplen su papel las crisis económicas y las luchas políticas, pero también el surgimiento, dentro del capitalismo, de un sistema económico de alternativa y el despertar de «todas las capacidades de la ciencia y la naturaleza, de la organización y el intercambio sociales».

¿Cómo armoniza entonces el análisis que hace Marx del capitalismo, y en especial del modo capitalista de producción —que incluye de lejos la parte más cuantiosa de su obra—, con la teoría general de la sociedad que esbozó en su juventud? Según ya indiqué, en ningún momento dejó Marx de ocuparse, de una u otra manera, de la cuestión del desarrollo histórico de la sociedad, entendido como sucesión de modos de producción, y de formaciones sociales, diferenciados; retomó el estudio de esas cuestiones históricas en su examen de las formaciones económicas precapitalistas (particularmente en los *Grundrisse*), en sus escritos sobre «el modo de producción asiático» y en las observaciones que acerca de las primeras sociedades tribales y campesinas le sugirieron sus lecturas de Morgan, Maine y otros autores que estudiaron los orígenes históricos de las instituciones. Las conclusiones que extrajo de estos estudios no son en modo alguno tan claras como las derivadas de su análisis del capitalismo, infinitamente más completo, y autores posteriores las han interpretado de diversas maneras. Por ejemplo, Eric Hobsbawm, en su introducción a *Formaciones económicas precapitalistas*, sugiere que «todo lo que exige la teoría general del materialismo histórico es que haya una sucesión de modos de producción, pero no necesariamente de modos particulares, y quizá ni siquiera en un orden particular predeterminado»; y al considerar ese texto, sostiene que Marx no se ocupa de la sucesión cronológica, ni de la evolución de un sistema a partir de su antecesor, sino más bien de los estadios analíticos en el desarrollo general de las sociedades tras la ruptura de la sociedad comunal primitiva<sup>14</sup>.

Estas dificultades en lo tocante al esquema preciso de desarrollo social que Marx procuraba formular aumentan por el hecho de que, a todas luces, quería destacar la singularidad del modo de producción capitalista y de la sociedad capitalista respecto de todos los modos de producción y formaciones sociales previos. Este contraste se manifiesta de varias maneras. Por ejemplo, indica Marx que si en una sociedad capitalista la apropiación de plusvalía opera por medios casi puramente económicos (y por lo tanto descubrirla exige penetrar en el secreto de la producción de mercancías), en todas las sociedades anteriores, en cambio, exigió alguna clase de coacción no económica<sup>15</sup>. Además, en una sociedad capitalista la contradicción fundamental se plantea entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción constituidas

por el intercambio y el dinero, en tanto que acerca de la índole de las contradicciones en las formas previas de sociedad, y la manera en que se efectuó la transición de una a otra, surge un interrogante, también vinculado con el problema de las clases sociales. En sentido lato, la teoría de Marx postula una división universal de la sociedad en clases (luego del período de la sociedad comunal primitiva), en función de los «amos del sistema de producción» y los «productores directos»; no obstante, en otro sentido las clases son consideradas un rasgo distintivo de la sociedad capitalista, y el propio Marx apuntó, en *La ideología alemana*, que «la distinción entre el individuo personal y el individuo de clase [...] sólo aparece al surgir la clase, que es en sí misma un producto de la *bourgeoisie*». De todos modos, puede decirse que para Marx el papel de las clases sociales es en extremo importante en las sociedades capitalistas, donde las relaciones de clase son la expresión principal de la contradicción entre las fuerzas y las relaciones de producción; en tanto que en sociedades anteriores las relaciones sociales dominantes pueden ser las del parentesco, la religión o la política; pueden no expresar contradicción alguna, y aun pueden constituir sociedades que no experimenten desarrollo.

Esta exposición de la teoría de Marx deja planteados muchos problemas, no sólo en cuanto al análisis de las tendencias principales de desarrollo de las sociedades capitalistas, sino, en mayor medida aún, en cuanto a la construcción de una teoría general del desarrollo social o de una «ciencia de la historia». Los pensadores marxistas parecen abordar esta última cuestión cada vez más por referencia a un modelo tripartito: a una forma original de pequeña sociedad comunal seguiría el desarrollo de diversas formaciones sociales, como otros tantos desenlaces, algunos fructíferos y otros no (en el sentido de posibilitar un desarrollo ulterior), de aquella; y finalmente surgiría en una región del mundo el capitalismo, como un tipo muy diferenciado de sociedad, que incorpora potencialidades de desarrollo no soñadas hasta entonces<sup>16</sup>. Pero, como luego veremos, el estudio de estos problemas ha dado origen en años recientes a una considerable variedad de reformulaciones y extensiones de la teoría marxista.

## Desarrollo del marxismo, 1883-1917

En vida de Marx, su teoría social recibió escasa atención de otros estudiosos. El país en que se evidenció mayor interés fue Rusia, donde en 1872 apareció la primera traducción del libro I de *El capital*; ese mismo año, se le hizo una reseña importante, y en general favorable, en *Vestnik Evropy*, publicación de San Petersburgo, sobre la cual el propio Marx incluyó un comentario en el prefacio de la segunda edición alemana de *El capital*, en 1873. En Alemania, como acerbamente señaló Marx, su obra fue en gran medida ignorada, salvo por los autores

socialistas, principalmente Joseph Dietzgen, quien publicó una serie de artículos sobre ella en *Volkstaat*, en 1868; aunque la teoría económica de Marx fue más ampliamente examinada en la segunda edición del texto de economía política de Adolph Wagner, *Economía política general o teórica, Parte I, Fundamentos*, texto acerca del cual Marx redactó en 1879-1880 una serie de «notas al margen» con vistas a dar a luz un ensayo crítico<sup>17</sup>. A partir de este momento su teoría atrajo creciente atención<sup>18</sup>, y poco después de la muerte de Marx (1883) comenzó a ejercer cada vez mayor influencia, intelectual y política, por dos vías que han signado su desarrollo hasta el presente: el movimiento obrero y las ciencias sociales académicas.

Así el marxismo, como en algún sentido se proponía Marx, pasó a ser la teoría o doctrina social preeminente de la clase obrera. Arraigó con máxima fuerza en el Partido Social-Demócrata alemán, cuyos dirigentes, como consecuencia del rápido auge del movimiento socialista y de su estrecha relación con Engels, se convirtieron en los principales herederos intelectuales y políticos de Marx, y dominaron en buena medida el movimiento obrero internacional hasta 1914. Pero a raíz de las particulares condiciones políticas vigentes en Alemania, ese partido, como señala Peter Nettl<sup>19</sup>, cobró el carácter de un «Estado dentro del Estado», creando en gran escala sus propias instituciones culturales y educativas, escuelas partidarias, editoriales y publicaciones periódicas. Los movimientos y partidos socialistas de otros países, aunque no con el mismo grado de aislamiento, también desarrollaron en gran parte sus ideas fuera del mundo académico oficial; y así la exposición y el análisis de la teoría marxista se hicieron fundamentalmente en libros y periódicos publicados por partidos y grupos socialistas<sup>20</sup>.

El primer gran debate interno del marxismo —la «controversia revisionista»— se produjo en el Partido Social-Demócrata alemán, y se difundió con rapidez a otros partidos socialistas, tras la publicación del libro de Eduard Bernstein, *Las premisas del socialismo y las tareas de la socialdemocracia* (1899)<sup>21</sup>. Bernstein presentó en su obra dos argumentaciones principales en cuanto a la pretensión del marxismo de ser una ciencia social. Primero, insistió en que si el marxismo era una ciencia, sus resultados debían en última instancia someterse a verificación empírica, y en este aspecto algunas porciones de la teoría debían ser revisadas porque las tendencias evolutivas de las sociedades capitalistas de Occidente se estaban apartando de lo predicho por Marx; en especial, la estructura de la sociedad capitalista, en lugar de simplificarse transformándose en una relación entre dos clases fundamentales, se estaba volviendo más compleja: las clases medias no desaparecían, no se asistía a una polarización de las clases, la miseria no aumentaba, sino que disminuía, y las crisis económicas eran menos graves que antes, y no más. Segundo, adujo que, como ciencia positiva, el marxismo tenía que ser complementado por una teoría ética; pero no abordó este punto sino sumariamente, reduciéndose a la existencia y la importancia de un elemento «ideal» en el movimiento socialista<sup>22</sup>.

El libro de Bernstein generó en particular una animada polémica en torno de la teoría marxista sobre la crisis y el colapso del capitalismo, pero también contribuyó a poner en marcha una amplia reevaluación de la teoría teniendo en cuenta los cambios económicos y sociales que acontecían en Europa, así como las nuevas ideas en filosofía y ciencias sociales. Acerca del problema de la crisis, Kautsky replicó a Bernstein reafirmando la concepción ortodoxa del «inevitable» colapso capitalista, y sosteniendo que había que defender el núcleo revolucionario del marxismo (entendido de esta manera determinista) contra el reformismo; pero estas cuestiones fueron luego analizadas más profundamente por Rudolf Hilferding en su obra *El capital financiero* y por Rosa Luxemburgo, en *La acumulación del capital*<sup>23</sup>. Estos dos libros intentaron desarrollar el análisis que había hecho Marx del capitalismo a la luz de los cambios sobrevenidos desde su muerte, y en particular procuraron explicar la expansión permanente del capitalismo por el fenómeno del imperialismo. Pero si Luxemburgo concluía que a la larga el capitalismo sufriría ese colapso inevitable tras absorber todas las economías precapitalistas y los enclaves precapitalistas dentro del propio capitalismo, Hilferding afirmaba, en cambio, que en su forma más organizada, la del capitalismo financiero, tenía la capacidad de moderar o superar las crisis económicas, y que sería derrocado y remplazado por el socialismo, no como consecuencia de un colapso económico, sino de la lucha política de la clase obrera.

El debate general sobre la teoría de Marx adoptó diversas formas —ejemplos son los escritos de Sorel en la década de 1890, donde intentó establecer los principios de una «teoría materialista de la sociología»<sup>24</sup>, o los ensayos que por la misma época escribió Croce sobre el materialismo histórico—<sup>25</sup>; el empeño más sistemático por exponer las ideas de Marx en una nueva forma, de indagar nuevos problemas y de analizar críticamente las elaboraciones recientes de la filosofía y las ciencias sociales fue, sin duda, el de los marxistas austríacos. Su tendencia intelectual fue descrita en estos términos por Otto Bauer:

«Lo que los unía no era una orientación política específica, sino el sesgo particular de su labor intelectual. Todos ellos se habían formado en el período en que hombres como Stammler, Windelband y Rickert atacaban al marxismo con argumentos filosóficos, y esto los obligó a entrar en controversias con los representantes de las nuevas corrientes filosóficas. Si Marx y Engels habían partido de Hegel, y los marxistas posteriores del materialismo, estos «austro-marxistas» tomaron como punto de partida a Kant y a Mach. Por otro lado, debieron polemizar con la llamada escuela austríaca de economía política, y también esta polémica influyó en su método y en la estructura de su pensamiento. Finalmente, en la vieja Austria desgarrada por luchas nacionales, debieron aprender a aplicar la concepción marxista de la historia a muy complicados fenómenos, que desafiaban todo análisis basado en una aplicación esquemática y superficial del método marxista»<sup>26</sup>.

Las obras cardinales de este grupo —el estudio de los grupos nacionales y del nacionalismo por Otto Bauer, la sistemática indagación de Max Adler sobre los cimientos metodológicos del marxismo como ciencia de la sociedad, el análisis de las instituciones jurídicas por Renner, las investigaciones de Hilferding sobre el desarrollo reciente del capitalismo— fueron otros tantos intentos de establecer el marxismo como sistema de sociología, formulando con precisión sus conceptos y métodos básicos, y practicando, dentro del marco de este paradigma orientador, estudios sobre las realidades empíricas relevantes en la época<sup>27</sup>.

Así, en la primera década del siglo XX, emergieron en el seno del movimiento socialista diversas escuelas de pensamiento, como resultado de controversias sobre la interpretación de la teoría de Marx, intentos de revisarla o de perfeccionarla en reacción a las críticas y a la aparición de fenómenos nuevos, y del desarrollo de estudios empíricos en el campo de la sociología y de la historia social. En líneas generales, pueden distinguirse tres tendencias: el marxismo ortodoxo del Partido Social-Demócrata alemán, representado sobre todo por Kautsky, que expresaba una concepción algo mecánica del desarrollo de la economía capitalista hacia su inevitable bancarrota, desarrollo que se reflejaba de manera más o menos automática en la lucha de clases y la victoria final de la clase obrera; el revisionismo de Bernstein, que rechazaba en gran medida las ideas de colapso económico y de creciente lucha de clases y veía el advenimiento del socialismo como culminación de un proceso de gradual impregnación de la sociedad capitalista por las instituciones e ideales socialistas; y el marxismo austriaco, que creó una teoría sociológica mucho más elaborada, tomando en cuenta la creciente complejidad de la sociedad capitalista y las cambiantes condiciones de la lucha de clases, pero manteniendo (aunque con salvedades) la perspectiva revolucionaria y destacando la importancia, a fin de alcanzar el socialismo, de una intervención activa de las masas obreras, políticamente conscientes y organizadas. Pero en esta misma década surgió otra corriente de pensamiento marxista, la de Lenin y los bolcheviques, que posteriormente ejercería enorme influencia sobre el carácter mismo del marxismo; la examinaremos en la siguiente sección.

Después de la muerte de Marx, su teoría, si bien se difundió con mayor rapidez en el movimiento socialista, comenzó a gravitar también en las ciencias sociales académicas, en especial la economía y la sociología. En el prefacio a su obra de 1887, *Comunidad y sociedad*, Ferdinand Tönnies reconoció su deuda hacia Marx, a quien consideraba «el más notable y profundo filósofo social», descubridor del modo de producción capitalista y un pensador que había procurado dar expresión a la misma idea que Tönnies deseaba formular en conceptos nuevos<sup>28</sup>. En el primer congreso internacional de sociología, realizado en 1894, estudiosos de varios países (incluido Tönnies) contribuyeron con artículos en los que se discutía la teoría de Marx; y en esa década el marxismo empezó a ser enseñado en universidades (principalmente por Carl Grünberg<sup>29</sup> en la Universidad de Viena y por Antonio Labriola<sup>30</sup> en la de Roma); ins-

piró nuevos tipos de investigaciones y comenzó a ser examinado con más seriedad en las publicaciones académicas.

Por esta época aparecieron los primeros estudios críticos sustanciales; uno de los más tempranos fue el de R. Stammler, quien quiso poner la teoría de Marx cabeza abajo demostrando que el cimiento indispensable del sistema de producción son las normas jurídicas, y remplazando la concepción materialista de la historia por una teleología social fundada en la ética kantiana<sup>31</sup>. Otra importante obra crítica fue *La conclusión del sistema de Marx*, de Böhm-Bawerk (1896), escrita desde el ángulo de la escuela marginalista austriaca de economía; planteaba objeciones a la teoría del valor-trabajo como fundamento del análisis marxista del capitalismo, pero fue a su vez criticada por Rudolf Hilferding en una monografía titulada *Böhm-Bawerks Marx-Kritik* (1904), donde se rechazaba el enfoque «subjetivista» de la escuela marginalista<sup>32</sup>. Tras la edición del libro de Labriola sobre la concepción materialista de la historia, Durkheim hizo una reseña de este en la *Revue Philosophique* (1897), donde analizaba la teoría de Marx; también reseñó diversos estudios marxistas en los primeros números de *Année Sociologique*. Entre los numerosos trabajos publicados en este período debe mencionarse el importante análisis del método y las hipótesis sociológicas de Marx que llevó a cabo T. G. Masaryk (1899), profesor de filosofía en la Universidad de Praga, titulado *Los fundamentos filosóficos y sociológicos del marxismo*, así como la breve exposición crítica de E. R. A. Seligman *La interpretación económica de la historia* (1902; ed. rev., 1907)<sup>33</sup>.

En la primera década de este siglo, el marxismo ya estaba firmemente establecido como una importante teoría social, ampliamente debatida en el movimiento socialista y en el mundo académico, y que dio origen a gran cantidad de investigaciones sociales novedosas<sup>34</sup>. Tal vez la característica más destacada de la teoría marxista en ese tiempo era su amplitud, según lo ilustra el hecho de que las diversas exposiciones y críticas provenían de autores pertenecientes a disciplinas tan diversas como la economía, la antropología, la historia y la jurisprudencia. Labriola lo destacó así: «Las diversas disciplinas analíticas que ilustran los hechos históricos han terminado por poner de relieve la necesidad de una ciencia social general, que unifique los distintos procesos históricos. La teoría materialista es el punto culminante de tal unificación»<sup>35</sup>. Desde esta perspectiva, no es difícil entender por qué habría de ejercer el marxismo tan honda influencia en el propio establecimiento de la sociología (que apunta a una unificación semejante) como disciplina académica y, en general, como nuevo marco intelectual para comprender el mundo social. En ningún sitio fue esta influencia más notoria que en la Europa de habla alemana. El austro-marxismo surgió concretamente bajo la forma de una teoría sociológica<sup>36</sup>, y de hecho constituyó el grueso de la sociología austríaca en las tres primeras décadas del siglo<sup>37</sup>. En Alemania, el marxismo gravitó mucho, como ya indiqué, en el pensamiento de Tönnies, y en Simmel, sobre todo en su importante estudio de las relaciones sociales que sobrevienen en la transición de una econo-

mía natural a una economía monetaria<sup>38</sup>; en secciones posteriores de este capítulo rastreamos el influjo que siguió ejerciendo en los escritos de Korsch, Lukács, Mannheim y los pensadores del Instituto de Investigaciones Sociales de Francfort.

Pero sin duda la más potente repercusión de las ideas marxistas en la época de formación de la sociología como disciplina académica se aprecia en la obra de Max Weber. No es sólo que en su libro más conocido, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904), se propuso mostrar las limitaciones de la explicación marxista de los orígenes del capitalismo, ni tampoco que en su sociología de la religión emprendió lo que él denominó «una crítica positiva de la concepción materialista de la historia», sino que en toda la obra de Weber, desde su temprano estudio sobre la historia agraria de Roma hasta los diversos análisis incorporados a *Economía y sociedad* (1922) y el esbozo de historia económica general escrito al final de su vida, frecuentemente tomó como punto de partida problemas o conclusiones que habían sido formulados por Marx. En verdad, podría decirse que la mayor parte de la sociología de Weber es, propiamente hablando, más que una teoría original y sistemática de la sociedad, un prolongado y variado comentario de la teoría de Marx, que, si bien desde una cosmovisión muy diferente<sup>39</sup>, trata de los orígenes y perspectivas del capitalismo, las clases sociales, el Estado y la política, y los problemas metodológicos.

Así, en las tres décadas que siguieron a la muerte de Marx, su teoría conoció una notable evolución; fue ampliada y revisada en algunos aspectos para dar razón de los cambios del capitalismo; se crearon campos de investigación totalmente nuevos, y se integró estrechamente —en la Europa continental, no así en el mundo de habla inglesa—<sup>40</sup> en la construcción de la sociología como ciencia general de la sociedad. La Primera Guerra Mundial interrumpió este proceso; y aunque después persistieron estilos de pensamientos anteriores, lo hicieron dentro de circunstancias muy modificadas, lo cual originó rumbos nuevos en la teoría marxista.

## La hegemonía bolchevique, 1917-1956

La Revolución Rusa de 1917 y la instauración del primer «Estado obrero», y por otro lado el fracaso del movimiento revolucionario alemán en 1918-1919, abrieron una nueva era en el desarrollo del marxismo. El centro de gravedad de los estudios marxistas se desplazó a Europa oriental, se inició la institucionalización del marxismo como ideología de un régimen político, y este marxismo oficial adquirió poco a poco preponderante influencia en la evolución de las ideas marxistas. El marxismo soviético<sup>41</sup> partió de Lenin, cuya interpretación del marxismo —que debe contemplarse en el contexto de las circunstancias políticas del período que corre desde principios de siglo hasta 1917— contenía sobre todo una reafirmación del valor práctico revolucionario del marxismo,



frente al auge del revisionismo y el reformismo en el movimiento socialista europeo.

Esta intención práctica se trasluce con claridad en los elementos principales de la versión leninista del marxismo: el papel del partido, el campesinado como aliado del proletariado, y las condiciones de la lucha política de la clase obrera en la etapa imperialista del capitalismo. Lenin no se propuso reexaminar en forma sistemática el sistema teórico de Marx, sino que adoptó la concepción del marxismo como «teoría de la revolución proletaria», y se empeñó en extraer sus consecuencias para una estrategia política y su encarnación en una organización eficaz. Así, en su análisis del imperialismo<sup>42</sup>, se apoyó en gran medida en los estudios de J. A. Hobson y R. Hilferding; su caracterización general del imperialismo no difiere mayormente de la de este último, salvo que extrajo de ella conclusiones más revolucionarias, a saber: que el capitalismo había ingresado en su etapa «final», creando condiciones más favorables para su supresión; pero además había generado una división en el movimiento obrero entre la tendencia reformista y la revolucionaria, y que ello exigía un renovado esfuerzo para fortalecer a los partidos revolucionarios y combatir el reformismo. Lo mismo en su análisis del campesinado (primero en el caso de Rusia, y luego en relación con los países coloniales)<sup>43</sup>: a Lenin no le preocupaba primordialmente elaborar una teoría marxista del campesinado como clase, ni de las etapas del desarrollo social, sino examinar su potencial revolucionario en los países atrasados y los medios por los cuales podía establecerse una alianza de ciertos sectores del campesinado con la clase obrera o, más bien, con el partido revolucionario de la clase obrera. El más singular aporte de Lenin al marxismo fue, en verdad, su concepción del partido, basado en el distinguo entre la clase obrera —que a su juicio nunca podría alcanzar espontáneamente otra cosa que una «conciencia tradeunionista» (vale decir, su preocupación por las demandas económicas)— y la vanguardia revolucionaria de los trabajadores e intelectuales con plena conciencia de clase, que desde afuera introducía las ideas socialistas en el movimiento obrero y que pasaba a acaudillar el movimiento total de los oprimidos (obreros y campesinos por igual), en virtud de su completa adhesión al marxismo revolucionario y de su organización como partido centralizado y disciplinado.

El leninismo, como doctrina y como movimiento político al que contribuyeron otros además de Lenin (principalmente Trotsky)<sup>44</sup>, dio vida a un sistema político y a un partido de nuevo tipo, que tuvieron inmensas consecuencias en el desarrollo del pensamiento marxista del siglo XX. En la primera década posrevolucionaria, florecieron los estudios marxistas en diversas variantes, así como hubo una explosión de creatividad en la literatura y las artes. David Riazanov, fundador del Instituto Marx-Engels de Moscú, inició su notable recopilación de las publicaciones, manuscritos y cartas de Marx y Engels, como preparación para la monumental edición crítica de sus obras, *Edición histórico-crítica de las obras completas de Karl Marx y Friedrich Engels*, cuyo primer volumen apa-

reció en 1927 pero que quedó incompleta a raíz del arresto y desaparición de Riazanov en 1931. También Nicolai Bujarin hizo importantes aportes a las controversias teóricas de las ciencias sociales de la época, publicando en 1921 su *Materialismo histórico: un sistema de sociología*, que se proponía ser un libro de texto, pero introducía «innovaciones» en respuesta a las críticas de otros pensadores a la teoría marxista<sup>45</sup>. De hecho, las secciones más interesantes de esta obra son aquellas en que Bujarin critica las ideas de Max Weber, Michels y Stammler, o comenta estudios recientes influidos por el marxismo. Ahora bien, a fines de la década de 1920 el poder cada vez mayor de Stalin puso fin a estos debates teóricos y a toda posibilidad de avance serio en la ciencia social marxista. Desde ese momento el marxismo soviético se convirtió en una ideología cada vez más rígida y dogmática, no en el sentido de una justificación totalmente arbitraria del régimen, sino como una doctrina que reflejaba el desarrollo real de la sociedad soviética —el proceso de edificación del «socialismo en un solo país», o bien, dicho en términos más simples, la industrialización acelerada— a la vez que servía de sustento al régimen stalinista<sup>46</sup>. Su consecuencia intelectual fue inhibir, en una gran parte del movimiento socialista internacionalista, toda idea marxista creadora y original, y en particular obstruir el desarrollo de una sociología marxista, ya fuera como análisis teórico o como investigación empírica.

La Primera Guerra Mundial y la situación revolucionaria europea en la posguerra inmediata generaron otros cambios significativos en el pensamiento marxista, semejantes a los encarnados en el leninismo, pero de carácter más teórico. Se singularizaron por destacar, como factores esenciales de la transición al socialismo, la conciencia de clase y el activismo político, más que el desarrollo económico del capitalismo. Dos libros publicados en 1923 marcaron esta reorientación intelectual: *Marxismo y filosofía*, de Korsch, e *Historia y conciencia de clase*, de Lukács<sup>47</sup>. En ambos se rechazaba la idea del marxismo como ciencia positiva de la sociedad, como sociología; se lo entendía, en cambio, como una «filosofía crítica» que expresaba la cosmovisión del proletariado revolucionario, del mismo modo que, según Korsch, la filosofía idealista alemana había sido expresión teórica de la burguesía revolucionaria. En las páginas iniciales de su obra, Lukács define la teoría marxista como «esencialmente nada más que la expresión, en el pensamiento, del proceso revolucionario mismo»; y pasa luego a argumentar —en sustento teórico-filosófico de la concepción leninista del partido— que el marxismo «es la correcta conciencia de clase del proletariado» que tiene «como forma organizativa al partido comunista»<sup>48</sup>.

Una visión similar fue la expuesta por Antonio Gramsci, aunque sólo se difundió más adelante, cuando se publicaron sus escritos de la cárcel, después de la Segunda Guerra Mundial<sup>49</sup>. También Gramsci rechazó toda concepción del marxismo como ciencia de la sociedad o teoría sociológica; el marxismo, dijo, «la filosofía de la praxis... es "autosuficiente" [...] y contiene en sí misma todos los elementos funda-

mentales necesarios para construir una concepción total e integral del mundo, una filosofía total y una teoría de la ciencia natural; y no sólo eso, sino todo lo que hace falta para dar vida a una civilización íntegra»<sup>50</sup>. El marxismo era presentado, así, como una cosmovisión filosófica orientadora del proletariado en su lucha política para crear una sociedad nueva y una nueva civilización.

Ya hemos señalado que estas elaboraciones estuvieron influidas en alto grado por las condiciones políticas de Europa tras la Primera Guerra Mundial; pero también se produjeron dentro de un movimiento más general de ideas, que se inició en la década de 1890, y que se ha dado en llamar «la revuelta contra el positivismo»<sup>51</sup>. Elementos importantes de este movimiento son el análisis que hizo Croce del marxismo como método de interpretación histórica, íntimamente ligado a la filosofía hegeliana de la historia<sup>52</sup>, así como el rechazo por Sorel de la idea de la ineluctabilidad histórica y su insistencia en que el pensamiento socialista, incluido el marxismo, era una doctrina moral que aportó al mundo, fundamentalmente, «una nueva manera de juzgar todos los actos humanos»<sup>53</sup>. Luego de que Korsch y Lukács publicaran sus reinterpretaciones teóricas, surgió un grupo de pensadores asociados al Instituto de Investigaciones Sociales de Francfort, quienes en su momento perfeccionaron la concepción del marxismo como «filosofía crítica», que ellos oponían al «positivismo» sociológico<sup>54</sup>. En los primeros años de existencia de ese Instituto, cuando aún lo conducía su primer director, Carl Grünberg, su labor abarcó estudios empíricos y teóricos, y su programa podría considerarse semejante al adoptado por los austromarxistas (con quienes Grünberg tenía íntimo contacto), o sea, reexaminar los fundamentos de la teoría marxista, discutir críticamente las nuevas ideas y doctrinas de la filosofía y las ciencias sociales, y aplicar el método marxista a la indagación de fenómenos nuevos o hasta entonces descuidados. Pero no fue esto lo que se concretó cuando comenzó a cobrar forma, a fines de la década de 1920 y comienzos de la siguiente, una «Escuela de Francfort» bien diferenciada. Sus orientadores, Theodor Adorno y Max Horkheimer, se interesaron por las cuestiones metodológicas, y en particular por la oposición entre el marxismo como filosofía crítica derivada de Hegel, y el positivismo de las ciencias sociales, que ellos identificaron cada vez más con todo el desarrollo de la ciencia y la técnica desde la Ilustración. Esta oposición como objeto central de indagación teórica es expuesta en *Razón y revolución*, de Herbert Marcuse (1941), obra que ofrece en muchos aspectos la mejor exposición de las ideas de la Escuela de Francfort, según habían sido elaboradas en la década de 1930. Marcuse traza aquí muy nítidamente el contraste entre la razón crítica «que ha estado intrínsecamente ligada a la idea de libertad», y la sociología positivista, que se proponía ser «una ciencia en procura de leyes sociales» y que en consecuencia eliminaba la posibilidad de una modificación del sistema social<sup>55</sup>.

Si bien los pensadores vinculados al Instituto de Francfort desarrollaron sus ideas en el mismo contexto intelectual que Korsch y Lukács, y

también Gramsci en gran medida —vale decir, como crítica al positivismo y reinterpretación del marxismo considerándolo el heredero de la filosofía clásica alemana—, estas ideas alcanzaron su madurez en condiciones muy diversas de las que prevalecieron en la posguerra inmediata. A fines de la década de 1920, los intelectuales de izquierda en Alemania se vieron enfrentados, en lo político, a una opción entre el marxismo soviético, que había ingresado en su fase dogmática stalinista, y el reformismo del Partido Social-Demócrata. En su mayoría, los miembros de la Escuela de Francfort rechazaron ambas opciones y prefirieron mantener vivo el espíritu crítico del marxismo, tal como ellos lo entendían, alejados de la política de partido. Así el marxismo se convirtió cada vez más, con ellos, en una crítica de la ideología o en una crítica general de la cultura burguesa, dirigida a un auditorio de intelectuales y estudiosos. Otra circunstancia los movió a elegir este camino: la aparente debilidad de la clase obrera frente al auge de los movimientos fascistas. Esto los llevó a argumentar que la lucha por el socialismo no se consumaría con éxito a menos que la clase obrera adquiriera la «voluntad conciente» de alcanzar una sociedad liberada y racional<sup>56</sup>, y a todas luces era responsabilidad de los intelectuales aportar la crítica y las ideas liberadoras que a la larga pudieran dar forma a esa voluntad.

En ciertos aspectos, Korsch y Lukács debieron enfrentar problemas similares. Ambos se opusieron a algunos aspectos, por lo menos, de la ortodoxia bolchevique, y sus libros fueron condenados por «revisionistas» e «idealistas» en el Quinto Congreso de la Internacional Comunista (1924). Lukács repudió su propia obra y decidió continuar siendo miembro del Partido Comunista, pero, a despecho de sus concesiones al stalinismo, no parece probable que modificara sus opiniones fundamentales, y después de 1956 las volvió a exponer alentando así una actitud más crítica en los regímenes políticos de Europa oriental. Korsch, en cambio, fue expulsado del Partido Comunista alemán en 1926; participó en movimientos de izquierda hasta su exilio a los Estados Unidos en 1933, momento desde el cual dejó de actuar en política. En esos años su concepción del marxismo fue cambiando gradualmente; dejó de considerarlo la filosofía del movimiento obrero, poniendo en cambio de relieve sus logros como ciencia social. En su libro sobre Marx como sociólogo, publicado en 1938, enunció con claridad este giro en sus ideas: «En el posterior desarrollo del marxismo, el principio materialista crítico que Marx había elaborado empíricamente [...] fue convertido en una filosofía social general. [...] De esta distorsión del sentido fuertemente empírico y crítico del principio materialista, no había más que un paso a la idea de que la ciencia histórica y económica de Marx debía recibir un fundamento más amplio, no de una filosofía social, sino de una filosofía materialista totalizadora, que abarcase tanto la naturaleza como la sociedad, o de una interpretación filosófica general del universo». Y resumió su propia opinión con estos términos: «La tendencia cardinal del materialismo histórico no es en manera alguna “filosófica”; se trata, en cambio, de un método científico empírico»<sup>57</sup>.

Desde luego, los escritos de Korsch, Lukács, Gramsci y los miembros de la Escuela de Francfort no agotan la obra de los pensadores marxistas situados fuera, o parcialmente fuera, de la órbita del marxismo soviético en este período. Los austromarxistas siguieron desarrollando el marxismo como ciencia social en estrecha conexión con la acción política, hasta 1934, cuando la socialdemocracia austriaca fue aniquilada por el fascismo. En Alemania, el marxismo fue una de las grandes influencias en la obra de Karl Mannheim, y en sus escritos, como en los de Max Weber antes, podemos ver un intento de definir la contribución del marxismo a la sociología (más concretamente, a la sociología del conocimiento y la cultura)<sup>58</sup> sin aceptarlo como cosmovisión.

No obstante todos estos reexámenes y reinterpretaciones del pensamiento marxista, en especial en la década de 1920, no creo que pueda decirse que en el período de 1917-1956 la gravitación del marxismo en la sociología, o el desarrollo de la teoría marxista de la sociedad, fueran tan vigorosos o extensos como en el período precedente y en el siguiente. Una de las razones fue el predominio político del marxismo soviético, que relegó a otras versiones del marxismo (o las suprimió lisa y llanamente, como sucedió con *Historia y conciencia de clase* de Lukács), con la consecuencia de que, en general, fueron poco conocidas, en general ignoradas. Pero hubo otro factor decisivo: el triunfo del fascismo en Europa. En Italia, Gramsci propuso sus ideas en condiciones que excluían su debate amplio o elaboración (muchas de sus concepciones principales se contienen en notas y ensayos escritos en la cárcel); la escuela austromarxista fue dispersada; y en Alemania cesó en 1933 todo estudio o debate marxista. Pasarían veinte años antes de que la teoría marxista pudiera ser otra vez expuesta en forma adecuada, y sometida a revisión crítica.

## La renovación del pensamiento marxista

En las dos últimas décadas se produjo un notable renacimiento del pensamiento marxista en las ciencias sociales, que obedeció a diversas razones. Quizá la más importante fue que el predominio bolchevique sobre el marxismo llegó a su fin con las revelaciones acerca del régimen stalinista, las rebeliones políticas e intelectuales en Europa oriental y el surgimiento de una visión de la teoría marxista menos monolítica, más crítica, alentada además por el ascenso de otros centros de práctica política marxista, especialmente en China. En gran medida a raíz de estos cambios, también se produjo en Europa occidental una transformación del pensamiento marxista, en parte merced al redescubrimiento y reexamen de pensadores anteriores —entre ellos, Trotsky, Korsch, Lukács, Gramsci y la Escuela de Francfort— cuya obra había sido desdeñada o condenada al olvido en la época stalinista, y en parte por la formulación de nuevas concepciones marxistas en las que influyeron tanto las nuevas ideas en ciencias sociales y filosofía como el mudable carácter y los problemas

diferentes que presentan las sociedades en la segunda mitad del siglo XX. Este renacimiento marxista fue también estimulado por la publicación, traducción y vasta difusión de importantes manuscritos de Marx poco conocidos anteriormente, en especial los *Manuscritos económico-filosóficos*, de 1844, y los *Grundrisse*, de 1857-1858<sup>59</sup>.

Por consiguiente, los movimientos políticos e intelectuales de los últimos veinte años produjeron un gran florecimiento de los estudios marxistas, y muchos nuevos intentos de repensar toda la teoría marxista de la sociedad, sobre todo en relación con el desarrollo general y los resultados de las ciencias sociales modernas en sus logros sustantivos y en sus orientaciones metodológicas. Dentro de las ciencias sociales, el marxismo ya no se presenta como un cuerpo de ideas hace tiempo superadas, o que se pudieran desconocer con el argumento de que meramente constituyen una doctrina social expresiva de juicios de valor y de aspiraciones políticas. El marxismo no es un mero «grito de dolor», según afirmó una vez Durkheim del socialismo<sup>60</sup>. Y tal vez lo más llamativo en el desarrollo reciente de las ciencias sociales es que las ideas marxistas han recobrado por doquier una importante gravitación; no sólo en sociología, ciencia política e historia, sino también en economía, donde se lo reconoce ahora como una teoría cardinal del crecimiento económico<sup>61</sup>, que ha contribuido mucho, en particular, al estudio de los países «en vías de desarrollo»; y en antropología, donde según señala Raymond Firth el contacto con las ideas de Marx fue evitado durante largo tiempo<sup>62</sup>. En sociología, especialmente, la teoría marxista ha emergido, aunque en diversas formas, como un paradigma rector, capaz de lograr el fin enunciado por Labriola: el establecimiento de una ciencia social general que «unificara los diferentes procesos históricos» y reuniera sistemáticamente los resultados de las ciencias sociales especializadas<sup>63</sup>.

En esta elaboración nueva surgieron dos orientaciones principales, que denominaré «marxismo estructuralista» y «teoría crítica». El primero lleva impreso el sello de la obra de Louis Althusser<sup>64</sup>, por un lado, y a la moderna antropología estructuralista, a su vez influida por la lingüística estructural, por el otro<sup>65</sup>.

Las inquietudes de Althusser son primordialmente de orden epistemológico; su intención fue establecer una teoría del conocimiento opuesta al empirismo, mostrar la «enorme revolución teórica» cumplida por Marx y comprobar la «cientificidad» de la teoría del Marx maduro, en contraposición al pensamiento «ideológico»<sup>66</sup>. No obstante, en el curso de su análisis filosófico destacó en particular aquel aspecto de la teoría de Marx que pone el acento en el análisis estructural. Según Althusser, la teoría de Marx «revela la existencia de *dos problemas*. [...] Marx considera la sociedad contemporánea (y cualquier otra forma pretérita de sociedad) a la vez como un *resultado* y como una *sociedad*. La teoría acerca del mecanismo de transformación de un modo de producción en otro, o sea, acerca de las formas de transición de cada modo de producción al siguiente, debe plantear y resolver el problema del *resultado*, vale decir, de la producción histórica de un cierto modo de producción,

de una determinada formación social. Ahora bien, la sociedad contemporánea no es sólo un resultado, sino también un *producto*; y es este particular resultado, este particular producto, el que funciona como *sociedad*, de una manera distinta de la de otros resultados y productos. Este segundo problema encuentra respuesta en la teoría de la estructura de un modo de producción, la teoría de *El capital*.<sup>67</sup>

Maurice Godelier expuso con gran claridad la versión estructuralista del marxismo, ejemplificando su aplicación con estudios antropológicos<sup>68</sup>. En *Perspectivas en la antropología marxista*<sup>69</sup> distingue los enfoques funcionalistas estructuralistas (o sea, el estructuralismo de Lévi-Strauss) y los marxistas, y presenta al marxismo como una forma de estructuralismo caracterizada por dos principios cardinales: primero, que «el punto de partida, en la ciencia, no ha de buscarse en las apariencias», sino en la lógica interna de una estructura que existe detrás de las relaciones visibles entre los hombres<sup>70</sup>; y segundo, que «un abordaje materialista que parta de Marx no puede consistir meramente en una larga indagación de las redes de causalidad estructural, sin tratar de averiguar el concreto y desigual efecto que estas distintas estructuras pueden tener sobre el funcionamiento —en particular sobre las condiciones de la *reproducción*— de una formación económico-social. Al analizar la jerarquía de causas que determinan la reproducción de una formación económico-social, el materialismo toma en serio la hipótesis fundamental de Marx acerca de la causalidad determinante “en último análisis” para la reproducción de dicha formación, del modo o modos de producción que comprenden la infraestructura material y social de esa formación»<sup>71</sup>.

Así, este enfoque general toma como principal objeto de estudio —un objeto «construido teóricamente»— el modo de producción de la vida material y la correspondiente formación social, concebida como una jerarquía de estructuras. Desde este ángulo, el análisis de la estructura tiene prioridad sobre el análisis histórico; en las palabras de Godelier, «sean cuales fueren las causas o circunstancias externas o internas [. . .] que generan contradicciones y cambios estructurales en un determinado modo de producción y en una determinada sociedad, esas contradicciones y cambios siempre se basan en propiedades internas, imanes, de las estructuras sociales, y expresan requerimientos no intencionales, cuyas razones y leyes deben ser descubiertas. [. . .] Por consiguiente, la historia no explica: debe ser explicada. La hipótesis general de Marx sobre la existencia de una relación de orden entre infraestructura y superestructura, que, en último análisis, determina el funcionamiento y evolución de las sociedades, no significa que podamos establecer de antemano las leyes específicas, de funcionamiento y de evolución para las diversas formaciones económico-sociales que han surgido o surgirán en el curso de la historia. Y ello se debe a que no existe una historia general, y a que jamás podemos predecir qué estructuras operarán como infraestructura o superestructura dentro de esas diferentes formaciones económico-sociales»<sup>72</sup>.

El abordaje estructuralista, con variantes y diferencias de acento, ha inspirado gran parte de las recientes indagaciones marxistas. Además de la obra de Godelier, deben mencionarse los estudios realizados por Nicos Poulantzas sobre el poder político y las clases sociales<sup>73</sup>, que definen los conceptos esenciales de «modo de producción» y de «formación social», y distinguen diversas estructuras o «niveles» —económico, político, ideológico y teórico— combinados y articulados de una manera específica en cada formación social históricamente determinada; también los análisis sobre el modo precapitalista de producción y la relación entre modo de producción y formación social de Hindess y Hirst<sup>74</sup>, autores estos que formulan un punto de vista marcadamente antihistoricista, con total rechazo de la concepción del marxismo como «ciencia de la historia»<sup>75</sup>; y las investigaciones de Pierre Bourdieu y sus colegas sobre las estructuras ideológicas y su vínculo con las económicas y políticas en el proceso de reproducción de una particular formación social<sup>76</sup>. Estas obras, y otras similares, han incorporado un nuevo grado de elaboración teórica y metodológica a los estudios marxistas, han destacado (y en muchos casos procurado ejemplificar) el carácter predominantemente científico del pensamiento marxista, y a la luz de esto han adoptado un abordaje más flexible y tentativo del problema del nexo entre infraestructura y superestructura. Los estructuralistas marxistas insisten en que las distintas estructuras que componen una formación social tienen cierta autonomía, y que si bien la estructura económica (el modo de producción) debe concebirse en última instancia como la determinante, pueden empero ser otras estructuras las *dominantes* en la constitución y reproducción de una forma particular de sociedad. Además, lo que al cabo lleva al colapso de una formación social y al surgimiento de otra nueva no son simplemente los efectos, mecánicamente concebidos, de contradicciones puramente económicas, sino el desarrollo de contradicciones dentro de las estructuras y entre ellas. Así, aducen que el Estado y el «aparato ideológico» (a través del cual se reproduce una perspectiva cultural dominante) experimentan un desarrollo parcialmente independiente (o aun muy independiente) y tienen gran influencia sobre la evolución de una formación social, su persistencia o su declinación. En consonancia con estas ideas ha sido reinterpretada la noción marxista de «crisis», y Althusser introdujo el término «sobredeterminación» para expresar la confluencia de líneas de desarrollo separadas y la conjunción de crisis más o menos independientes entre sí, que ocurren en distintas esferas de la sociedad y que dan por resultado una trasformación revolucionaria.

Podría objetarse que algunos de los trabajos recientes más abstractos sobre infraestructura y superestructura no van mucho más allá de las muy generales observaciones de Engels acerca de la «autonomía relativa» de la superestructura<sup>77</sup>, aunque en las obras de Godelier hay un análisis más empírico y esclarecedor de la ideología, en especial del mito, en relación con la estructura económica de las sociedades primitivas<sup>78</sup>. Pero queda irresuelto un problema general concerniente al grado exacto de autonomía que ha de atribuirse a las diversas esferas de la sociedad, y el signifi-



cado preciso de la afirmación según la cual el funcionamiento y desarrollo de una sociedad en su conjunto están determinados, «en último análisis», por la estructura económica. En este sentido será útil examinar las ideas de algunos de los pensadores pertenecientes a la otra gran tendencia del pensamiento marxista actual, la «teoría crítica»; porque a despecho del muy distinto carácter de sus concepciones básicas, coinciden en gran medida con los estructuralistas en distinguir tres esferas principales, cuasi independientes, en la vida social (la económica, la política y la ideológica), entre las cuales se produce una interacción compleja, y no la unilineal determinación por parte de la estructura económica.

Jürgen Habermas, en su obra *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* (1977) examina las manifestaciones de las crisis económicas, políticas e ideológicas en las sociedades del capitalismo tardío, así como diversas interpretaciones de esas crisis; sostiene que, puesto que el sistema económico ha cedido al Estado parte de su autonomía, en estas condiciones una crisis económica no provoca directamente una crisis de todo el sistema social. El Estado asume la responsabilidad de gobernar la crisis, y sólo podría generarse una crisis del sistema total en caso de producirse una crisis política y una crisis ideológica en que el sistema cultural fuera incapaz de ofrecer las motivaciones indispensables para el mantenimiento y reproducción de la sociedad existente. Así, según Habermas, el problema fundamental, y cada vez más difícil, de la sociedad capitalista tardía es proveer una adecuada y convincente *legitimación* del orden social<sup>79</sup>. Análogamente, Claus Offe, en sus estudios sobre el Estado y sobre una omnipresente ideología que él llama «principio del rendimiento» [*achievement principle*]<sup>80</sup>, otorga preeminencia, «en una era de amplia intervención del Estado, en que ya no se puede hablar de “esferas exentas de la interferencia estatal” que constituyeran la “base material” de la “superestructura política”», a las justificaciones ideológicas del sistema social: «El Estado providente del capitalismo tardío basa su legitimidad en el postulado de una participación universal en la creación de consenso, y en la posibilidad irrestricta, para todas las clases, de utilizar los servicios del Estado y beneficiarse con sus intervenciones reguladoras»<sup>81</sup>.

Se apreciará que los estudios de Habermas y de Offe se alejan de la idea de que la estructura económica es la determinante —ni siquiera lo es «en último análisis»—; al mismo tiempo, parecen considerar al Estado y la ideología como las fuerzas determinantes principales, si bien es cierto que, apelando a la distinción de Godelier, se podría sostener que su *dominio* es consecuencia de un particular modo de producción, a saber, el del capitalismo avanzado, que en este sentido sigue siendo *determinante*. Sea como fuere, el hecho de que estos estudios se centren en el análisis crítico de la ideología muestra su afiliación al marxismo de la Escuela de Francfort, aunque presentan una divergencia más marcada respecto de la teoría de Marx y una crítica más directa a algunos de sus aspectos. Esto se hace patente en la exposición de la teoría crítica por Wellmer, quien impugna el «objetivismo» y el «positivismo latente»

de la teoría de la historia de Marx, según él resultantes de la exagerada insistencia de este en el proceso del trabajo y la producción material, en desmedro de la interacción social (dicho en la terminología de Habermas, en el comportamiento «instrumental» en desmedro del «comunicativo»), y de los corolarios epistemológicos de esta concepción, a saber: que los procesos fundamentales que constituyen o transforman las formas particulares de sociedad pueden analizarse con la precisión de la ciencia natural y formularse como leyes<sup>82</sup>. Para Wellmer, esta concepción (que no es excluyente en el pensamiento de Marx, pero tiene fuerte presencia) da asidero a una interpretación tecnocrática del marxismo; en cambio, Wellmer propone entenderlo como una teoría del desarrollo de una conciencia crítica empuñada en la emancipación. Resume sus puntos de vista en un análisis de las condiciones necesarias para la transición del capitalismo al socialismo; tras observar que «la propia historia ha desacreditado por completo toda esperanza en un “mecanismo” emancipador de base económica», pasa a sostener que es indispensable «tomar en cuenta constelaciones enteramente nuevas de “bases” y de “superestructuras”»; que «la crítica y modificación de la “superestructura” tiene una nueva y decisiva importancia para los movimientos de liberación»; y que «para reformular la premisa de Marx acerca de los prerrequisitos de una revolución triunfante en el caso de los países capitalistas, sería menester incluir la democracia socialista, la justicia socialista, la ética socialista y una “conciencia socialista” entre los componentes de una sociedad socialista en la medida en que esta se pudiera considerar “incubada” en la matriz del orden capitalista»<sup>83</sup>.

Cierto es que hay considerables diferencias entre estos pensadores, pero algunas de las concepciones generales que singularizan la teoría crítica son evidentes. En primer lugar, su interés por la conciencia y la actividad intencional como elemento cardinal en la constitución, reproducción o modificación de una cierta forma de sociedad. Para la teoría crítica no vale que «el ser determina la conciencia», y mucho menos si por esto se entiende que la conciencia es sólo un reflejo determinado por las condiciones de la producción material. La conciencia no es el mero fruto de la interacción humana con la naturaleza, sino una capacidad especial, independiente, de usar el lenguaje, comunicarse con los demás, crear símbolos y participar en el pensamiento simbólico. En este aspecto, la teoría crítica debe considerarse una de las escuelas de «sociología interpretativa», que analizan el mundo social mediante la interpretación de «sentidos», no mediante la indagación de relaciones causales; con lo cual se rechaza no sólo el «positivismo latente» de Marx, sino la noción de «causalidad estructural», central en el pensamiento de los estructuralistas marxistas. Además, es evidente que entre las raíces de la teoría crítica se incluyen, además del marxismo, el idealismo filosófico alemán y, en particular, la fenomenología<sup>84</sup>, como puede apreciarse en la obra de Habermas<sup>85</sup>, así como en la tentativa de Sartre por conjugar existencialismo y marxismo a fin de comprender la relación entre las acciones intencionales de los individuos (los «proyectos» humanos) y

las consecuencias inintencionales, y determinadas en cierto sentido, del comportamiento de los grupos y las clases<sup>86</sup>.

Esta adhesión a un método interpretativo es un elemento principalísimo en la preocupación de los partidarios de la teoría crítica por la crítica de la cultura o de la ideología; porque si el mundo social es entendido como trama de «sentido», la reproducción o la transformación de un mundo social dependerá de que en la conciencia de los individuos reciba sustento o experimente modificación el modo predominante de representación de ese mundo —la interpretación establecida de su realidad y de su legitimidad—, que se expresa en un sistema de valores culturales y en ideologías (doctrinas sociales, filosóficas y religiosas, sistemas jurídicos, prácticas educativas). De estas inquietudes surgieron análisis de la sociedad del capitalismo tardío: los estudios de Habermas sobre la ciencia y la técnica como ideologías o sobre los problemas de legitimación<sup>87</sup>, o la descripción que hace Marcuse del dominio que en estas sociedades han alcanzado la filosofía neopositivista y la racionalidad tecnológica<sup>88</sup>. Esta insistencia de la teoría crítica en el poder plasmador de las ideologías y, en términos más generales, en que las luchas sociales son conflictos de ideas, contiendas entre distintas interpretaciones del mundo social, ha recibido críticas de científicos sociales (marxistas o no) que señalan la existencia de un nexo cuasi causal entre los hombres y el mundo material (en lo cual insistió el propio Marx), y sostienen que los partidarios de la teoría crítica desdeñan los elementos del poder (en última instancia, la coacción física) y los intereses materiales en la vida social, que, según se sostiene, guardan relación con aquella dependencia del medio natural y aquella interacción con este<sup>89</sup>. En este punto, la idea de causalidad material formulada por los estructuralistas marxistas brinda una modalidad de análisis que se presenta como una clara alternativa.

Un tercer rasgo peculiar de la teoría crítica, que también la opone al marxismo estructuralista, es su idea de que la teoría social se ocupa primordialmente de la interpretación histórica. La vida social se concibe como un proceso —y progreso— histórico, en que la razón, en su forma crítica, es capaz de reconocer y aprovechar las oportunidades de liberación que existen en cualquier estado de la sociedad; o, como dice Marcuse, es capaz de crear proyectos históricos que pueden promover la racionalidad y la libertad hasta niveles no alcanzados hasta entonces<sup>90</sup>. Esta concepción teleológica, que postula un proceso histórico más o menos determinado e inteligible, en que la especie humana, en su condición de sujeto de la historia, avanza en dirección al fin que siempre ha perseguido —a saber, la emancipación y la organización comprensiva de la vida social en consonancia con la razón universal— tiene sus raíces en la filosofía hegeliana; y como señalé antes, al ocuparme de la obra de Lukács, Korsch y la Escuela de Francfort en la década de 1920, hace tiempo viene inspirando una de las grandes vertientes del marxismo, de la cual la teoría crítica no es más que su expresión más reciente. Desde la perspectiva de quienes consideran al marxismo una ciencia, esta concepción teleológica es inaceptable; y sus críticas pueden resumirse en la

ya citada observación de Godelier, para quien la historia no explica, sino que debe ser explicada; o sea, es preciso dar razón de ella según causas eficientes.

De la reseña que hemos hecho se desprende que gran parte de los estudios marxistas de los últimos años se han dedicado especialmente a problemas metodológicos, situación muy similar a la que prevalece en la sociología en su conjunto. Es evidente que los debates que se desarrollan dentro del marxismo y dentro de la sociología abarcan en buena medida un territorio idéntico: lo que preocupa es la naturaleza de la ciencia social general, su posición científica y su vínculo con la filosofía; además, en muchos casos comparten las mismas fuentes, entre ellas las críticas fenomenológicas a la idea de una ciencia social, las teorías sobre el lenguaje y las doctrinas estructuralistas. De ahí que pueda afirmarse que hoy existe un nexo más estrecho entre el marxismo y la sociología, y hasta una confluencia de sus ideas, en cuanto a su inquietud por los problemas de la filosofía de la ciencia.

Esta inquietud revive en gran medida (aunque en diferentes términos) la que predominó en la *Methodenstreit* o controversia metodológica del siglo XIX en Alemania, en particular la crítica de las ideas positivistas tal como la formuló Dilthey y la reexaminó luego Max Weber<sup>91</sup>. Lichtheim, en un ensayo sobre el retorno intelectual «de Marx a Hegel», señala que «si entonces encontramos que el pensamiento contemporáneo reproduce la problemática de una situación histórica anterior —aquella de la cual surgió el marxismo—, estamos autorizados a suponer que ello obedece a que la relación de la teoría con la práctica ha vuelto a ser el problema que era para los seguidores de Hegel en la década de 1840»<sup>92</sup>, siguiendo el mismo razonamiento, las preocupaciones metodológicas de la sociología reciente proceden en buena medida de una situación de incertidumbre política y cultural que guarda semejanza con la que prevaleció en el período que va de la década de 1880 hasta la Primera Guerra Mundial<sup>93</sup>.

Pero sería erróneo pensar por ello que los estudios marxistas de las dos últimas décadas se han dedicado en forma más o menos exclusiva a reinterpretar los textos de Marx y a plantear cuestiones metodológicas situándolas dentro del contexto más amplio de la filosofía de las ciencias sociales. Como ya dije, se han hecho importantes investigaciones sobre temas sustanciales: en antropología, particularmente las de Godelier; también, los estudios sobre el Estado y las clases sociales, de Offe y de Poulantzas. Hubo intentos (los de Perry Anderson, destacadamente)<sup>94</sup> de investigar vastos problemas históricos con el auxilio de las nuevas concepciones teóricas. Sin embargo, la contribución más notoria de los marxistas se halla quizás en esa vasta y creciente área de estudios que se ha dado en llamar la «sociología del desarrollo». No es exagerado decir que en este terreno tanto el marco teórico como las estrategias de investigación han sido radicalmente transformados por la crítica marxista del modelo predominante en la década de 1950 —expresado sobre todo en la noción de «modernización»— y por los nuevos conceptos marxistas.

En el curso de los debates marxistas sobre el desarrollo, en sí mismos muy variados, y que no han producido nada semejante a una concepción marxista «ortodoxa», se han formulado tres ideas importantes. Primero, se ha insistido en que el desarrollo económico y social de los países no industriales no puede ser adecuadamente comprendido sólo en función de factores internos a esos países, sino que deben ser analizados en el marco de una economía mundial predominantemente capitalista. Segundo, desde este ángulo se ha establecido un distinguo entre las metrópolis y los países satélites, o entre países del centro y países de la periferia, aduciendo que los segundos son o bien «subdesarrollados» activamente por los centros capitalistas, o bien sometidos a un proceso de desarrollo «dependiente» y deformado. Análisis de este tipo han sido expuestos en Paul Baran, *La economía política del crecimiento* (1962), en A. Gunder Frank, *Capitalismo y subdesarrollo en América Latina* (2a. ed., 1969)<sup>95</sup>, y especialmente con referencia a la teoría del «desarrollo dependiente», en las obras de varios economistas y sociólogos latinoamericanos<sup>96</sup>. El debate sobre subdesarrollo y dependencia ha reanimado también la discusión de la teoría marxista del imperialismo, originando diversos intentos de revisarla y reformularla para dar razón de los fenómenos de la posguerra, como la disolución de los imperios coloniales y el rápido crecimiento de las empresas multinacionales<sup>97</sup>. Por último, dentro del mismo contexto, los marxistas han prestado suma atención al concepto de «modo de producción poscolonial», a manera de marco en el cual analizar, dentro de la economía mundial, la estructura social y la índole y acciones de las clases sociales en los países no industriales que han dejado atrás el régimen colonial<sup>98</sup>.

Hubo, desde luego, muchas obras referidas a otros campos de la vida social: estudios sobre la familia (en los que influyeron la preocupación por la «reproducción cultural» y las críticas feministas a la teoría de Marx), estudios sobre criminología. Pero es básicamente en el examen del «capitalismo tardío» y del «desarrollo» donde se elaboran los conceptos de una nueva sociología o «economía política» marxista —si bien, como he mostrado, en formas muy variadas—.

Para concluir este breve repaso histórico, quizá sea útil reconsiderar, a la luz de la diversidad y efervescencia del pensamiento marxista actual, el singular carácter del marxismo que esboqué al comienzo: su doble condición de teoría social inserta en la vida intelectual y científica y en las instituciones de las sociedades modernas, y de doctrina de un movimiento social. Es indudable que este nexo entre la teoría y la práctica política sigue vigente (y yo diría que una relación similar con la vida práctica, aunque a menudo menos evidente y sistemática, existe en todas las teorías de ciencia social). Pero se han producido cambios importantes. El desarrollo del marxismo como teoría tiene hoy más independencia del interés político directo, y se lo sitúa más claramente dentro del desarrollo general de la teoría sociológica, según lo prueban las relaciones que he mostrado entre el marxismo de los últimos tiempos y otros movimientos de ideas de las ciencias sociales y la filosofía de la ciencia.

No hay en nuestros días un marxismo «ortodoxo» que pueda pretenderse gestor de una concepción política (o partidaria) «correcta» sobre las finalidades y estrategias de la vida práctica. Por el contrario, la diversidad de posturas teóricas, la admisión de que quedan problemas teóricos irresueltos y el reconocimiento del carácter complejo y en parte indeterminado del desarrollo histórico, han comenzado a generar una actitud más cautelosa frente a la acción política, en la que es preciso dar cabida a diversas consideraciones no necesariamente contempladas en la teoría. Así, hoy goza de gran aceptación la idea de que tanto la labor científica como la acción política son autónomas en amplia medida. Pero este proceso de liberación del pensamiento marxista respecto del dogmatismo debe ser visto también en su contexto social; y desde el punto de vista de uno de los tipos de teoría marxista, bien podría considerárselo un elemento en ese movimiento general de emancipación humana que el propio Marx definió en términos tan originales y vívidos.

## Notas

<sup>1</sup> Tom Bottomore, *Marxist Sociology*, Londres: Macmillan, 1975.

<sup>2</sup> Al referirme a la teoría de Marx no pretendo desestimar la importancia del aporte de Engels al desarrollo general del pensamiento marxista; pero, como todo el mundo sabe, los elementos fundamentales y característicos de este sistema intelectual fueron creación del propio Marx. La colaboración de Engels —salvo en los comienzos, cuando fue en gran medida el responsable de que Marx dirigiera su atención a los escritos de los economistas políticos y de los historiadores de la economía, en parte a través de su ensayo «Esbozo de una crítica de la economía política», publicado en el *Deutsch-Französische Jahrbücher* (1844)— tuvo que ver en su mayoría con la aplicación de estas ideas teóricas a problemas específicos de la historia de las sociedades y el desarrollo del movimiento obrero, así como la divulgación de la teoría marxista en obras más populares. Después de la muerte de Marx, según veremos, Engels pasó a ser no sólo el editor de sus manuscritos sino también el primero de los numerosos intérpretes y sistematizadores de sus ideas.

<sup>3</sup> Estos manuscritos fueron publicados por primera vez en 1932, y en la actualidad se dispone de varias traducciones al inglés; en el texto citaré mi propia versión en T. B. Bottomore, *Karl Marx: Early Writings*, Londres: Watts & Co., 1963.

<sup>4</sup> *Ibid.* pág. 202.

<sup>5</sup> Karl Korsch, *Karl Marx*, Londres: Chapman & Hall, 1938.

<sup>6</sup> El manuscrito hoy conocido como *Grundrisse* fue escrito por Marx entre 1857 y 1858 y publicado por primera vez en su totalidad en 1939-41. La traducción inglesa de Martin Nicolaus se dio a conocer en 1973 (Harmondsworth: Penguin Books).

<sup>7</sup> El Libro III de *El capital* fue publicado por Engels en 1894, basándose en los manuscritos de Marx. Hay varias traducciones inglesas; los pasajes aquí citados se tomaron de T. B. Bottomore y Maximilien Rubel, eds., *Karl Marx: Selected Writings in Sociology and Social Philosophy*, Londres: Watts & Co., 1956, págs. 112-3.

<sup>8</sup> *La ideología alemana*, escrita por Marx y Engels en 1845-46, fue publicada por primera vez en 1932. La traducción aquí citada es la de Bottomore y Rubel, *ibid.*, págs. 70-1.

<sup>9</sup> *Ibid.*, págs. 67-8.

<sup>10</sup> Louis Althusser, *For Marx*, Londres: Allen Lane, 1969.

<sup>11</sup> Esta parte del manuscrito fue publicada separadamente en una traducción inglesa, con una utilísima introducción de Eric Hobsbawm, con el título *Pre-Capitalist Economic Formations*, Londres: Lawrence & Wishart, 1964.

<sup>12</sup> Los fragmentos y comentarios críticos de Marx han sido transcritos y editados, con una introducción, por Lawrence Krader, *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*, Asen: VanGorcum & Co., 1972.

<sup>13</sup> Reproducido en Robin Blackburn, ed., *Ideology in Social Science*, Londres: Fontana/Collins, 1972, págs. 306-33.

<sup>14</sup> Hobsbawm, *Pre-Capitalist Economic Formations*, págs. 19-20, 36-7.

<sup>15</sup> Cf. Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State*, Londres: New Left Books, 1974, pág. 403: «Todos los modos de producción en las sociedades clasistas anteriores al capitalismo extraen plusvalía de los productores inmediatos mediante una coacción extraeconómica. El capitalismo es el primer modo de producción de la historia en que los medios por los que se sonsaca la plusvalía del productor directo son "puramente" económicos en su forma: el contrato salarial, intercambio igual entre agentes libres que reproduce, hora a hora y día a día, la desigualdad y la opresión. Todos los demás modos de explotación anteriores operan a través de sanciones *extraeconómicas*: el parentesco, la costumbre, o las de tipo religioso, jurídico o político».

<sup>16</sup> Esta última concepción no es en modo alguno inconciliable con algunos elementos de la descripción que hace Max Weber de los orígenes y desarrollo del capitalismo: o, para decirlo de otro modo, la tesis de Weber puede en parte asimilarse al análisis de Marx y en parte lo complementa.

<sup>17</sup> Una traducción inglesa de estos «apuntes al margen», que arroja nueva luz sobre los puntos de vista metodológicos de Marx, y que viene acompañada de útiles comentarios, se hallará en Terrell Carver, *Karl Marx: Texts on Method*, Oxford: Basil Blackwell, 1975.

<sup>18</sup> Véase, por ejemplo, el elogioso ensayo de E. Belfort Bax, «Karl Marx», *Modern Thought*, diciembre de 1881.

<sup>19</sup> Peter Nettl, «The German Social Democratic Party, 1890-1914, as a Political Model», *Past and Present*, abril de 1965, págs. 65-95.

<sup>20</sup> Por ejemplo, en la revista de Karl Kautsky, *Neue Zeit*, en los *Marx-Studien* y *Der Kampf* de los austro-marxistas, y en *Le Devenir Social*, de Sorel, al cual contribuyeron la mayoría de los principales marxistas europeos durante su corta vida, de 1895 a 1898.

<sup>21</sup> Una traducción inglesa, con el título *Evolutionary Socialism*, se publicó en 1909 (reimpresión: Nueva York: Schocken Books, 1961).

<sup>22</sup> No analizaré aquí los problemas de la ética marxista. Sobre el contexto de las ideas de Bernstein —su «positivismo» y sus concepciones sobre ética, influidos ambos por el neokantismo— hay una buena descripción en Peter Gay, *The Dilemma of Democratic Socialism*, Nueva York: Columbia University Press, 1952. Un excelente estudio reciente sobre la ética marxista es el de S. Stojanovic, *Between Ideals and Reality*, Nueva York: Oxford University Press, 1973.

<sup>23</sup> Rudolf Hilferding, *Das Finanzkapital*, 1910 (no hay aún versión inglesa); Rosa Luxemburgo, *The Accumulation of Capital*, 1913 (trad. al inglés, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1951).

<sup>24</sup> Cf. esp. el ensayo de Sorel sobre Durkheim, «Les théories de M. Durkheim», *Le Devenir Social*, abril-mayo de 1895.

<sup>25</sup> Cf. la traducción al inglés de algunos de estos ensayos, reunidos en Benedetto Croce, *Historical Materialism and the Economics of Karl Marx*, con una introducción de A. D. Lindsay, Londres: Howard Latimer, 1913.

<sup>26</sup> El ensayo de Bauer, «What is Austro-Marxism?», publicado originalmente en 1927, fue traducido en Tom Bottomore y Patrick Goode, *Austro-Marxism* (Oxford: Oxford University Press, 1978), obra que contiene una selección de los principales escritos de los austro-marxistas, junto con un ensayo introductorio sobre la formación y las ideas principales de esta escuela.

<sup>27</sup> Las obras a que se hace referencia son: Otto Bauer, *Die Nationalitätenfrage und die Sozialdemokratie*, 1907; Max Adler, *Der soziologische Sinn der Lehre von Karl Marx*, 1914; *Soziologie des Marxismus*, 2 vols., 1930-32, a los que se agregó un tercer volumen en 1964, y muchas otras obras: Karl Renner, *Die sociale Funktion der Rechtsinstitute*, 1904 (ed. rev., 1928); Rudolf Hilferding, *Das Finanzkapital*, 1910. Hasta el momento, sólo ha sido traducido al inglés el libro de Renner, con el título *The Institutions of Private Law and Their Social Functions*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1949. No obstante, se han

publicado fragmentos de los restantes en Bottomore y Goode, *Austro-Marxism*.

<sup>28</sup> Traducción inglesa, *Community and Association*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1955. Mucho después, en 1921, Tönnies publicó un estudio sobre Marx (trad. al inglés, *Karl Marx: His Life and Teachings*, East Lansing: Michigan State University Press, 1974), donde reiteraba la gran influencia de Marx y en la segunda parte de la obra se ocupaba de algunos de los problemas económicos y sociológicos que planteaba su teoría.

<sup>29</sup> Carl Grünberg, llamado «el padre del austro-marxismo», enseñó historia económica e historia del movimiento obrero en la Universidad de Viena desde 1894 hasta 1924, cuando pasó a ser el primer director del Instituto de Investigaciones Sociales de Francfort. Hoy se lo recuerda principalmente por su publicación periódica *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, que él fundó en 1910 y dirigió, y en la cual colaboraron muchos distinguidos estudiosos marxistas.

<sup>30</sup> Antonio Labriola enseñó filosofía en la Universidad de Roma desde 1874 hasta 1904, publicó la primera traducción italiana del *Manifiesto comunista* en 1890, y una recopilación de ensayos, *La concepción materialista de la historia*, en 1896.

<sup>31</sup> Rudolph Stammer, *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*. El libro de Stammer fue a su vez criticado en detalle por Croce en uno de los ensayos de su *Historical Materialism*; por Max Weber, en un trabajo de 1907, «R. Stammers "Ueberwindung", der materialistischen Geschichtsauffassung», reimpreso en *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 1922, y por Max Adler en «R. Stammers Kritik der materialistischen Geschichtsauffassung», reproducido en su *Marxistische Probleme*, 1913.

<sup>32</sup> Traducciones inglesas del libro de Böhm-Bawerk y de la réplica de Hilferding se publicaron juntas en un volumen editado por Paul Sweezy (Nueva York: Augustus M. Kelley, 1949).

<sup>33</sup> Para una reseña más detallada de la acogida y discusión del marxismo como teoría sociológica, cf. Bottomore y Rubel, eds., *Karl Marx*, «Introducción», parte II.

<sup>34</sup> Además de los estudios emprendidos por los austro-marxistas a que ya se hizo referencia, hubo obras como la de M. Tugan-Baranovsky, *Geschichte der Russischen Fabrik* (original ruso, 1898; trad. alemana revisada, 1900) y E. Grosse, *Die Formen der Familie und die Formen der Wirtschaft*, 1897; también, las publicaciones de Carl Grünberg en el campo de la historia de la agricultura y del trabajo, donde la influencia del marxismo era, como es obvio, muy grande. Consultando el *Archiv* de Grünberg desde 1910 en adelante puede obtenerse alguna vislumbre de los alcances de las indagaciones marxistas, sobre todo en el campo general de la historia social.

<sup>35</sup> A. Labriola, *Essays on the Materialistic Conception of History*, Chicago: Charles H. Kerr, 1908, pág. 149.

<sup>36</sup> Además de los escritos de Max Adler, consúltense los de Otto Neurath, quien sirvió de nexo entre el austro-marxismo y el Círculo de Viena, en especial su monografía *Sociología empírica*, de 1931 (trad. ingl. incluida en O. Neurath, *Empiricism and Sociology*, Dordrecht: D. Reidel Publishing Co., 1973).

<sup>37</sup> Véase el esclarecedor ensayo de John Torrance, «The Emergence of Sociology in Austria, 1885-1935», *European Journal of Sociology*, vol. 17, n° 2, 1976, págs. 185-219.

<sup>38</sup> Georg Simmel, *Philosophie des Geldes*, 1900 (trad. inglesa, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1978). Véase también el análisis de la relación entre Simmel y Marx por Albert Salomon, «German Sociology», en Georges Gurvitch y Wilbert E. Moore, eds., *Twentieth Century Sociology*, Nueva York, 1945.

<sup>39</sup> Esto es bien puesto de relieve en Karl Löwith, «Max Weber und Karl Marx» (1932), traducido parcialmente en Dennis Wrong, ed., *Max Weber*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1970.

<sup>40</sup> El marxismo desempeñó apenas un escaso papel en el desarrollo de la sociología norteamericana, ya sea en sus inicios o más tarde; en cuanto a Gran Bretaña, donde la propia sociología no comenzó a emerger sino después de la Segunda Guerra Mundial, el marxismo no tuvo jamás una influencia intelectual o política que pasara de modesta. Esta situación comenzó a modificarse únicamente a partir de la década de 1960.

<sup>41</sup> El estudio teórico más sistemático sobre el marxismo soviético es Herbert Marcuse, *Soviet Marxism*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1958; cf. esp. el cap. 2, «Soviet Marxism: The Basic Self-Interpretation».



<sup>42</sup> V. I. Lenin, *Imperialism, the Highest Stage of Capitalism* (1916), en *Collected Works*, Londres: Lawrence & Wishart, 1942, vol. XIX.

<sup>43</sup> Sobre las opiniones de Lenin y los desarrollos ulteriores, cf. Hélène Carrère d'Encausse y Stuart R. Schram, *Marxism and Asia*, 1965 (trad. al inglés, Londres: Allen Lane, 1969).

<sup>44</sup> A Trotsky, como a Lenin, le interesaba fundamentalmente sostener la posibilidad de una revolución socialista en un país atrasado. Desarrolló esta idea en su teoría de la «revolución permanente» —formulada por primera vez luego de la Revolución de 1905 y reexpuesta en la introducción a su libro *Revolución permanente*, 1920—, que incorporó asimismo la idea de que «para los países atrasados el camino hacia la democracia pasa por la dictadura del proletariado».

<sup>45</sup> La traducción inglesa apareció en 1925. Sobre la contribución de Bujarin a la teoría marxista, cf. Stephen F. Cohen, *Bukharin and the Bolshevik Revolution*, Londres: Wildwood House, 1974, esp. el cap. 4, «Marxist Theory and Bolshevik Policy: Bukharin's *Historical Materialism*».

<sup>46</sup> Véase el análisis de Marcuse en *Soviet Marxism*.

<sup>47</sup> K. Korsch, *Marxismus und Philosophie*, 1923 (trad. al inglés, Londres: New Left Books, 1970); Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, 1923 (trad. al inglés, Londres: Merlin Press, 1971). Para otros comentarios críticos sobre las ideas de Korsch y Lukács, cf. Bottomore, *Marxist Sociology*, cap. 3, y *Sociology as Social Criticism*. Londres: George Allen & Unwin, 1975, cap. 7, y George Lichtheim, *Lukács*, Londres: Fontana/Collins, 1970.

<sup>48</sup> Lukács, *History and Class Consciousness*, pág. 75. La argumentación de Lukács se basa en un distingo entre lo que denomina conciencia «psicológica» de clase (la conciencia efectiva que tienen los trabajadores en situaciones históricas concretas) y una conciencia racional «atribuida» o posible (o sea, el marxismo). Mucho después, en el prefacio que escribió en 1967 para la nueva edición del libro, Lukács volvió a insistir vehementemente en la importancia de este distingo, que en esa oportunidad asoció expresamente al establecido por Lenin entre la «conciencia tradeunionista» y la «conciencia socialista».

<sup>49</sup> Cf. A. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, ed., trad. y con una introducción de Quintin Hoare y Geoffrey Nowell Smith, Londres: Lawrence & Wishart, 1971.

<sup>50</sup> Tomado de las notas críticas de Gramsci sobre Bujarin y su obra *Historical Materialism*, en *ibid.*, pág. 462. Lukács criticó a Bujarin en términos bastante análogos en una reseña publicada en 1925 (trad. al inglés, «Technology and Social Relations», *New Left Review*, 1966), donde sostenía que la dialéctica puede prescindir de la sociología como ciencia independiente.

<sup>51</sup> Cf. H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society*, Londres: MacGibbon & Kee, 1958, esp. cap. 2.

<sup>52</sup> Croce, *Historical Materialism*.

<sup>53</sup> En su prefacio a Saverio Merlino, *Formes et essence du socialisme*, París, 1898.

<sup>54</sup> El Instituto se creó en 1923, como resultado de una «Semana de trabajo marxista» realizada en 1922 en la que uno de los principales temas de debate fue la concepción del marxismo expuesta en el libro de Korsch, *Marxismo y filosofía*, que a la sazón estaba por aparecer. Sobre la historia del Instituto de Frankfurt, véase el amplísimo estudio de Martin Jay, *The Dialectical Imagination*, Boston: Little, Brown and Co., 1973.

<sup>55</sup> Herbert Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*, Nueva York: Oxford University Press, 1941, pág. 343.

<sup>56</sup> Esta opinión fue expresada particularmente por Horkheimer en una serie de artículos publicados a mediados de la década de 1930 y reproducidos en su *Kritische Theorie*, 2 vols., 1968.

<sup>57</sup> Korsch, *Karl Marx*. Las citas fueron traducidas [al inglés] de la edición alemana revisada de 1967, págs. 145, 203.

<sup>58</sup> Véase, en particular, Karl Mannheim, *Ideology and Utopia* (orig. 1929; trad. al inglés, Nueva York: Harcourt, Brace & Co., 1936).

<sup>59</sup> Cf. *supra*, notas 3 y 7.

<sup>60</sup> Emile Durkheim, *Socialism*, Nueva York: The Antioch Press, 1958.

<sup>61</sup> Véanse los análisis contenidos en David Horowitz, ed., *Marx and Modern Economics*, 1968.

<sup>62</sup> Raymond Firth, «The Sceptical Anthropologist? Social Anthropology and Marxist Views on Society», *Proceedings of the British Academy*, LVIII, Londres: Oxford University Press, 1972.

<sup>63</sup> Cf. *supra*, págs. 157-8.

<sup>64</sup> Véase esp. Louis Althusser y Etienne Balibar, *Reading Capital*, Londres: New Left Books, 1970.

<sup>65</sup> En especial las obras de C. Lévi-Strauss, sobre todo su *Structural Anthropology* (Londres: Allen Lane, 1968), así como el breve estudio de sus ideas por Edmund Leach, *Lévi-Strauss* (Londres: Fontana/Collins, 1970); para un panorama más amplio, David Robey, ed., *Structuralism: An Introduction*, Oxford: Oxford University Press, 1973. Véase también *infra*, cap. 14, «Estructuralismo».

<sup>66</sup> Con qué grado de éxito lo hizo, es cuestión debatible. Mi propia opinión es que Althusser falló por completo en establecer dos puntos fundamentales de su argumentación, a saber: la existencia de una total «ruptura epistemológica» entre el «joven Marx» y el «Marx maduro», y un criterio preciso para diferenciar ciencia de ideología; y que su análisis general de los problemas de la filosofía de la ciencia es oscuro, embrollado y poco fructífero. Véanse las críticas que, según estos mismos lineamientos, le dirigió Leszek Kolakowski, «Althusser's Marx», *The Socialist Register*, 1971, págs. 111-28.

<sup>67</sup> Althusser y Balibar, *Reading Capital*, pág. 65.

<sup>68</sup> Maurice Godelier, *Rationality and Irrationality in Economics*, Londres: New Left Books, 1974, y *Perspectives in Marxist Anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press, 1977. Si bien gran parte de la obra de Godelier se desarrolló en el campo de la antropología social, tal como se la concibe tradicionalmente, sus escritos metodológicos y muchos de sus análisis de contenido pertenecen igualmente al dominio del pensamiento sociológico.

<sup>69</sup> Cf. esp. la introducción y el primer ensayo, «Anthropology and Economics».

<sup>70</sup> Godelier, *Perspectives in Marxist Anthropology*, pág. 24: «Un modo de producción es una realidad que "no se revela" directamente en ninguna experiencia íntima y espontánea de los agentes que la reproducen por medio de su actividad (prácticas y representaciones "autóctonas"), ni en ninguna indagación de campo u observación externa conocible de los antropólogos profesionales. Un modo de producción es una realidad que requiere ser reconstruida, ser reproducida en el pensamiento, dentro del proceso mismo de conocimiento científico. Una realidad sólo existe como "hecho científico" cuando se la reconstruye dentro del campo de la teoría científica y su aplicación correspondiente».

<sup>71</sup> *Ibid.*, pág. 4.

<sup>72</sup> *Ibid.*, pág. 6.

<sup>73</sup> Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, Londres: New Left Books, 1973, y *Classes in Contemporary Capitalism*, Londres: New Left Books, 1975.

<sup>74</sup> Barry Hindess y Paul Q. Hirst, *Pre-Capitalist Modes of Production*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1975, y *Mode of Production and Social Formation*, Londres: Macmillan Press, 1977.

<sup>75</sup> En la última sección de *Pre-Capitalist Modes of Production* (pág. 321), Hindess y Hirst escriben: «No debe suponerse que los modos más desarrollados (en nuestra acepción de esta expresión) suceden a los menos desarrollados, ni que haya una relación de sucesión necesaria entre los diversos modos de producción. [...] Los conceptos de los modos de producción aquí desarrollados no forman una historia en el pensamiento que refleje, en su sucesión, la evolución de los reales. [...] Rechazamos la noción de la historia como objeto de estudio coherente y digno de tal nombre».

<sup>76</sup> Cf. esp. Pierre Bourdieu y Jean-Claude Passeron, *Reproduction*, Londres: Sage Publications, 1977.

<sup>77</sup> En su artículo ya citado, «Althusser's Marx», Kolakowski comenta lo siguiente: «Toda la teoría de la "sobredeterminación" no es más que una repetición de banalidades tradicionales que siguen teniendo exactamente el mismo nivel de vaguedad que antes».

<sup>78</sup> Cf. esp. Godelier, *Perspectives in Marxist Anthropology*, parte IV.

<sup>79</sup> Jürgen Habermas, *Legitimation Crisis*, Londres: Heinemann, 1976.

<sup>80</sup> Claus Offe, «Political Authority and Class Structures: An Analysis of Late Capitalist Societies», *International Journal of Sociology*, vol. 2, n° 1, 1972, págs. 73-105; tam-

bién *Industry and Inequality*, Londres: Edward Arnold, 1976.

<sup>81</sup> Offe, «Political Authority».

<sup>82</sup> Albrecht Wellmer, *Critical Theory of Society*, Nueva York: Herder & Herder, 1971.

<sup>83</sup> *Ibid.*, págs. 121-2.

<sup>84</sup> Véase el análisis de William Outhwaite, *Understanding Social Life* (Londres: George Allen & Unwin, 1975, esp. el cap. 5), donde se examina la relación entre el marxismo y la tradición «interpretativa» de las ciencias sociales. Cf. también las puntualizaciones sobre marxismo y fenomenología *infra*, cap. 13.

<sup>85</sup> Esp. *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Francfort: Suhrkamp Verlag, 1967, y *Knowledge and Human Interests*, Londres: Heinemann, 1972.

<sup>86</sup> Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, París: Gallimard, 1960 (trad. al inglés, 1975), y *Search for a Method*, Nueva York: Alfred A. Knopf, 1963.

<sup>87</sup> Jürgen Habermas, «Science and Technology as Ideology», en *Toward a Rational Society*, Boston: Beacon Press, 1970, y *Legitimation Crisis*.

<sup>88</sup> Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1964.

<sup>89</sup> Para un análisis crítico de esta cuestión, véase Brian Fay, *Social Theory and Political Practice*, Londres: George Allen & Unwin, 1975, págs. 83-91, y cap. 5.

<sup>90</sup> Marcuse, *One-Dimensional Man*, cap. 8.

<sup>91</sup> Véase, sobre este punto, el análisis realizado *infra*, cap. 7 de este volumen.

<sup>92</sup> George Lichtheim, *From Marx to Hegel and Other Essays*, Londres: Orbach & Chambers, 1971, pág. 14.

<sup>93</sup> Algunas características de dicho período son examinadas en Hughes, *Consciousness and Society*.

<sup>94</sup> Perry Anderson, *Passages from Antiquity to Feudalism*, Londres: New Left Books, 1974, y *Lineages of the Absolutist State*.

<sup>95</sup> Paul Baran, *The Political Economy of Growth*, Nueva York: Monthly Review Press, 1962; A. Gunder Frank, *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*, Nueva York: Monthly Review Press, 1969.

<sup>96</sup> Fernando Cardoso y Osvaldo Sunkel, entre otros. Para una reseña general, véase Theotonio dos Santos, «The Crisis of Development Theory and the Problem of Dependence in Latin America», en H. Bernstein, ed., *Underdevelopment and Development*, Harmondsworth: Penguin Books, 1973, págs. 57-80. Como es obvio, si bien el concepto de «dependencia» tuvo sus orígenes en escritos de autores de América Latina, puede aplicárselo en otros sitios; su valor para el análisis de los problemas del desarrollo en los países del Medio Oriente es examinado en un libro de próxima publicación de Bryan Turner, *Marxism and the End of Orientalism*; cf. también Colin Leys, *Underdevelopment in Kenya*, Londres: Heinemann, 1975.

<sup>97</sup> Para un panorama general, véase R. Rhodes, ed., *Imperialism and Underdevelopment*, Nueva York: Monthly Review Press, 1970.

<sup>98</sup> Turner, en la obra que citamos anteriormente, hace una sucinta reseña del «modo poscolonial de producción».

## 5. La sociología alemana en la época de Max Weber

*Julien Freund*

Desde comienzos del siglo XIX, la idea de una ciencia de la sociedad estuvo a la orden del día en Alemania y en los demás países europeos. Las conmociones provocadas en toda Europa por la Revolución Francesa no podían dejar de agitar la imaginación de quienes ansiaban una nueva estabilidad social. En Alemania, lo mismo que en otras partes, no había acuerdo sobre el carácter de esta nueva ciencia. ¿Se trataría de una ciencia social en el sentido normativo del término, cuya tarea consistiera en regenerar la sociedad (siguiendo, verbigracia, el proyecto de Karl Marx)? ¿O de una disciplina positiva dedicada en esencia, del modo más objetivo posible, al análisis de los fenómenos sociales en el marco de una «ciencia de la sociedad» como quería instaurarla Lorenz von Stein? Creo que la definitiva adopción del término «sociología» (inventado por Auguste Comte) por todos los interesados en el análisis de la sociedad inclinó las investigaciones hacia esta última definición, la prescrita por Von Stein. Debe acreditarse a la tenacidad de estudiosos como Durkheim, Max Weber, Simmel y Pareto el establecimiento de una sociología científica; no obstante, el triunfo de esta fórmula fue frágil a causa de la abrumadora influencia de la concepción normativa, sobre todo bajo la forma política del marxismo. La cuestión sigue debatiéndose aún hoy, en la medida en que el marxismo ha logrado arraigo en universidades y centros de investigación. Cabe esperar que la sociología científica consiga integrar lo que hay de valioso en la metodología marxista, dejando al dominio general de la política la decisión acerca del futuro de la filosofía marxista. Pero esto es seguro: la concepción de la sociología como ciencia positiva —no meramente normativa— ha ganado reconocimiento en la república del saber. Gran parte del mérito le corresponde a la sociología alemana, que, gracias a Weber, Simmel y Sombart, no vaciló en llevar a la universidad la crítica al marxismo a fin de determinar su validez y sus limitaciones. Soslayar el debate provocado por el marxismo en este período importaría no comprender las condiciones del análisis sociológico de esa época: fue incluso una de las características del período. El hecho de que ese debate prosiga en nuestros días no es motivo para desconocer que el marxismo ocupaba ya el centro de las polémicas académicas a comienzos de siglo, que Weber, no menos que Durkheim o Pareto, trató de resolver.

No hay duda de que el positivismo —que como filosofía es tan controvertible como el marxismo— contribuyó en mucho a definir la condición científica de la naciente sociología. De hecho, el positivismo se

difundió con rapidez en diversos países; en Inglaterra, por obra de John Stuart Mill; en Alemania, gracias a la creación de círculos positivistas como el «Club de los Suicidas», al que pertenecieron W. Scherer, H. Grimm y en especial el joven Dilthey. Este último habría de transformar luego toda la epistemología de las ciencias humanas o del espíritu (*Geisteswissenschaften*) merced a su distinción entre explicación y comprensión y a su teoría de la interpretación. Sabemos cuánto habría de gravitar este avance metodológico en la ciencia alemana tras la obra de Windelband y de Rickert, y de Max Weber después. Ahora bien, para comprender en todas sus connotaciones la sociología alemana del período de Tönnies, Simmel, Sombart y Weber, debemos tener presentes las vacilaciones que se producían en torno del establecimiento de una ciencia social en el período en que el análisis sociológico alcanzaba su definitiva raigambre en Alemania. El propio término «sociología» no tuvo allí aceptación inmediata, ya que debió competir con otros, en particular «ciencia de la sociedad» (*Gesellschaftswissenschaft*). En verdad, la filosofía positivista de Auguste Comte cumplió en ello un papel menos determinante que las concepciones metodológicas de Buckle, elaboradas en su famosa *Historia de la civilización en Inglaterra*<sup>1</sup>. Sin entrar en detalles sobre el nacimiento de la sociología alemana, debemos empero poner de relieve dos factores que influyeron sobre la disciplina en esa época, ya que habrían de condicionar la originalidad de las investigaciones realizadas más tarde, en la época de Max Weber.

1. Aunque en sus comienzos la sociología alemana fue muy sensible a las influencias externas, tomó sus fundamentos, en no menor medida, de categorías propias del pensamiento alemán; en particular la distinción, heredada de Hegel, entre Estado (*Staat*) y sociedad (*Gesellschaft*), que pensadores influyentes de la época (como Von Stein) usaron tanto desde el punto de vista metodológico como desde el punto de vista del objeto de la ciencia social. Este distingo es una de las características peculiares de la sociología alemana; y rara vez lo encontramos en las obras de sociólogos de otros países europeos. En general, introdujo un hiato entre la sociedad, concebida como realidad orgánica, y el Estado, una mera creación artificial y convencional. No obstante, existen otras interpretaciones, como la de Von Stein (poco conocido en el extranjero, pero de decisiva gravitación en Alemania), para quien el Estado es el ámbito en que los ciudadanos expresan libremente sus elecciones —de modo que, como institución, el Estado es la fuente de toda libertad—, en tanto que la sociedad es el ámbito de la actividad económica —fuente de dependencia y servidumbre—. Sean cuales fueren los méritos de este distingo, es básico para importantes corrientes del pensamiento sociológico alemán. Por ejemplo, opera de manera más o menos directa en la diferenciación establecida por Tönnies entre «comunidad» (*Gemeinschaft*) y «sociedad» (*Gesellschaft*), retomada más adelante por Weber, quien empero introdujo en esta oposición más bien estática un proceso dinámico, bajo la forma de la distinción entre «acción mancomunada» (*Vergemein-*

*schaftung*) y «acción socializadora» (*Vergesellschaftung*)<sup>2</sup>. No creo posible formarse una clara idea del desarrollo de la incipiente sociología alemana si no se comprende la dicotomía entre Estado y sociedad, que entre los alemanes es clásica.

2. La temprana sociología alemana fue influida desde el comienzo, más que las nacientes sociologías de otros países, por el psicologismo y, en menor grado, por el historicismo. De hecho, en Alemania cobró forma al principio bajo el nombre de *Völkerpsychologie* (psicología de los pueblos), como entendían esta disciplina Lazarus y Steinthal, o en el sentido que le imprimió W. Wundt. En esencia, estos autores pensaban la sociedad dentro de la categoría de «pueblo», considerado como realidad espiritual y colectiva a la vez —dentro del espíritu de la tradición filosófica alemana del *Volkgeist*, cuyos teóricos fueron Hegel y Savigny a comienzos del siglo XIX—. La sociedad pasó a ser el equivalente, por decirlo así, de la psicología colectiva, que según Wundt, por ejemplo, consistía en el estudio de fenómenos sociales, como la costumbre, el lenguaje, el mito y la religión, sobre la base de las leyes establecidas por la psicología general, inspirada a su vez por la psicología individual. En esa época el psicologismo era tan influyente en Alemania que el sociólogo A. Schäffle, que en sus primeras obras sustentaba una concepción bastante orgánica de la sociedad, pasó en las últimas a apoyar la interpretación psicológica. Análogamente, es sabido que Dilthey, uno de los primeros en insistir en la importancia de la historia para la interpretación de los fenómenos sociales, creía empero que el fundamento de la historia —y consecuentemente de las *Geisteswissenschaften* o ciencias humanas— era la psicología, porque la historia es «psicología en devenir». Si en esta época la influencia del psicologismo sobre la concepción de la sociología fue directa, la del historicismo sólo fue indirecta, en la medida en que economistas como los de la primera escuela histórica, de Roscher y Knies, o de la segunda, dominada por Gustav Schmoller, se veían llevados a dirigir su atención a los fenómenos sociales para comprender mejor la evolución de los hechos económicos. Se debió sobre todo a Max Weber, quien pasó de la economía (la materia que enseñaba en la universidad) a la sociología, que las concepciones de la escuela histórica penetraran más hondamente en la sociología; es cierto que a esto contribuyeron Windelband y Rickert, con sus trabajos epistemológicos centrados en el papel y el significado de la historia en el conocimiento en general.

No es este el lugar para tratar en detalle la diversidad de concepciones elaboradas por los primeros sociólogos alemanes. En líneas generales, esta suerte de ejercicio pertenece más bien a una historia de las ideas que a una reseña de los principios del análisis sociológico. De hecho, la mayoría de estos autores procuraron principalmente definir *a priori*, a menudo desde una perspectiva filosófica, la idea que se *debería* tener de la sociología, pero rara vez practicaron en concreto el análisis socio-

lógico. Pero hay que mencionar sus nombres, siquiera de pasada, pues por un lado determinaron la peculiar manera en que se consideró la sociología en Alemania, y por el otro lado la familiaridad con su obra permite una mejor comprensión de los grandes sociólogos alemanes del período de Max Weber. No hay que olvidar, entonces, que otros investigadores, menos conocidos, hicieron importantes contribuciones en este mismo período, ya sea desde el ángulo de una visión general de la sociología (como Sombart, Vierkandt, Gumpłowicz, Von Wiese, Oppenheimer y Alfred Weber) o desde un ángulo más específico (Plenge en la sociología de las organizaciones, Michels en la de los partidos políticos, Ehrlich en la del derecho). Aquí nos limitaremos al examen de las figuras rectoras (Tönnies, Simmel y Max Weber), porque la obra de estos hombres sigue influyendo en la orientación actual de la investigación sociológica, y es de referencia obligada.

### Ferdinand Tönnies (1855-1935)

La obra principal de Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (*Comunidad y sociedad*), se inserta dentro de la tradición alemana que distingue entre el Estado y la sociedad (hay en ella numerosas referencias a esta oposición), pero le introduce cambios considerables, incluso sustanciales. Este es el único libro de Tönnies que tomaremos en cuenta aquí, en la versión definitiva de 1912, que dio gloria a su autor. Dejaremos, pues, de lado la génesis de esta obra, presentada originalmente como tesis doctoral en 1881 y reelaborada en 1887. Sólo mencionaremos que su abordaje primero se centraba en el problema de la filosofía de la cultura; el segundo, de 1887, en la distinción entre comunismo y socialismo, hasta que finalmente, en 1912, se limitó a hacer de aquellas dos nociones «dos categorías fundamentales de sociología pura». Tampoco nos detendremos en los matices ni en las complicaciones que Tönnies añadió más tarde a esta obra fundamental, en particular en su *Einführung in die Soziologie*, de 1931. Lo cierto es que la edición de 1912 de *Comunidad y sociedad*, traducida a casi todas las lenguas extranjeras, continúa siendo su texto capital, si se toma en cuenta la bibliografía a que dio origen, de la pluma de sociólogos alemanes y de otros países.

Fue inicialmente en Alemania donde esta obra provocó encendidas polémicas. Algunos criticaron el fundamento psicológico en que basó Tönnies su distinguo entre comunidad y sociedad, y pensadores como Staudinger o H. Freyer quisieron conferirle la característica más objetiva de dos estructuras organizativas<sup>3</sup>. Otros se preguntaron si esas dos solas categorías daban razón de toda la realidad social, respondiéndose, con H. Schmalenbach, que debía agregárseles una tercera categoría, la de la «liga» (*Bund*)<sup>4</sup>; o, con T. Geiger, que no eran más que dos aspectos complementarios de una y la misma realidad sociológica, la del «grupo» (*Samtschft*)<sup>5</sup>, o bien, con Vierkandt, que de hecho la comunidad es la

única prevaleciente<sup>6</sup>. Ya dije que Max Weber halló otra interpretación, oponiendo, a la división estática de Tönnies, la dinámica de *Vergemeinschaftung* y *Vergesellschaftung*. En el extranjero las polémicas no fueron menos intensas; basta recordar las obras de G. Gurvitch o Monnerot en Francia, y las de Kimball, Young, Gillin, Parsons, Maclver y otros en los Estados Unidos. Sería tedioso enumerar a los sociólogos que de uno u otro modo, directa o indirectamente, retomaron la distinción establecida por Tönnies. Formuló y hasta inauguró una tipología de las relaciones sociales que a partir de él ningún sociólogo puede ignorar si no quiere pasar por aficionado en la ciencia en que pretende ser experto. En verdad, todos los debates en torno de la oposición entre competencia y acomodamiento mutuo, conflicto y asociación, cooperación y hostilidad, fusión y tensión, integración y disolución, solidaridad y rivalidad, comunión y rebelión, y las demás formas de concordia o discordia social, nos retrotraen a la obra de Tönnies. No debe olvidarse que fue uno de los primeros entre sus contemporáneos que rehabilitó la obra de Hobbes, que todos habían leído para criticarla, pero sin extraer de ella las enseñanzas sociológicas que contenía<sup>7</sup>. Tönnies fue un socialista, pero a diferencia de los agitadores de nuestra época, supo bien cómo resguardar los derechos de la ciencia. Planteó a la ciencia sociológica una cuestión que aquellos nunca han podido solucionar, salvo mediante subterfugios y argucias intelectuales que sacrifican adrede la indagación científica a los engaños del éxito popular.

Pero a pesar de las precauciones que Tönnies adoptó: su obra no era —dijo— un «tratado ético o político»<sup>8</sup>, no sólo fue objeto de interpretaciones partidistas, sino que se la utilizó teóricamente para legitimar diversas posiciones prácticas en Alemania. Ante todo apeló a ella el romanticismo comunitarista de la derecha; y, por lo menos indirectamente, influyó en ciertas corrientes del nacional-socialismo. Hoy es empleada para justificar la nostalgia comunitarista de diversas orientaciones de la izquierda. En el fondo, presenta el caso típico de un estudio puramente sociológico que, a despecho de las protestas de su autor, puede ser acogido en forma contradictoria por las más diversas posturas. Una vez que el autor publica su obra, sus intenciones inmediatas se pierden en mayor o menor medida. Pero aquí no nos ocuparemos de los diversos usos prácticos que se hicieron de *Comunidad y sociedad*, sino de su importancia para la investigación sociológica.

El análisis de Tönnies, como el de la mayoría de los pensadores de su época, tiene una base psicológica: se funda en la oposición entre dos tipos de voluntad, la voluntad orgánica o natural (*Wesenswille*) y la voluntad reflexiva (*Kürwille*); bien entendido que, en su opinión, todas las manifestaciones de la realidad social representan un acto volitivo. Este es su postulado básico. El distingo se funda en que la voluntad o bien determina el pensamiento (voluntad orgánica), en el sentido de que este sería expresión de una voluntad previa originadora, o es determinada por él (voluntad reflexiva), en el sentido de ser producto y consecuencia de un pensamiento previo<sup>9</sup>.



La voluntad orgánica es la voluntad profunda del ser, la que expresa la espontaneidad y movimiento de la vida misma. Como tal, es fuente de toda creación y de toda originalidad individual. Es inmanente y consustancial con el ser, y en el fondo tan compleja como la vida. Tiene su origen en el pasado, está motivada; es un hontanar que se manifiesta en el placer, el hábito y la memoria. La voluntad reflexiva, por el contrario, es expresión de la capacidad del hombre para producir un mundo artificial siguiendo las directivas del pensamiento, que concibe una meta abstractamente y se da a sí mismo los medios apropiados para alcanzarla. El conocimiento precede aquí a la voluntad, por ejemplo en el caso de una decisión premeditada. Se trata de una voluntad calculadora y especuladora, en particular previsora. Por esta razón aborda el futuro, pero construyendo relaciones que son exteriores a los seres. Es una voluntad superficial, regida por las categorías de la utilidad y la felicidad. Ha dejado de funcionar como un impulso espontáneo, y ahora lo hace como un motor que impulsa una máquina o mecanismo.

Según Tönnies, este distingo psicológico entre las dos clases de voluntad condiciona las maneras por las cuales los seres humanos constituyen grupos sociales: o crean una comunidad basada en la voluntad orgánica, o una sociedad basada en la voluntad reflexiva<sup>10</sup>. Estas dos categorías son las ideas fundamentales de lo que Tönnies denomina «sociología pura», entendiéndolo por ella la teoría general sobre las dos maneras posibles en que los hombres establecen relaciones mutuas. Por lo tanto, la tarea no consiste en describir en forma positiva o casuística la realidad social, examinando una tras otra las variedades de agrupamientos humanos desde el comienzo de la historia; una tarea así sería simplemente interminable. Más bien se trata de dar razón teórica, en un sentido próximo al de los tipos ideales de Max Weber, de las dos clases esenciales de agrupamiento, tomando en cuenta que en la realidad ambas se influyen recíprocamente, según que una condición a la otra o sea condicionada por ella. Se podría hacer una objeción: estas relaciones recíprocas pueden ser positivas y constructivas, o bien negativas y destructivas; no obstante, Tönnies sólo considera los aspectos positivos, dejando de lado los negativos<sup>11</sup>. Es uno de los puntos débiles de su análisis; en efecto existen, por ejemplo, comunidades decadentes que la investigación sociológica no tendría que soslayar, si se pretende ajena a los apriorismos morales o ideológicos. Por otra parte, Tönnies da la impresión de preferir la comunidad, porque se centra en los aspectos negativos de la sociedad; es cierto que él rechaza esta impugnación.

Confirma esta impresión la lectura de las primeras páginas de su libro I, donde opone las dos nociones. La comunidad, explica, responde a las necesidades de la «vida real y orgánica», en tanto que la sociedad pertenece al orden de «la representación artificial y mecánica», que en principio debe entenderse como «una pura yuxtaposición de individuos independientes entre sí». De hecho, la comunidad es el lugar de la intimidad y la confianza mutua, y la sociedad el lugar de lo público y anónimo, a punto tal que «uno entra en la sociedad como en un país extranjero».

Destaca aún más esta diferencia insistiendo en que «la comunidad es la genuina y perdurable vida común; la sociedad es sólo temporaria. Y hasta cierto punto uno puede comprender a la comunidad como organismo vivo, y a la sociedad, como agregado mecánico y artificial». En otras palabras: se ve en la comunidad la esencia auténtica de la cohabitación (coexistencia) social, y en la sociedad, una mera apariencia. Así, Tönnies concede que puede haber sociedades malas, en tanto que la idea de una comunidad mala «suenan como una contradicción»<sup>12</sup>. No escapa entonces el sociólogo a una preferencia teñida de ideología.

¿Cuáles son las características de las dos categorías? La comunidad arraiga en el «estado primitivo y natural» del individuo porque su fuente es la vida vegetativa del ser incipiente, así como los agrupamientos elementales de la vida social: la relación entre madre e hijo, entre hombre y mujer, entre hermanos. De estas, la relación maternal es la más profunda; y la menos profunda es la fraterna porque no presenta ni la espontaneidad instintiva de la primera ni la relación sexual de la segunda. Estas tres relaciones se fundan psicológicamente en el placer, el hábito y la memoria, inherentes a la voluntad orgánica, que se expresa en la posesión y goce de bienes comunes. Desde el punto de vista sociológico, ellas determinan tres tipos de comunidad: la de sangre o el parentesco, la de la localidad o vecindad, y la de la amistad, o comunidad espiritual. Pero sería erróneo suponer que la comunidad sólo es de carácter aldeano: ella define también un modo de organizar la vida urbana, en cuanto ciertas ciudades solían constituir «un organismo común y viviente». Jurídicamente, la base de la vida comunitaria es la costumbre, que por un lado condiciona un particular consenso social entre sus miembros (que Tönnies denomina «comprensión mutua» o «concordia»), y por el otro da origen a las funciones judicial y religiosa propiamente dichas. En la aldea, la relación esencial es la del hogar y de los campos de labor; en la ciudad, la que une a los artesanos en corporaciones o gildas. La suma de estas relaciones crea un estilo de vida típico, que Tönnies llama a veces «comunismo», no en su acepción marxista, sino en la del comunismo primitivo.

La comunidad crea un régimen político específico, que Tönnies denomina «dual», aunque lamentablemente no lo analiza en detalle, salvo para destacar sus afinidades con el espíritu religioso. Lo mismo es aplicable a las ciudades, que son para él comunidades religiosas. Pone más el acento en la economía de la comunidad. En la comunidad aldeana el centro de la economía es la casa con sus construcciones anexas, la propiedad mueble o inmueble. Es principalmente una economía doméstica autosuficiente, en la que no existe el intercambio. En la economía comunitaria urbana sí se practica el intercambio, pero sólo en la medida en que es indispensable a la relación entre los diversos oficios. No está en juego el intercambio con fines de lucro, porque la artesanía es un arte, que se practica por la dignidad y honra propia, y no con vistas al enriquecimiento, que le es ajeno. Se aprecia así por qué para Tönnies la comunidad es el sitio donde se vive concreta y afectivamente la mo-

ral: una procura de valores éticos la preside, procura que se identifica con la unidad viviente que la comunidad constituye.

La sociedad es por naturaleza artificial, pues en ella todos viven para sí mismos «en un estado de tensión hacia los demás»<sup>13</sup>. Sin lugar a dudas, en una sociedad los hombres coexisten, pero permanecen orgánicamente separados, a despecho de las relaciones mutuas que puedan forjar. Cada cual porfía en alejar a los demás de su propiedad, y esto explica que nadie haga nada por nadie, salvo devolver un servicio equivalente al que ha obtenido. Las relaciones sociales se fundan en el cálculo y la especulación, y así los bienes se negocian por vía de un intercambio o transacción. Todo bien se convierte en un valor; siendo una capacidad mensurable por su utilidad o eficacia, deviene una mercancía. La posibilidad del intercambio de bienes equivalentes exige considerar que el valor posee un carácter objetivo, traducible en términos monetarios. Este carácter objetivo no pertenece a ningún bien en particular, pero tiene la ventaja de permitir la división de los bienes en partes iguales, dando lugar a intercambios equivalentes. Se llega al punto de intercambiar materia pura, carente de un valor intrínseco y totalmente impersonal, como el papel moneda. Según las palabras de Adam Smith, en una sociedad todos son considerados mercaderes. En definitiva, la sociedad está dominada por la razón abstracta, y es comprensible que en esas circunstancias se privilegien las formas supremas de abstracción: la ciencia, la técnica y la máquina. Tönnies escribe, por ejemplo: «El concepto científico más alto, cuya denominación ya no corresponde a algo real, se asemeja al dinero, como el concepto de átomo o el de energía»<sup>14</sup>.

Desde un punto de vista político, la sociedad se funda en el contrato, o sea, las convenciones jurídicas abstractas cuya unidad establece el Estado. Se entiende que a Tönnies le interesara Hobbes, en cuya teoría el Estado resultaba de un pacto social y daba origen a una sociedad convencional llamada «sociedad civil». Si Tönnies retoma la oposición, clásica en Alemania, entre Estado y sociedad, es para reunir estos dos conceptos oponiéndolos a la nueva categoría de comunidad. Lo que debe recordarse es que la sociedad es el reino de asociaciones que persiguen fines diferentes y hasta divergentes, y cuyas relaciones mutuas son estrictamente acordes a la ley. Por ello, la sociedad disuelve en forma progresiva los lazos comunitarios, y se atiene cada vez más a sus propios principios continuando de manera sistemática esa disolución de lazos. Desde el punto de vista económico, la sociedad da prioridad al comercio, con todos sus corolarios: la competencia, el mercado, el intercambio internacional y el crédito, entendiéndose que este proceso no se limita al intercambio de bienes materiales, sino que se extiende al dominio de las ideas. Todo, los productos así como la mano de obra, se vuelve mercancía, todo se reduce a un proceso de compraventa. De ahí que la «supremacía de la tierra» sea remplazada por la «supremacía de la industria», que degrada las relaciones comunitarias en favor de un inmenso mercado mundial con tendencias monopólicas. La sociedad, fundada en la división (partiendo de la división del trabajo), está destinada a reproducir

ulteriores divisiones, por ejemplo entre las clases sociales. Su principio ha dejado de ser la concordia, ahora es la lucha. «Como colectividad a la que se le impone un sistema de reglas convencionales, la sociedad es, pues, intrínsecamente ilimitada; sobrepasa de continuo sus fronteras reales o fortuitas. Y como en ella cada persona procura su propio beneficio y sólo concede su aprobación a los demás en la medida, y por el lapso, en que buscan los mismos beneficios que ella, puede considerarse que la relación de todos con todos, por encima y más allá de las convenciones [...] es una hostilidad encubierta o una guerra latente, que quebranta los acuerdos de voluntades, como ha ocurrido con tantos pactos y tratados de paz»<sup>15</sup>.

Esta oposición entre comunidad y sociedad impregna la visión que tiene Tönnies del futuro histórico. Estima que el socialismo es la consumación de la sociedad mercantil y tecnocrática, y es a la vez un llamado a volver a la comunidad. La lucha de clases, en particular el antagonismo entre capitalismo y proletariado, constituye la forma suprema de los antagonismos que son propios de la sociedad, pero trae consigo la esperanza de que la anarquía característica de la sociedad termine pronto y se redescubran los lazos orgánicos de la vida comunitaria. El triunfo de la sociedad, con su cosmopolitismo —el reinado de la opinión pública— es un indicio de su próxima disolución, gracias al previsible despertar de la vitalidad inherente a la voluntad orgánica.

## Georg Simmel (1858-1918)

Simmel ocupa un puesto especial en la sociología de su época. Desde sus tiempos de estudiante estuvo en contacto con una de las corrientes esenciales de la temprana sociología alemana, la *Völkerpsychologie* de sus maestros Lazarus y Steinthal, cuya influencia (a menudo indirecta) puede encontrarse aun en sus últimas obras. En sus primeros escritos, Simmel se manifestó partidario del positivismo, aunque influido por el evolucionismo de Spencer y el pragmatismo darwiniano. Le preocupaba establecer una sociología empírica, aunque nunca hizo investigaciones en ese sentido. Fue sobre todo un filósofo. Con su *Filosofía del dinero*, publicada en 1900, su pensamiento cobró un sesgo nuevo. Centró su atención en el problema del valor y se aproximó a la escuela neokantiana de Baden, representada por Windelband, Rickert y Max Weber. En este período también publicó su principal obra sociológica, titulada simplemente *Sociología* (1909), que hizo conocer su nombre en los círculos sociológicos y a la vez lo convirtió en uno de los precursores de la psicología social. Desde entonces se dedicó a sus estudios filosóficos, a su investigación sociológica y a sus meditaciones sobre estética, como lo revelan sus trabajos sobre Rodin, Rembrandt y Goethe. Fue un autor prolífico. Inició una nueva fase de su labor en vísperas de la Primera Guerra Mundial, cuando, bajo la influencia de Bergson, adoptó finalmente puntos de vista

de la que dio en llamarse «*Lebensphilosophie*», filosofía de la vida, —aunque el concepto central de estas nuevas reflexiones era la cultura—

El particular lugar que ocupa Simmel en la sociología alemana y aun europea se debe a que, siendo uno de los fundadores de la nueva ciencia, la concibió a su modo, sin separarla nunca de la filosofía. En el fondo, la sociología era para él una nueva manera de filosofar, ya que abría nuevos derroteros a la reflexión metafísica. Por lo demás, sus estudios están impregnados de esteticismo: fue uno de los raros sociólogos de todas las épocas que llamó la atención hacia ciertos aspectos sutiles, por así decir fugitivos e inasibles, de las relaciones sociales, como la cortesía, la modestia, el adorno personal, la fidelidad o la gratitud. Es de lamentar que apenas se lo haya seguido en esta orientación, pues los sociólogos siguen prefiriendo el estudio de los grandes fenómenos, como el Estado, el poder, la clase social, la ideología y la distribución de la riqueza, y dejan de lado esas finas expresiones que vuelven tan encantadores los encuentros entre los seres humanos.

Es fácilmente comprensible que todos los escritos sociológicos de Simmel sigan siendo hoy para nosotros fuente de sorpresas. Por un lado, creó una teoría general de la sociología, con el nombre de «sociología formal», que habría de ser luego desarrollada por Von Wiese de modo más conceptual y completo; por otro lado, es autor de brillantes ensayos, notables por su agudeza analítica, pero carentes de conexión sistemática, aunque tratan de una serie de nociones esenciales para toda sociología, como las de extranjería, conflicto, secreto, y hasta el papel del número o la sociología de los cinco sentidos. Desde este doble punto de vista deben evaluarse los escritos sociológicos de Simmel.

### *Sociología formal*

Simmel fue el creador de la sociología formal, y continúa siendo uno de sus más calificados representantes. ¿Cómo ha de entenderse esta corriente del pensamiento sociológico que, directa o indirectamente, gravita en la orientación de diversos sociólogos contemporáneos?

Parte Simmel de tres observaciones. La primera es que los individuos obran llevados por diversos motivos —interés personal, pasión, voluntad de poder, etc.—, cuyo análisis corresponde a la psicología. La segunda, que el individuo no se explica únicamente por referencia a sí mismo, sino también por su interacción con otros, sea que él influya sobre estos, o que lo influyan; el estudio de estas relaciones es materia de la psicología social, que entonces se ocupa de las diversas maneras en que los individuos cooperan o compiten concretamente dentro de diferentes grupos sociales, que abarcan desde encuentros efímeros como los de dos transeúntes a organizaciones duraderas como un partido político. La tercera observación es que las actividades humanas se desarrollan según ciertas formas, dentro de configuraciones sociales como el Estado, la Iglesia o la escuela, o de acuerdo con formas generales como la imitación, la riva-

lidad, las estructuras jerárquicas, etc.; el análisis de estas formas es el objeto de la sociología. Así, para Simmel la sociología es una ciencia autónoma y específica, del mismo orden que la psicología o la química.

¿Por qué, entonces, se niega siempre que la sociología sea una ciencia? Según Simmel, esencialmente por dos razones. Ante todo, se le impugna ser una ciencia de reciente data. ¿Por qué crear una ciencia nueva, siendo que su objeto de estudio son formas conocidas desde que existen las sociedades? ¿No será vano repetir la tarea emprendida por disciplinas que desde siempre se han interesado en esas formas? Simmel no niega el mérito de esta impugnación, pero apunta que hasta hoy aquellas formas no han sido investigadas de manera sistemática y científica como tales, sino en relación con alguna otra cosa. El problema de las ciencias tradicionales fue, precisamente, no haber estudiado estas formas para conocer su variedad o sus combinaciones posibles. Desde luego que la materia de la sociología no es nueva, pero ella ofrece un nuevo camino (hasta ahora descuidado) para el estudio de fenómenos conocidos. Ahora bien, una ciencia no se define tanto por su objeto de estudio como por el punto de vista específico y singular desde el cual contempla fenómenos que también pueden ser objeto de estudio de otras ciencias, que a su vez le aplican su visión peculiar.

La otra objeción se refiere al distingo entre forma y contenido. ¿No es acaso artificial? Apunta Simmel que toda ciencia practica una selección en la realidad, y en consecuencia crea una abstracción. No existe ciencia de la realidad total, sino sólo disciplinas especializadas, que se diferencian por los tipos específicos de abstracciones que crean. Simmel era el primero en conceder que forma y contenido no podían separarse empíricamente, pero, admitido esto, incumbe a la psicología analizar el contenido de los motivos que llevan a un individuo a actuar, e incumbe a la sociología estudiar las formas sociales dentro de las cuales ese contenido adquiere configuración y significado. De esta manera, la sociología no rehúye el contenido ni abjura del nexo inevitable entre forma y contenido, pero, en virtud de su abstracción selectiva, no es psicología. En verdad, un motivo o contenido como los celos o la voluntad de poder no se desarrolla por sí, sino en un contexto social. Como todos los autores de su tiempo, Simmel otorgaba máximo crédito a la psicología, porque la sociología no está en condiciones de explicar la actitud particular y concreta de un individuo en un grupo; por otro lado, la psicología es incapaz de explicar una estructura o forma social como el Estado, porque este es algo más que la suma de los individuos que lo componen y distinto de esa suma. En este sentido, escribe Simmel: «La socialización es la forma que se desarrolla en mil modos diferentes, en la cual los individuos integran una unidad sobre la base de sus intereses percibidos o de sus ideales concientes o inconcientes, pasajeros o perdurables, determinados por una causa o por una finalidad; es la forma en la cual realizan esos ideales»<sup>16</sup>. Por lo tanto, exclusivamente en aras de la metodología y de la eficacia científica abstrae la sociología del contenido, como otras ciencias abstraen de otras cosas.

Despejado así el terreno, debe definirse la naturaleza de esta ciencia de las formas sociales. A título explicativo, Simmel no vacila en establecer comparaciones con la geometría, en el limitado grado en que todas las comparaciones poseen validez. La geometría no descubrió las esferas, ya que mucho antes de que aquella fuese inventada los hombres utilizaron bolitas, cántaros, globos, pelotas o simplemente manzanas; pero la geometría es la ciencia abstracta de la forma esférica, o sea, estudia las propiedades de las esferas como tales, o de cualquier otra forma. Análogamente, existen formas sociales, con características institucionales, como el Estado, el gremio o la familia, que son anteriores al nacimiento de la sociología y que determinan si las acciones recíprocas de los individuos serán de hostilidad, solidaridad o competencia. Si no existieran esas formas, los individuos no podrían desplegar el contenido de los sentimientos que los mueven. En otras palabras, las inclinaciones, pasiones, intereses o aspiraciones de los hombres se concretan en el terreno de la acción recíproca, pero sólo porque adoptan formas específicas. A la inversa, sería equivocado concebir la sociedad como una entidad existente en sí, independientemente de las relaciones concretas que los contenidos definen. Ahora bien, en su carácter de ciencia, la sociología crea abstracciones a partir de estos contenidos para centrar su atención en las formas y estructuras, dejando a cargo de otras ciencias la tarea de analizar aquellos. Su relación con el contenido material es «como la que hay entre la geometría y las ciencias fisicoquímicas de la materia: examina la forma, gracias a la cual la materia, en general, adquiere configuración empírica; por consiguiente, una forma que existe en sí misma únicamente por abstracción»<sup>17</sup>. En este sentido, cabría afirmar que la sociología es para Simmel una geometría de las formas sociales.

No obstante, esta comparación con la geometría es, más que explicativa, sólo sugestiva. De hecho, la forma social no obedece a leyes puramente geométricas, pues un mismo contenido o interés puede expresarse en varias formas sociales, y a la inversa, diferentes pautas pueden adoptar la misma forma social. Simmel lo explica así: «La jerarquía, la competencia, la imitación, la división del trabajo, la división en bandos, las instituciones representativas, la cohesión interna simultánea a una ruptura con el mundo externo, y otros innumerables fenómenos análogos, pueden descubrirse en el Estado o en la comunidad religiosa, en una asociación conspirativa o en una organización económica, en las escuelas de bellas artes o en la familia. Los intereses que dan origen a las socializaciones pueden ser de diverso contenido, pero adoptar formas similares; a la inversa, los mismos intereses sustanciales pueden manifestarse en formas de socialización muy diferentes: por ejemplo, el interés económico puede manifestarse en un sistema de libre competencia o en uno planificado por los productores, sea divorciados de otros grupos económicos o en asociación con ellos; los elementos sustanciales de la vida religiosa pueden seguir siendo los mismos, pero requerir una forma comunitaria a veces liberal y a veces centralizada»<sup>18</sup>. Parece claro, entonces, que estas formas no son sustantivas, sino más bien el resultado

de procesos engendrados repetidamente por las diversas interacciones de los individuos a fin de expresar el contenido de sus intereses, pasiones y aspiraciones. Pero estas formas persisten con independencia de los individuos que a ellas se integran y que a través de ellas se expresan. Porque el Estado y la familia, la competencia y la solidaridad, no dejan de ser formas que los trascienden. La ciencia sociológica es posible porque ellas poseen cierta autonomía formal.

En un aspecto, la sociedad es creación de los hombres; «sólo existe allí donde interactúan muchos individuos»<sup>19</sup>. Pero a la vez esas interacciones únicamente pueden expresarse en un número limitado de formas, por más que varíen históricamente. Así, siempre habrá familias, aunque la condición de la familia varíe según las épocas y países. He aquí lo que Simmel explica con respecto a la noción de competencia: «Hallamos innumerables casos de competencia en los más diversos campos, desde la política y la economía hasta la religión y el arte. A partir de esos hechos, se puede determinar el significado de la competencia como forma pura de comportamiento humano, en qué condiciones nace y se desarrolla, cómo se modifica por influencia de diferentes objetivos, qué factores sociales formales o materiales simultáneos la acentúan o la atenúan, de qué manera la competencia entre individuos difiere de la que opone a los grupos; en suma, se la puede determinar en su carácter de forma de relación entre los hombres, que puede recibir toda clase de intereses, pero que por la similitud de sus manifestaciones, a despecho de una ilimitada diversidad de contenidos, pertenece a un ámbito que tiene su propia ley y que justifica su estudio en abstracto»<sup>20</sup>.

Lo queramos o no, nuestras actitudes adoptan inevitablemente formas preexistentes o crean otras nuevas. Si somos católicos o nos convertimos a esta fe, adoptamos determinados rituales; y lo mismo pasa si nos volvemos metodistas o budistas. Ni la religiosidad personal ni ninguna religión particular, monoteísta o politeísta, puede eludir las formas. Esto es aplicable a cualquier otra actividad humana, sea política, económica, artística o mundana. La vida cotidiana está en sí misma gobernada por una sucesión de formas —nuestras ocupaciones laborales, nuestras comidas, nuestras actividades sociales—. Sin formas, simplemente no hay sociedad. «En toda sociedad conocida», dice Simmel, «existe gran número de formas que nos ligan, vale decir, que nos socializan. La sociedad persiste aunque alguna de ellas caiga en desuso. . . [ . . . ] Pero si uno imagina una total ausencia de formas, no habría sociedad»<sup>21</sup>. En este sentido, la sociología es la ciencia que analiza abstractamente las formas sociales, entendiendo que estas no únicamente constituyen la sociedad, sino que *son* la sociedad»<sup>22</sup>.

### *Un ejemplo de aplicación de la teoría*

Jamás se le ocurrió a Simmel compilar un catálogo sistemático y exhaustivo de todas las formas sociales posibles (proyecto que quizá sea



irrealizable); se contentó con mostrar el camino analizando unas pocas formas muy típicas. No podemos reseñar aquí todos esos análisis; escogemos uno, que ilustra claramente su teoría general a la vez que abre perspectivas nuevas a la investigación sociológica. Está tomado del capítulo II de *Sociología* titulado «La determinación cuantitativa del grupo»<sup>23</sup>.

Hay dos maneras de utilizar números en la investigación sociológica; la primera, de lejos la más común y la más utilizada, es la sociometría, o sea el uso de métodos cuantitativos (estadísticas, gráficas, análisis factorial, etc.); la segunda, de la que Simmel fue iniciador, estudia las divisiones que los números establecen en los grupos sociales, definiéndolos así en alguna medida. En otras palabras, cuando se pasa de un número a otro, uno se halla en una nueva forma, con fronteras y significaciones a todas luces diferentes de las otras.

Simmel demuestra, con diversos ejemplos, el papel que desempeñan los números en el modo en que un grupo se percibe a sí mismo, y en el modo en que es percibido desde afuera. El número cumple el papel de organizador grupal. Las estructuras de un grupo de cinco o seis miembros son muy distintas de las que corresponden a uno de varios centenares. Además, las posibilidades de conflicto y las diversas formas de conflicto varían según el tamaño del grupo. Las huelgas son mucho menos frecuentes en un pequeño taller de treinta operarios que en una fábrica de mil. Hasta el presente, el espíritu comunal del tipo comunista sólo ha surgido en pequeños grupos, nunca en las vastas colectividades anónimas. Una reunión íntima y una recepción de centenares de invitados son dos cosas muy distintas. La posición social de un millonario que reside en una ciudad pequeña es muy diferente de la de otro que vive en una megalópolis, y también depende de que sea o no el único millonario. Análogamente, las consecuencias sociológicas de la depravación moral en una comunidad en que todo el mundo se conoce no son las mismas que en una gran ciudad. Dentro de la masa, es imposible una conspiración secreta. Y el número constituye la diferencia básica entre las mayorías y las minorías. Por los mismos motivos, la aristocracia no es igual a la democracia. En otros tiempos, el número era aun sinónimo de un tipo de conducción política (como en el Consejo de los Quince en Estrasburgo, los Seis de Francfort, los Ocho de Florencia, los Cien en Barcelona), y por él se la designaba. El número es la base de la división de un ejército en cuerpos, brigadas, regimientos, batallones y compañías.

Huelga añadir más ejemplos. Está claro que el número determina la posibilidad de ciertas formas sociales y crea diferencias en la estructura interna y las características de los grupos. De ahí que Simmel se lamentase por el descuido de este factor esencial en el análisis de los grupos y determinadas formas sociales: no sólo condiciona problemas que son sociológicamente distintos e introduce modificaciones sustanciales, sino que además el crecimiento numérico de un grupo le confiere características nuevas y le hace perder otras. Así es como las formas sociales presentan diferentes aspectos específicos según superen o no alcancen ciertos niveles numéricos.

Simmel no se limitó a reunir ejemplos que probaran su tesis, sino que prosiguió su análisis para mostrar la importancia del número en la diferenciación sociológica de las formas. El uno, la unidad, es el principio de la soledad. Forma absolutamente original, tiene propiedades específicas que no se encuentran en otras. Pero sólo cabe mencionarla porque su significado sociológico sólo es indirecto. Entre la unidad y la dualidad hay una auténtica división: la forma diádica cobra características enteramente nuevas. Es la forma de la intimidad y de la pareja; los dos miembros son numéricamente iguales, y las relaciones que los unen son relaciones entre individuos. Al pasar a la tríada torna a aparecer una forma con rasgos singulares y relaciones novedosas, que no son posibles en la unidad ni en la dualidad<sup>24</sup>. Por ejemplo, sólo en la tríada puede haber una mayoría y una minoría (A + B con respecto a C), y se pueden producir reversiones internas según que A y B se alíen contra C o que B y C se alíen contra A. De ello se sigue que la unidad de la tríada trasciende a sus miembros, en lo cual difiere de la unidad de la diada, que veda toda alianza. Tomemos un ejemplo típico: una pareja matrimonial; la llegada de un tercero (hijo o amante) no sólo modifica la actitud de cada miembro, sino que genera un tipo completamente novedoso de relación. Simmel muestra también que la monogamia es una forma sociológica absolutamente original; en cuanto a la poligamia, al añadirse una segunda esposa, no varía esencialmente en su forma si después se le suma una tercera o una séptima. Es decir que la división sociológica entre monogamia y poligamia se produce al agregarse la segunda mujer. Ateniéndose a estas sugerencias de Simmel, otros sociólogos, partiendo del concepto del «tercero», analizaron diversas formas de alianzas posibles, análisis fundamental para la comprensión sociológica del conflicto<sup>25</sup>.

Del mismo modo, Simmel mostró que la alianza entre Francia y Rusia antes de la Primera Guerra Mundial fue políticamente decisiva porque cambió por entero el tablero político europeo. De hecho, la situación no se habría modificado mucho si cualquiera de esos países hacía ulteriores alianzas; en efecto, a partir de aquel momento Alemania quedaba bajo amenaza de una guerra en dos frentes. Me parece que Simmel señala aquí un fenómeno sociológico fundamental: toda serie comienza realmente en el número tres, lo cual significa que los números que siguen a 3 (o sea, 4, 5, 6, etc.) son meras adiciones a 3. Del 1 al 2 y del 2 al 3 hay un hiato en las formas numéricas, pero entre 3 y 8, 20, 30, etc., hay continuidad únicamente. Otro hiato formal se crea al pasar de la serie numérica continua a cifras indeterminadas o indeterminables. Así, también una muchedumbre o una masa es una forma sociológica original porque sólo relativamente admite enumeración.

Además de ser una forma sociológica especial, la tríada da origen a subformas no menos originales, que Simmel describe en detalle. La tercera persona puede aparecer en uno de estos papeles:

1. Ser un intermediario neutral e imparcial, que se mantiene fuera del conflicto: un mediador o un árbitro. El mediador sólo interviene oca-

sionalmente, a condición de ser aceptado por los dos bandos (en un conflicto laboral, por ejemplo). Sin proponer personalmente una solución, procura reunir los elementos necesarios para la reconciliación. Si tiene éxito, las partes adoptan compromisos recíprocos, lo cual implica que su eventual acuerdo depende de su buena disposición y no de la del mediador. En caso de fracaso, el conflicto persiste. El árbitro, en cambio, es un tercero cuyo papel es definido por las reglas (como en un partido de básquetbol o un match de boxeo) o por la institución (el juez en una causa). Debe atenerse a las normas que fijan su posición. Si bien permanece neutral, interviene para hacer valer las reglas o la ley, e impone su solución, es decir, tiene poder para poner fin a un litigio o a una disputa. Su decisión es legítima porque los bandos se han comprometido de antemano a aceptarla.

2. El papel del «aprovechador» ( en la expresión de Simmel, de *«tertius gaudens»*), que no participa personalmente en el conflicto, pero que obtiene beneficios de él. En un sistema parlamentario, cuando ningún partido alcanza mayoría absoluta, el tercero puede desempatar formando coalición con el que le ofrezca las mayores ventajas —que a veces son desproporcionadas a su real poderío—. O bien puede tratar de fortalecer su posición a expensas de sus dos grandes contrincantes, que se estorban y debilitan mutuamente. O uno de los dos contendientes puede intentar aliarse a él para bloquear a su rival.

3. Por último, el tercero puede cumplir el papel que Simmel llama de *«divide et impera»*: en este caso interviene directamente en el conflicto o aun lo provoca, para aprovecharse de él o perseguir mejor sus propios fines. O bien toma las medidas necesarias para evitar que surjan nuevos rivales, por ejemplo, silenciando toda oposición y suprimiendo la libertad de prensa y de pensamiento, o aliándose a un bando para aniquilar al otro, o sembrando la discordia y la sospecha entre los rivales con el propósito de apartar la atención de estos de los objetivos que ese tercero procura.

Hemos traído este ejemplo, el papel del número en sociología, para poner de relieve la opinión de Simmel sobre la existencia de formas específicas, relativamente autónomas, que se presentan una y otra vez en todas las sociedades, y cuyas características y combinaciones pueden analizarse abstractamente, con independencia del variable contenido que cada sociedad y cada actividad humana les imprime. Así, en teoría pueden conocerse de antemano las limitadas posibilidades de alianzas dentro de una tríada, sobre la exclusiva base del juego recíproco de las combinaciones posibles, con independencia de todo trabajo inductivo que procurara establecer una clasificación partiendo de la diversidad observada en el material empírico o histórico. En este sentido entendía Simmel, precisamente, la sociología formal como una geometría de las formas sociales.

## Max Weber (1864-1920)

Se recordará que Weber llegó a la sociología desde la economía. No es este el lugar para destacar su decisiva influencia sobre los sociólogos de todo el mundo, y sobre muchos economistas, historiadores y filósofos, aun los que se opusieron a sus ideas. Junto con Pareto, es una de las figuras señeras de la sociología de comienzos del siglo XX.

Al principio, su pensamiento siguió las corrientes tradicionales del historicismo alemán, y en particular del historicismo económico, como lo muestra su estudio «Roscher und Knies und die logischen Probleme der historischen Nationalökonomie»<sup>26</sup>, y las relaciones que cultivó en la *Verein für Sozialpolitik* con la joven escuela histórica, conducida por Schmoller, y con el historicismo filosófico del que eran máximos representantes sus amigos Windelband y Rickert. Pero Weber muy pronto dejó atrás el historicismo, en el sentido restringido del término, en parte porque pretendía desarrollar una teoría sociológica lo más sistemática posible —como lo revela, por ejemplo, el primer capítulo de *Economía y sociedad*, titulado «Conceptos sociológicos básicos»—, y en parte por su enorme erudición (en historia, economía, política, derecho, arte, literatura y religión), que en una etapa muy temprana de su carrera lo apartó del estrecho camino de la historia, de modo tal que pudo exponer los problemas generales de la sociología con toda amplitud y rigor, sin afiliarse a una escuela de pensamiento.

En general, suele destacarse el monumental edificio que erigió (pese a que murió a una edad relativamente temprana) o su temperamento impetuoso, que lo llevó a imponer sus posiciones a sus coetáneos en vez de persuadirlos. Estos son, sin duda, dos rasgos importantes; pero yo quisiera apuntar algo que suele soslayarse y que es esencial para una comprensión más profunda de su visión global. Acostumbraba repetir que toda obra científica, por prestigiosa que fuese, estaba destinada a envejecer y a ser sustituida. O sea que la sociología estaba también sometida a este proceso histórico permanente y en consecuencia nadie podía reinventarla *ab ovo*, en el sentido de que una labor original y pionera fundara la auténtica y única ciencia sociológica. El estudio de la sociedad es tan antiguo como el de la naturaleza, decía Weber, sólo que ha variado en científicidad; y no había motivos para ver en Comte —con quien él no simpatizaba más que con Hegel— al fundador de la sociología, salvo por el hecho de inventar el término. Esto implicaba algo más. La sociedad misma tiene una dimensión histórica, de modo que nadie puede reinventarla o crear una sociedad nueva, sin lazos con las conocidas. La idea de alienación tiene un contenido filosófico o metafísico (Weber entiende que por hipóstasis), pero su valor científico es sólo relativo y está severamente limitado. Los sociólogos, en su carácter de científicos, no están en condiciones de construir una nueva sociedad. Si lo intentaran, trocarían su disciplina en charlataneríaseudoprofética.

Quiero empezar señalando la gran originalidad de los estudios emprendidos por Weber. La mayoría de los sociólogos han basado o basan

su fama en el hecho de haberse especializado en un problema muy definido: las organizaciones sociales, la música, la acción o la clase social, el judaísmo o el Islam, la sexualidad, la dominación, etc. Weber analizó todas estas cuestiones de manera tan magistral (aunque controvertible) que ningún especialista, ni aun en nuestros días, puede ignorar su sociología política, o económica, o de la religión, el derecho, el arte, la técnica, etc. Además, puede considerársele el iniciador de estudios nuevos sobre nociones tan fundamentales como las de burocracia, vida urbana, legitimidad, patrimonialismo, carisma, y así sucesivamente; y estos análisis siguen siendo autorizados. No hay muchos sociólogos como él, capaces de levantar edificios teóricos representativos de un complejo y variado sistema de relaciones entre diversas actividades humanas. Son fundamentales las tesis de Weber sobre las relaciones entre la política y la moral, la religión y la ciencia, o entre la religión y la economía, o entre el derecho, la economía y la religión, o entre el arte y la técnica, la ciencia y la moral. En este aspecto su obra fue realmente prodigiosa. No contento con abordar algunos de estos tipos de relaciones, los abarcó a todos.

Por fortuna, nos dejó los hilos de su pensamiento y de su modo de abordar la investigación de actividades humanas, con referencia a sus conceptos económicos<sup>27</sup>. Tres series de problemas se deben tomar en cuenta. En primer lugar, están las cuestiones específicamente económicas, que es preciso analizar como tales: técnicas financieras, formación de precios, administración de empresas, etc. Una segunda serie concierne al condicionamiento de la economía por otras actividades, como la política, la religión y la técnica. Así, Weber mostró que el capitalismo moderno estuvo condicionado en su surgimiento, al menos en parte, por el espíritu puritano o por el novedoso sistema de la contabilidad de doble entrada. Hoy, encandilados por el puritanismo, olvidamos los restantes factores estudiados por Weber, en especial en su *Historia económica general*<sup>28</sup>. Por último, la tercera serie está referida a las condiciones que la propia economía impone a otros órdenes de actividad (son ejemplos la modificación de las políticas públicas sobre la base de consideraciones económicas, o el ascetismo religioso).

Esto mismo se puede aplicar a todas las demás actividades de los hombres, y así analizar fenómenos esencialmente políticos, como la dominación, el poder, los partidos, o esencialmente religiosos, como la plegeria, los rituales, los sacrificios; después, analizar la forma en que la política o la religión condicionan las demás actividades o algunos de sus aspectos, y por último la forma en que la economía condiciona la política y la religión o algunos de sus aspectos. Este esquema es aplicable al análisis sociológico de cualquier actividad, lo cual implica que para Weber ninguna de estas es, desde un punto de vista científico, base de las otras en último análisis. Su ruptura respecto del marxismo es en esto total: esta clase de postulaciones pertenece a la esfera metafísica de las hipótesis, porque no se las puede someter a demostración científica. Pertenecen a la fe o a la ideología. No vacila en impugnar a los partidarios de esa clase de teorías, que, según él, sólo aportan argumentos

seudocientíficos o desvirtúan la propia ciencia, asignándole una misión que le es ajena y que le es imposible cumplir.

Sería presunción querer exponer en toda su riqueza la sociología weberiana. Resumiéndola en tres secciones, creo que se puede dar de ella una idea bastante precisa y sólida. Primero, Weber hizo un estudio especial del puesto de la sociología dentro del contexto global de las ciencias humanas o de la cultura, apelando para ello a todos los recursos de la crítica del conocimiento. Segundo, su obra aporta elementos positivos a todo estudio futuro, precisamente porque él tuvo una visión general de la diversidad de los problemas sociológicos. Finalmente, definió, con un rigor y una lucidez casi feroces, los límites del análisis sociológico.

### *Epistemología sociológica*

Toda ciencia en florecimiento, como la sociología en la época de Weber, tiende a definir prontamente sus métodos *a priori*, aun antes de haber producido resultados positivos científicamente valederos. Comte —quien nunca hizo investigación sociológica en el sentido propio del término— procuró imponer a la disciplina un método anterior y superior a toda indagación científica. Una de las primeras preocupaciones de Durkheim fue escribir *Las reglas del método sociológico*. Max Weber no cometió este error. Antes de abordar el problema de la metodología, había hecho importantes estudios de campo. Además, como veremos, la metodología no fue ni su principal ni su primera preocupación. Sobre la base de su experiencia de investigador examinó la cuestión de la metodología sociológica. Pero no tenía superstición alguna en torno del método; opinaba que un buen método es el que demuestra ser fértil y eficaz en el plano del trabajo concreto. Ninguno hay, entonces, más legítimo que los otros, porque la elección de tal o cual está determinada por las posibilidades de trabajar en cierto tema. Y siendo el método no más que una técnica de estudio, no caben los dogmatismos ni las ortodoxias. No obstante, por lo menos en dos puntos fueron decisivas las contribuciones de Weber en este campo.

1. Introdujo el método interpretativo; hay incluso historiadores de nuestra ciencia que se refieren a la «sociología interpretativa» de Weber. Pero como esta expresión dio origen a malentendidos, conviene especificar bien qué pensaba él sobre esta cuestión.

Weber no fue el inventor del método interpretativo, ni aun de la distinción entre explicar (*erklären*) y comprender (*verstehen*). Antes, Droysen había intentado aplicarlo a la historia, y Dilthey lo convirtió en la piedra angular de la metodología general de las ciencias del espíritu. El mérito de Weber está en haberlo elaborado con mayor rigor conceptual y en aplicarlo a la sociología.

A diferencia del naturalista, el sociólogo no opera sobre la materia inerte, sino que analiza relaciones sociales y una actividad (*Handeln*),

es decir, formas de comportamiento social que evolucionan de continuo, con el constante desarrollo de las circunstancias. La actividad humana, puesto que nunca cesa, no es un objeto pasivo. Ahora bien: las acciones humanas, productoras de aquellas relaciones sociales, poseen una cualidad ausente en los fenómenos naturales: *sentido*. Actuar socialmente es, por un lado, tomar parte en un contexto convencional de instituciones, costumbres, reglas y leyes creadas por los hombres con ciertos fines; segundo, fijarse una meta que justifica la actividad y, por último, apelar, como motivos de esta última, a determinados valores, aspiraciones o ideales. El sentido desempeña un papel en cada uno de estos tres niveles. De hecho, tan pronto como el hombre crea convenciones, les confiere sentido en bien de la colectividad, para armonizar la coexistencia humana lo más posible. Fijarse una meta es dirigir la propia actividad por una vía definida, que sería distinta si uno tuviera otra meta. Finalmente, apelar a valores e ideales diversos entre sí y con frecuencia antagónicos es, por parte de cada agente social, otorgar al propio comportamiento un sentido que, según la expresión de Weber, está «subjetivamente dirigido». En suma, una relación social o actividad es una combinación de diferentes sentidos, individuales y colectivos.

Como la actividad social posee diversos sentidos, hay que establecer distinguos entre ellos, tanto más cuanto que un individuo nunca actúa aislado, por así decir en el vacío, sino que es influido por la conducta de los demás. ¿Qué es, entonces, acción social? «Por acción» afirma Weber, «entendemos el comportamiento humano (poco importa que se trate de un acto exterior o interior, de la omisión de un acto o de la tolerancia de un acto ajeno) al que su agente o agentes le dan un sentido subjetivo. Por acción social entendemos una acción dirigida por los agentes con referencia al comportamiento de otros, con miras a la orientación consecuente de su desarrollo»<sup>29</sup>. Así comprendidas las cosas, el hecho de que la acción incluya un sentido subjetivamente dirigido permite acomodarla a la situación: puede realizarse con vistas a la reparación o el mantenimiento de actos del pasado (venganza o tradición), puede ser la réplica a un ataque o simplemente una reacción, y puede ser una anticipación del futuro (un proyecto) o una tentativa de impedir que este se materialice. Una acción puede además estar dirigida a otros, ya se trate de una sola persona (amor), de un grupo limitado (club de cazadores), de una colectividad política (el Estado) o aun de la humanidad entera. En general, estas dos clases de sentido se combinan en una acción de diversos modos. Pero en todos los casos yo asigno sentido a la acción, que sin ese sentido no existiría: el sentido es inherente a toda acción. Ni aun un acto gratuito o absurdo carece de sentido; para citar el ejemplo de Weber, un soldado que, siguiendo el modelo que le ofrece su oficial, entra en las líneas de fuego enemigas, puede estar influyendo con ello en el coraje de sus compañeros.

Estas son las consideraciones básicas de la tipología de la acción social de Weber. En primer lugar, una acción puede ser *tradicional*, si en su sentido reconoce el carácter sagrado de la costumbre y del pasado,

y se adapta en consecuencia a esa sacralidad. Puede también ser *afectiva*, si es una reacción presente inmediata a un estímulo, por deseo de placer o de contemplación. También puede ser *racional con relación a valores* (*wertrational*) si el agente cree, llevado por su convencimiento o su sentido del deber, que sirve a una causa futura o a una esperanza, sean cuales fueren las condiciones, simplemente porque esa causa le parece buena. Por último, puede ser *racional con relación a fines* (*zweckrational*) si se encamina a un objetivo limitado basándose en el cálculo de los medios disponibles e intenta prever sus posibles consecuencias. Sea cual fuere el tipo de acción, poseerá consistencia sólo en la medida en que su agente individual o colectivo le confiere sentido. Una fenomenología de la acción que desconozca la noción de sentido yerra la índole de la acción y no cumple con los requisitos científicos del análisis.

Como el objeto de estudio de la ciencia natural carece de sentido (lo cual no quiere decir que sea absurdo), es imposible una mera trasposición de su metodología a las ciencias sociales, donde el problema del sentido desempeña un papel capital. De los fenómenos naturales, inertes, puede darse satisfactoria razón por medio de explicaciones causales, es decir por recurso a otros fenómenos, antecedentes. Pero para aprehender fenómenos sociales hace falta un esfuerzo adicional, porque es indispensable entender sus motivos, es decir, las razones que llevaron a los hombres a actuar y las metas que persiguen. Toda acción tiene un fin (bueno o malo) que la explicación no aclara. Según Weber, para elucidar el sentido de una acción el mejor método es el de la comprensión (*verstehen*). Así, una vez explicado causalmente un fenómeno político, económico o religioso (por sus antecedentes físicos, biológicos, climatológicos, geográficos o aun psicológicos), queda un resto que este tipo de explicación no cubre. Esto se debe a que la acción humana se basa en la *voluntad*, o sea, en una capacidad para la anticipación o la resistencia, que nos hace trascender las simples condiciones materiales. El hombre no actúa meramente bajo los efectos de un estímulo mecánico, sino porque quiere algo en virtud de ciertas razones: porque tiene motivaciones. Por ejemplo, puede convertirse en cazador por puro placer, porque le importa hacer ejercicio físico, porque le gusta la carne de sus presas, etc. Todo esto descoloca a la causalidad simple. La tarea del método comprensivo consiste en llenar las lagunas que la mera explicación deja en asuntos que tocan a relaciones humanas.

Weber era bien conciente de las flaquezas de este método. Como no es experimental ni demostrativo, sus pruebas son siempre más o menos inciertas. Da origen a una interpretación (*Deutung*), lo cual implica que se funda en evaluaciones que requieren de comprobaciones cruzadas, de comparaciones, de observaciones guiadas por la lógica y de lo que Weber llama referencia a valores (volveremos más adelante sobre este punto). Se trata, en consecuencia, de procedimientos previamente comprobados. De este modo, Weber descarta el punto de vista de Simmel (que confirió a la comprensión una base psicológica) y de otros teóricos que ponían el acento en la vivencia personal o en la capacidad



de revivir (*nacherleben*) un suceso. Decía Weber que para comprender a Julio César no es preciso ser Julio César<sup>30</sup>. Como todo proceso metodológico, la comprensión y la interpretación deben someterse a la lógica ordinaria, no a la espontaneidad de la vivencia psicológica directa. Pero estos métodos no se limitan a sus esferas de aplicación, porque su misión consiste en interpretar cómo y por qué un individuo o un grupo evalúan correctamente una situación; o por el contrario, en demostrar su error. Como el sentido no está dado nunca *en* el objeto mismo, no es una cualidad inherente a él; en consecuencia, no se lo puede aprehender con un procedimiento destinado a estudiar sólo las cualidades de las cosas, sus leyes o sus características permanentes. Al contrario; los hombres asignan diversos sentidos a las mismas cosas y el mismo sentido a cosas diferentes. Y esta diversidad únicamente se puede aprehender con el método de la comprensión.

El mayor equívoco ha consistido en atribuir a Weber la idea de que explicación y comprensión son métodos absolutamente autónomos y aun opuestos: él no se cansó de repetir que son complementarios y que pueden ser utilizados en forma sucesiva y hasta simultánea. A menudo los asoció en un mismo proyecto de investigación, ya sea como explicación comprensiva (*verstehende Erklärung*) o como comprensión explicativa (*erklärendes Verstehen*). Análogamente, sostuvo que la comprensión permite que los nexos causales (*Kausalzusammenhänge*) se conviertan en nexos de sentido (*Sinnzusammenhänge*). Lo cierto es que en sociología nuestro saber sólo se satisface cuando además de la explicación causal de una relación social alcanzamos la comprensión de su sentido, o sea, de sus motivos o razones, y de su propósito.

2. La otra contribución metodológica de Weber es su concepto de pluralismo causal, del cual fue, junto con Pareto, uno de los principales sostenedores teóricos. Complementa su método comprensivo, que rechaza por insuficiente el esquema de la causalidad mecánica y unilateral. En primer lugar, señala Weber que en la acción humana causa y efecto pueden ser intercambiables, no sólo porque un fin, una vez alcanzado, puede pasar a ser la causa de una empresa nueva, sino porque un medio de eficacia probada puede transformarse en causa de una actividad no prevista originalmente. Hoy esta observación nos parece trivial, pero no sucedía lo mismo en la época de Weber. Tal vez inconcientemente estamos pagando tributo a su epistemología, ya que él debía enfrentar el cientificismo, que ponía todo el acento en la causalidad mecánica y no concedía crédito alguno a los fines. La postura de Weber aparece más sagaz aún si consideramos las ideas vigentes en el momento en que él escribía. Weber se opone a la idea tradicional de causalidad como razón suficiente; no sólo rechaza el concepto de un efecto que comenzara en un momento dado, en condiciones identificables, sino que sostiene que el origen de cualquier efecto se extiende a la eternidad inconmensurable. La cadena de los efectos no es menos infinita que la de las causas. Más aún, la causalidad nunca es otra cosa que una explicación probabilística

parcial. Como la realidad es infinita en extensión y en comprensión, no alcanzamos una formulación exhaustiva del mundo, aun recurriendo a la causalidad. Si el mecanicismo pudo instilarnos esa ilusión, la volición humana empero es capaz (al menos en el ámbito de los fenómenos sociales) de provocar rupturas decisivas en la cadena causal. De ahí que Weber se empeñara en descartar las teorías emanantistas que pretendían reducir la totalidad de los sucesos a una causa única o fundamental, o deducirlos de una causa idéntica. A su juicio, la idea de que el desarrollo tiende a inclinar la opinión de un hombre o grupo en favor de una causa y no de otras carece de valor científico, ya que es una concepción puramente metafísica y subjetiva de las cosas. Desestimó así la prédica de Binding, el jurista, y de Gomperz, el filósofo, que defendían la preponderancia de ciertos tipos de causalidad. En el dominio de las ciencias sociales no existe causalidad rigurosa: ella depende de la evaluación que haga el investigador y de que sus datos estén mejor o peor documentados. Un especialista y un ignorante en la materia establecerán distintas relaciones causales, y no es imposible que ambos se equivoquen, porque la ciencia no es el juez universal.

Sin embargo, la esencia de su crítica se dirige a la dificultad, a menudo la imposibilidad, de establecer una causa antecedente única para un fenómeno social, como querría el monismo causal. En general, un suceso es explicado por una pluralidad de causas, y queda librado al investigador apreciar el peso de cada una. Weber vuelve sobre esto varias veces en su obra (lamentablemente tan mal interpretada) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, mostrando que la acumulación de capital no puede considerarse la única causa del capitalismo moderno, excluyendo la racionalización ascética de la vida económica. Rechaza por igual la explicación de la Reforma por factores exclusivamente económicos y la idea contraria, según la cual el espíritu de la Reforma sería el único responsable del nacimiento del capitalismo<sup>31</sup>. En su *Historia económica general* sostuvo que muchos factores, además de los económicos, contribuyeron a la aparición de esta nueva fórmula —políticos, religiosos, tecnológicos, jurídicos, y otros—<sup>32</sup>. Esta noción del pluralismo causal, que muchos sociólogos comparten hoy, nos ayuda a comprender otros dos puntos de su metodología.

Ante todo, tenemos el llamado proceso de imputación causal (*kausale Zurechnung*). Concedido que la aparición de un fenómeno social depende de varias causas, es difícil evaluar la importancia de cada una. Queda excluida la posibilidad de establecer un nexo directo, necesario e indiscutible entre un efecto y todas sus causas. La única solución consiste en probar, con el auxilio de documentos, que hay una relación causal entre un fenómeno, o algunos de sus aspectos, y los factores antecedentes; y no se puede afirmar la naturaleza apodéctica de esa relación. Es por tanto el investigador mismo quien, apelando a su discernimiento, vincula tal o cual fenómeno con tal o cual serie de causas, más que con otra serie de causas cuya probabilidad es también relativamente pertinente. Siempre hay, entonces, cabida para la incertidumbre; la impu-

tación consiste en atribuir cierto fenómeno a determinadas causas, pero es imposible establecer un determinismo estricto en el curso de los sucesos. «No sólo es prácticamente imposible —escribe Weber— establecer una retrogresión causal exhaustiva a partir de cierto fenómeno concreto a fin de aprehenderlo en su plena realidad, sino que la tentativa misma carece de sentido. Sólo podemos identificar las causas a las cuales hay razones para imputar elementos esenciales de un desarrollo, en cada caso específico»<sup>33</sup>.

Tenemos después la categoría de la «posibilidad objetiva», que, en líneas generales, es el corolario del proceso anterior. Con el fin de estimar lo mejor posible la importancia probable de una causa, imagínese una cadena de acontecimientos que prescindieran de ella y pregúntese *qué habría sucedido* de no haber actuado dicha causa. Si el suceso final hubiera ocurrido de todos modos, es muy probable que la causa abstractamente eliminada sólo desempeñara un papel secundario o contingente; pero si el curso de los sucesos *hubiera sido distinto* sin ella, es probable que esta causa haya tenido un efecto decisivo. Veamos dos ejemplos. La revolución de 1848 en Berlín se inició después de dos disparos. Suprimamos mentalmente estos dos disparos: ¿se habría producido la revolución de todas maneras? La situación en Prusia y en el resto de Europa, donde en casi todas las capitales habían estallado revoluciones, era tal que cualquier incidente podía encender la chispa. Hay buenos motivos, entonces, para aducir que esos disparos no fueron una causa determinante, sino accidental. Objetivamente, la revolución se habría producido igualmente sin ellos. Segundo ejemplo: se dice que la batalla de Maratón salvó a la civilización griega. Supongamos que en vez de triunfar, los griegos hubiesen salido derrotados: ¿qué habría acontecido? Los documentos históricos de que disponemos nos llevan a creer que, en caso de suceder tal cosa, el curso de los acontecimientos habría sido diferente. Por lo tanto, esa batalla cumplió la función de una causa cardinal en el desarrollo de la civilización griega. La «posibilidad objetiva» nos permite establecer, dentro de los límites de nuestro conocimiento, la imputación causal más adecuada.

Las disquisiciones de Weber sobre metodología de las ciencias sociales son fundamentales, pero sus mayores afanes en el campo de la teoría del conocimiento se vincularon con un tema harto a menudo soslayado por los sociólogos: la conceptualización en sociología. Una ciencia no sólo es válida por sus métodos, sino por los conceptos que elabora. Si estos son imprecisos y equívocos, se dará cabida a cualquier confusión y malentendido, y sus resultados carecerán de la exactitud indispensable para que sean operativos. Si a un concepto se le pueden conferir varios significados contrarios, pierde parte de su validez científica. Un científico digno de tal nombre debe esforzarse por elaborar los conceptos más rigurosos que pueda. Weber se empeñó en hallar caminos para que la sociología superase esta deficiencia, que la afecta gravemente. Aquí examinaremos dos de esos caminos: el tipo ideal y la referencia a los valores (*Wertbeziehung*).

La esencia de la epistemología weberiana puede resumirse en esta frase: «Para desentrañar las relaciones causales reales, construimos otras irreales»<sup>34</sup>. La ciencia no es ni puede ser una copia de la realidad, porque la realidad es infinita, mientras que la ciencia no es más que una articulación de conceptos, sustentada siempre por un conocimiento fragmentario. De hecho, todo concepto es limitado porque aprehende únicamente un único aspecto de la realidad; y también la suma de todos los conceptos es limitada en comparación con la realidad infinita. Es inevitable que exista lo desconocido y lo que no es posible conocer. Además, el conocimiento se alcanza merced a una transformación por conceptos. En otras palabras, la realidad conocida es siempre una realidad abstractamente reconstruida por medio de conceptos. Según Weber, el tipo ideal es precisamente una de esas construcciones mentales que permiten en ciencias sociales una aproximación a la realidad, todo lo rigurosa que es posible. Su definición del tipo ideal no deja lugar a dudas, por cuanto lo considera una pura imagen mental, o utopía: «Esta imagen mental —escribe— reúne, en un cosmos no contradictorio de relaciones *pensadas*, relaciones y sucesos históricos específicos. Por su contenido, esa imagen mental tiene características *utópicas*, que se obtienen exagerando *mentalmente* elementos específicos de la realidad»<sup>35</sup>. Para entender bien la idea de Weber, recurramos a un ejemplo a fin de demostrar de qué manera se construye un tipo ideal.

¿Cuál es el valor científico del concepto de capitalismo, tan a menudo empleado por los sociólogos? No obstante sus pretensiones, casi ninguno. De hecho, con frecuencia ellos lo caracterizan en forma vaga y confusa, mezclando indistintamente la teoría de la inversión económica con la doctrina social y su personal resentimiento político o actitud partidaria. Hay ahí de todo, menos rigor científico. Si queremos forjarnos un concepto científicamente válido del capitalismo, en principio debemos silenciar nuestras inclinaciones personales a favor o en contra, del modo axiológicamente neutro que examinaremos en los próximos párrafos. En segundo lugar, tenemos que determinar si lo que analizaremos será el sistema económico, la doctrina social o la teoría política. En tercer término, hay que distinguir entre capitalismo financiero, capitalismo comercial y capitalismo industrial. Y por último, no confundir el capitalismo primitivo con el del siglo XIX, y este con el actual. Si se establecen estas distinciones, es posible construir varios tipos ideales del capitalismo (a saber: como doctrina social o como sistema económico, como capitalismo financiero o industrial, o un tipo ideal del capitalismo financiero de la época fabril o de la era de las multinacionales). Lo importante es evitar la amalgama de estas distintas perspectivas. Supongamos que debemos analizar el capitalismo financiero en la edad fabril. En tal caso, escogeremos con prudencia y amplitud, dentro de la realidad empírica de ese período, una cantidad de características difusas y separadas que coordinaremos en una «imagen mental homogénea»<sup>36</sup>. De este modo nos forjaremos un concepto coherente de este tipo de capitalismo en un período dado. Por cierto que es un cuadro abstracto, una

concepción pura que no aparece en ninguna parte de la realidad empírica. Pero tiene una doble ventaja. Por un lado, nos procura un concepto riguroso, despojado de preferencias personales; por otro, podemos medir en cuánto se acercaban o alejaban las instituciones financieras de la época respecto de la forma así creada, vale decir, hasta qué punto eran capitalistas. Estudios análogos podemos hacer de las otras formas de capitalismo mencionadas. Weber escribe: «Es posible, o más bien debe así considerárselo, bosquejar varias, muchas utopías de esta clase, de las cuales *ninguna* se asemejará a la otra y, más probadamente, *ninguna* se presentará en la realidad empírica de una sociedad auténticamente operativa, pero *cada una de las cuales* puede pretender representar la "idea" de la civilización capitalista y aun reunir ciertas propiedades significativas de nuestra civilización en una imagen ideal homogénea, en la medida en que las haya seleccionado eficazmente en la realidad»<sup>37</sup>. Siguiendo estos métodos, uno puede incluso formar un tipo ideal del capitalismo en general.

Para Weber, el tipo ideal no era en absoluto una metodología exclusiva sino *una entre varias* utilizables para construir conceptos rigurosos y científicamente válidos, a los que pudieran recurrir investigadores aunque sus predilecciones personales en política, economía o religión fueran distintas. Es lamentable que con harta frecuencia los especialistas en ciencias sociales utilicen conceptos vagos y confusos, como socialismo, imperialismo, feudalismo o catolicismo, que en el mejor de los casos sólo tienen significación conceptual en sus respectivas obras, pero que a otros estudiosos les está vedado usar del modo en que lo exige una comunicación científica. Es vano confiar en que la sociología se convierta en una ciencia, el cabal y pleno sentido de la palabra, mientras los especialistas no se sometan a la disciplina que consiste en atenerse a una conceptualización rigurosa.

Ya hemos visto que para construir un tipo ideal es menester seleccionar las características pertinentes de la realidad y combinarlas en una imagen mental homogénea. Este problema de selección tiene un sentido epistemológico más vasto, ya que en la investigación se tropieza con él a cada paso, en especial cuando frente a un cúmulo de datos o documentos recogidos hay que dejar de lado algunos, por estimárselos secundarios o triviales, reteniendo sólo los que parecen esenciales. ¿Qué criterios se aplicarán para esta selección? Según Weber no existe criterio absoluto u objetivo. Si se observa el proceder del especialista, se aprecia que hace sus elecciones de acuerdo con un proceso al que Weber, tomando una expresión de Rickert, denomina «referencia a los valores». Esto da razón, al propio tiempo, de la inevitable subjetividad del experto. Lo cierto es que no todos tienen idéntica idea del socialismo, el sectarismo, el Estado, la actividad empresarial, etc. Y al no haber un sistema de valores que goce de aceptación universal, los autores deben referirse a su propia escala de valores. Y es precisamente esta permanente referencia de los historiadores a valores diferentes lo que hace que ofrezcan una interpretación siempre renovada de la historia.

Queda claro, entonces, que los hechos son seleccionados por referencia a valores, a despecho de quienes sostienen que Weber excluyó los valores del trabajo científico. Por lo tanto, es posible y legítimo redactar una historia de la economía capitalista por referencia a valores socialistas, y viceversa, como lo es analizar las artesanías desde un punto de vista favorable a la preservación de esta clase de trabajo. Weber concede incluso que un anarquista, por principio hostil a toda ley, puede traer a luz aspectos de la ley que nos pasan inadvertidos por su misma evidencia, precisamente en tanto él se refiere a sus propios valores. No obstante, una condición debe respetarse: si el estudioso no quiere engañar a sus lectores, debe indicar con claridad qué valores determinan sus opciones. Y como no existe un sistema universal de valores, sería un fraude pretender que su crítica posea universal validez. Una crítica del capitalismo basada en opciones socialistas es legítima si quedan en claro los valores que se toman como referencia, ya que sólo es válida desde el punto de vista socialista; no puede serlo desde ningún otro. No puede tener validez universal.

A esta disciplina de probidad intelectual Weber la llama obediencia. La tesis general de toda su epistemología procede de que la investigación sociológica sólo es válida dentro de los límites de la referencia a los valores escogidos en cada momento por un autor. «Continuamente surgen nuevos problemas culturales de variados matices —sostiene—, y ellos perturbaban en forma constante a los seres humanos. De modo tal que el ámbito de todo aquello que tiene sentido e importancia para nosotros, y que así deviene una “cosa histórica” desde el fluir, inevitablemente infinito, de las cosas singulares, está en cambio permanente, como lo están las relaciones intelectuales que usamos para abordar y aprehender científicamente esas cosas. Así, los puntos de partida de las ciencias de la cultura siempre variarán en el futuro indeterminado. . . hasta que una especie de estupor chino en la vida del espíritu haga abstenerse a los hombres de plantear a la vida preguntas inagotables»<sup>38</sup>.

### *Investigación sociológica*

Ya dijimos que Weber es autor de una obra monumental, en la que aborda casi todas las ramas de la sociología. Por consiguiente, sus propias investigaciones son extremadamente variadas; aquí sólo podemos reseñarlas en sus trazos generales. En su mayoría se basan en trabajos documentales, se trate de sus estudios sobre el sistema agrario en la Antigüedad, las sociedades mercantiles de la Edad Media, o los trabajos sobre sociología de la religión en China, la India o el judaísmo antiguo. Pero también debe señalarse que fue sin duda uno de los primeros sociólogos académicos que hizo verdaderos estudios de campo, como su informe sobre la situación de los trabajadores agrícolas de las regiones situadas al este del Elba. Probablemente por esta razón su pensamiento epistemológico fue tan profundo como lo hemos mostrado: se familiarizó con

la mayor parte de las técnicas y procedimientos que aún en nuestros días siguen empleando los sociólogos. Desde esta perspectiva, cabe hablar de la vigencia permanente de Weber.

Aunque sus indagaciones abarcaron todos los períodos, desde la Antigüedad hasta el presente, y contienen muchos aspectos sorprendentes (como sus análisis sobre la psicofísica del trabajo industrial o sobre la bolsa de valores), poseen cierta unidad, que podríamos llamar la referencia general a los valores en su obra. No sólo era Weber muy versado en economía y derecho, sino que era además un sólido historiador y un gran amante de la literatura, conocedor de poetas y novelistas. Cuanto más anhelaba formular conceptos abstractos, más le interesaban las singularidades. De este modo enlazó la necesidad de generalización científica y la importancia de lo singular: «Sólo vale la pena conocer ciertos aspectos de la diversidad, siempre infinita, de los fenómenos singulares: aquellos que tienen una significación general para la cultura»<sup>39</sup>. Esta síntesis de lo general y lo singular vuelve a aparecer en el problema que confiere unidad a su obra: la manera de estudiar otras civilizaciones a fin de comprender mejor la singularidad de la civilización occidental. Esto en modo alguno significa que haya subordinado sus estudios de otras culturas a los de la nuestra; en efecto, permanentemente insistió en la originalidad de cada una. Antes bien, por vía de contraste puso de relieve las peculiaridades de la civilización europea. En ningún momento muestra aires de superioridad o desprecio hacia culturas alogéneas. Por el contrario; sus análisis son realizados con el mayor de los respetos, por ejemplo cuando declara que la vida atormentada de los indígenas del Great Salt Lake, en los Estados Unidos, fue sin duda, desde el punto de vista humano, tan válida como la vida que los mormones introdujeron en esas tierras en nuestra época. Podrían mencionarse muchos otros fragmentos. Simplemente le parecía necesario y útil estudiar las peculiaridades de la civilización occidental desde el ángulo sociológico.

En diversas civilizaciones se descubre una economía más o menos racional y aun ciertas formas de capitalismo rudimentario; se observa también la existencia de poder político, pensamiento metódico, música, costumbres y formas elementales del derecho; pero sólo en Occidente se desarrolló una economía de crecimiento como la del capitalismo contemporáneo, una ciencia experimental basada en la matemática, una tecnología fundada en la ciencia, una estructura política homogénea como el Estado moderno, un derecho racional y la armonía y orquestación musicales. De hecho, cierto grado de racionalidad está presente en casi toda civilización, pero el racionalismo sistemático que penetra todas las esferas de actividad humana es propio de Occidente, aunque hoy el resto del mundo lo esté adoptando. Ahora bien, Weber no manifiesta una particular admiración por estas hazañas de la civilización occidental, porque destaca su precio: el desencantamiento del mundo. En verdad, vivimos en un universo intelectualizado, entregado a la especialización y la artificialidad. Nuestra vida ha sido despojada del encanto de los antiguos tiempos, de la poesía, de la unión religiosa, que fortalecían el alma. Esto

explica, de un lado, el letargo a que muchos sucumben, huyendo de sus responsabilidades por incapacidad de satisfacer los requisitos morales de los cambios contemporáneos, y del otro, la necesidad de los jóvenes de buscar refugio en pequeñas comunidades, donde esperan redescubrir un hábito de vida, por débil que sea.

Las investigaciones de Weber en sociología política versaron en esencia sobre cuatro puntos. El primero se refiere a las relaciones entre la violencia y el Estado. La racionalización del Estado moderno consistió en confiscar en su propio beneficio el derecho a la violencia de los individuos y grupos subordinados (como los señores feudales). De ahí la definición de Weber: el Estado moderno es «una comunidad humana que, dentro de los límites de un territorio específico [...] reclama y obtiene el monopolio de la violencia física legítima»<sup>40</sup>.

En segundo lugar, analizó el fenómeno de la dominación (*Herrschaft*), principalmente desde el punto de vista de la legitimidad; es decir, las razones que mueven a los gobernados a confiar en el poder político. Aquí Weber estableció una tipología de la legitimidad que se hizo famosa: dominación tradicional, legal y carismática. La primera se funda en la creencia en la santidad de las costumbres vigentes y en la legitimidad de los que advienen al poder en virtud de la tradición. Tal fue el caso de las antiguas monarquías, aunque hoy priva la tradición republicana. La dominación legal se basa en la creencia en la validez de la ley instaurada por medios racionales y en la legitimidad de quienes asumen el poder legal, comúnmente a través de elecciones regulares. Por último, la dominación carismática se basa en la devoción que prestan a un individuo otros muchos, quienes le atribuyen talentos especiales o una misión sagrada, heroica, como en el caso de los demagogos de la Antigüedad o, en tiempos más modernos, de los dictadores o aun de los líderes revolucionarios. Se trata de tipos ideales, porque casi nunca aparece en la historia una de estas formas en su estado puro; en general, todo régimen de poder combina en diversas proporciones estas tres formas de dominación.

En tercer término, Weber fue uno de los precursores del análisis de los partidos políticos; particularmente innovadora fue su diferenciación (retomada después por otros autores) entre partidos de elite y partidos de masas. Fue un discípulo suyo, Robert Michels<sup>41</sup>, quien retomó esta idea y demostró que los partidos de masas, bajo el disfraz de un aparato democrático, están de hecho sometidos a liderazgos que son de naturaleza oligárquica.

El aporte fundamental de Weber —y este es el cuarto tema— es su desarrollo de una sociología de la burocracia, que está en el origen de cualquier sociología de las organizaciones. Era perfectamente consciente de los excesos a que puede llevar el sistema burocrático; previó que la dictadura del proletariado se trasformaría en una dictadura de los burócratas<sup>42</sup>, pero, en armonía con la neutralidad axiológica, comprendió que este tipo de administración dominaría muy pronto tanto en los Estados como en las empresas privadas, porque satisfacía los requisitos



de la racionalización moderna. Su descripción de la burocracia sigue siendo válida, a pesar de que no advirtió la importancia de la tecnocracia prácticamente inexistente en su época.

Examinaremos juntas la sociología weberiana de la economía y la de la religión porque él mismo con frecuencia las estudió unidas, según se aprecia en el título de su monumental sociología de las religiones: *La ética económica de las religiones universales*. Empero, apuntemos que también estudió la sociología de la religión en forma independiente, con sus análisis del comportamiento religioso, la distinción entre conocimiento sagrado y fe, la diferenciación entre las religiones de salvación y las meramente ritualistas, los análisis de tipos religiosos como el hechicero, el profeta, el sacerdote, así como de las diversas variedades de ascetismo, y las relaciones entre religión y sexualidad. Elaboró también una sociología económica independiente, examinando el fenómeno por el cual se satisfacen las necesidades materiales, así como la estructura de los grupos económicos y los problemas de la distribución de la riqueza. Para exponer de un modo inteligible toda la riqueza de estos análisis habría que entrar en muchos detalles; por idéntico motivo, debemos dejar de lado su obra sobre sociología comparada, que versa sobre los aspectos económicos de las grandes religiones universales de China y la India, el judaísmo y el Islam.

A fin de dar una idea de su singular método de investigación, debemos empero detenernos un poco en la obra que le dio fama y en la que combinó los análisis económico, religioso, moral y sociológico: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Sabía Weber que el desarrollo del capitalismo se debió en gran parte a una dinámica interna de la economía, ya fuera por la acumulación de capital a fines de la Edad Media, o por la separación de los planes presupuestarios del hogar y de la empresa. No obstante, desde el punto de vista sociológico esta explicación es insuficiente: el capitalismo no se autoimpuso, por su propia voluntad, como un sistema económico nuevo, ya evolucionado en plenitud: fue obra de empresarios audaces que lo desarrollaron progresivamente. Y Weber llama «espíritu del capitalismo» a la nueva mentalidad de quienes respaldaban ese nuevo sistema todavía no bautizado. Esa mentalidad estaba imbuida de creencias morales y religiosas, en particular la creencia en la predestinación. La argumentación de Weber puede resumirse así: los protagonistas principales (no todos) del capitalismo incipiente pertenecían a diversas sectas puritanas; de acuerdo con sus creencias, llevaban una vida rígida en lo personal y familiar, en contraste con los banqueros latinos que gastaban sus ganancias en banquetes y celebraciones, el patrocinio de las artes y un «buen vivir». Además, para los primeros el éxito en los negocios representaba un signo de elección religiosa. Como no podían usufructuar personalmente las utilidades acumuladas, ¿qué otra cosa harían con ellas sino reinvertirlas en sus empresas y hacer que se multiplicasen? Por lo tanto, un elemento básico del capitalismo fue esta inclinación al ascetismo, que en la Edad Media era ultramundana y estaba limitada a los monasterios y los claustros, pero que ahora se hacía

mundana en tanto el empresario capitalista vivía como un monje en medio del mundo económico-social.

La tesis de Weber provocó apasionados debates durante tres cuartos de siglo. Algunos lo acusaron de atacar al catolicismo, en tanto que otros, a la inversa, lo acusaron de desacreditar al protestantismo ligándolo al capitalismo. Y aun hubo quienes lo acusaron de haber entendido mal a Calvino, o de que su objetivo era refutar el materialismo marxista, o convertir al puritanismo en la única causa generadora del capitalismo, etc. En verdad, si se lee la obra de Weber sin tendenciosidad, se advierte que, si bien ella contiene algunos errores, esas críticas yerran el blanco: es una indagación científica que no se propone llevar agua para el molino de ninguna apologética teológica. Dice expresamente que la cuestión no estuvo en Calvino, sino en ciertas interpretaciones de la predestinación, hechas varios siglos después por algunas sectas calvinistas (no todas ellas). Repite una y otra vez que el puritanismo no es la única causa del capitalismo —su teoría del pluralismo causal le vedaba sostener tal cosa—, sino una de las causas de ciertos aspectos del capitalismo. Finalmente, aclara que nunca fue su propósito oponer una interpretación espiritualista a la interpretación materialista de la historia: ambas son posibles y legítimas, pero sólo dentro de los límites de la referencia a los valores elegidos.

Sólo mencionaremos brevemente los otros ámbitos investigados por Weber. En el campo de la sociología del derecho, procuró aclarar, desde el punto de vista sociológico, la función de diversos tipos de derecho, el público y el privado, el positivo y el natural, el subjetivo y el objetivo, el formal y el material. Siguió también las diversas fases de evolución del derecho desde sus formas irracionales hasta las racionales, siempre dentro del espíritu que preside su pensamiento social: rastrear el aumento de racionalización de las sociedades. Sin embargo, hay en su análisis un aspecto original aprovechado después por Marcuse, que debe subrayarse: al contrario de lo que sostienen muchos autores actuales, el derecho natural está lejos de haber sido agotado, pues su contenido es revolucionario. Al oponerlo al orden establecido del derecho positivo, los revolucionarios apelan a él, aunque sólo sea en forma indirecta.

En lo tocante a su sociología del arte, quedó en un estadio esquemático, salvo su extensa monografía sobre la música. Más allá de esta, su análisis se ocupa fundamentalmente del pasaje del arte románico al gótico.

Por último, hay que destacar que a Weber le interesaban sumamente algunas cuestiones de la sociología en general. Procuró establecer la definición más rigurosa posible de ciertos conceptos sociológicos básicos, que comúnmente se utilizan sin un contenido preciso y sin formular claros distingos, como los de costumbre y tradición, convención y ley. Se dio a la doble tarea de definir su significado general y de examinar, a veces detalladamente, sus matices en contextos particulares. Así fue como definió los conceptos de acción social, de relaciones sociales, de lucha social, de agrupamiento, empresa, asociación, institución y poder. Lo mismo hizo con nociones menos empleadas, como las de relaciones

abiertas y cerradas y la de hierocracia. Si bien esta conceptualización, que ocupa todo el primer capítulo de *Economía y sociedad*, es discutible, no por ello deja de ser una excelente herramienta para todos los que intentan avanzar en su comprensión en forma rigurosa, o para quienes simplemente desean aprender a analizar los términos rigurosamente.

## *Los límites de la sociología*

En la época de Weber (y antes aun, si se piensa en Comte), la sociología, como muchas ciencias nuevas (cuyo número va en aumento), tenía pretensiones de índole «imperialista». En la medida en que sus propios fundamentos científicos estaban mal definidos, tanto más sencillo resultaba suponer que su jurisdicción podría abarcar los demás campos. Uno de los méritos de Weber fue no haber sucumbido nunca a esto; en cambio, delineó, con su rigor y lucidez habituales, los límites de la nueva disciplina. Y lo hizo tan claramente que es difícil formularle críticas, aun en nuestra época, en que la sociología ha sido aceptada como una materia normal del plan de estudios universitarios. En definitiva, esa moderación le era sugerida por su propia epistemología: fue su tesis constante que un concepto o ciencia sólo puede expresar puntos de vista más o menos específicos, y por eso limitados respecto de la realidad; y que la referencia a los valores —principio que guía toda selección en ciencias sociales— necesariamente trazaba límites a las presuntuosas metas de los doctrinarios del universalismo. Por lo demás, Weber tenía aguda conciencia de la incapacidad de una ciencia para establecer científicamente sus propios fundamentos. En su condición de kantiano (Descartes ya lo había señalado antes que Kant), sabía que este era un problema filosófico, que competía a lo que hoy se conoce como teoría del conocimiento. En verdad, Weber no se circunscribió a esta tesis de crítica filosófica: forjó para sí una cosmovisión inspirada en Nietzsche, Tolstoi, Dostoievski y Stefan George. Desde esta perspectiva (que elaboró a veces en reacción frente a los autores admirados por él), sentó su hipótesis filosófica fundamental de los límites inevitables de toda ciencia, incluida por supuesto la sociología. Continuó trabajando sobre esta idea toda su vida, y en sus últimos años presentó un nuevo principio metodológico: el de la neutralidad valorativa (*Wertfreiheit*).

El mundo está empeñado en una batalla entre valores antagónicos, que rivalizan entre sí; esta lucha puede simplemente tomar la forma de tensiones o, en ciertos casos, degenerar en conflicto franco. Hay toda una gradación de antagonismos, que pueden expresarse en la forma afable de la exhortación fraternal, o del inconformismo, o del debate de las ideas, o de la competencia atlética, o bien, en los casos extremos, conducir a la hostilidad mutua y a la guerra. Su origen puede estar en las encontradas aspiraciones de los individuos, las rivalidades entre grupos o programas de acción, o aun en una diversidad cultural. Por ejemplo, es imposible determinar si la cultura francesa es superior a la alemana

o viceversa, «porque los dioses que libran combate, sin duda para siempre, son hartamente diferentes entre sí»<sup>43</sup>. El grandioso *pathos* del cristianismo permitió ocultar este hecho durante centurias, pero en nuestra época «la multitud innumerable de los dioses de la Antigüedad se están alzando de sus tumbas en la forma de poderes impersonales (porque han sido desencantados), y vuelven a empeñarse en dominar nuestra vida mientras retoman su lucha eterna»<sup>44</sup>. El mundo moderno vuelve al politeísmo, sólo que los dioses ya no son Júpiter, Apolo, Afrodita y Neptuno, sino, más impersonalmente, el liberalismo, el socialismo, el sexo, la liberación femenina, etc. Weber sintetiza esta idea en este fragmento notable: «Si hay una cosa que hoy ya no ignoramos, es que algo puede ser sagrado no sólo a pesar de no ser bello, sino porque no lo es, y en la medida en que no lo es. [...] De igual modo, algo puede ser bello no sólo a pesar de no ser bueno, sino precisamente en tanto no lo es. [...] Por último, la sabiduría popular nos enseña que algo puede ser verdadero aunque no sea bello, sagrado o bueno, y precisamente cuando no lo es»<sup>45</sup>. Bien puede ocurrir que la ciencia no armonice con la religión, ni el arte con la moral, ni la política con la economía. Admitió Weber que era posible rechazar la religión en nombre de la ciencia, y la ciencia en nombre de la moral, puesto que «la verdad científica es sólo aquella que se pretende válida para todos los que aspiran a la verdad»<sup>46</sup>. Por lo tanto es posible rechazar la verdad científica.

A despecho del aumento de la racionalidad en la sociedad, siempre quedará un reducto de irracionalidad, del cual procede el incoercible poder de las creencias y opiniones. El valor no es algo inherente a las cosas, como no lo es su sentido: adquieren valor y sentido por la fuerza de nuestras convicciones y el grado de empeño que ponemos en conquistarlas o defenderlas en el curso de nuestras acciones. Postular un valor, entonces, implica necesariamente la posibilidad de postular otros que pueden oponérsele. Así, es imposible demostrar de manera taxativa la superioridad de un valor sobre los demás. Un valor puede ser preferido por un individuo o por la mayoría solamente basándose en la fe. En consecuencia, Weber no cree en la armonía preestablecida ni en la forjada por los hombres: el irreductible antagonismo de los valores sólo puede dar origen a ajustes mutuos, a compromisos o a la tolerancia. La ciencia carece del poder de zanjar las disputas a que se entregan los hombres en nombre de valores políticos, religiosos o económicos.

Este es el fundamento de lo que Weber denomina neutralidad valorativa. Al contrario de lo que afirman ciertas falsas interpretaciones, según las cuales quería excluir los valores, él admitía su primordial importancia, considerando que nutrían cada acto humano y dominaban las luchas políticas, económicas y religiosas. Por consiguiente, cuando un científico analiza un acto cualquiera, debe tomar en cuenta los valores en él representados si pretende comprender su sentido, porque todo anhelo de hacer algo implica conferir a ese algo cierto valor o precio. Por lo demás, al tratar de la referencia a los valores ya vimos que estos cumplen un papel en el quehacer científico, sobre todo en la selección de

los datos. Lo que Weber rechaza en nombre de la neutralidad valorativa es la posibilidad de que el científico social crea que se puede establecer una jerarquía científica de valores, o sugiera que ello es posible. Análogamente, es ilegítimo juzgar valores antagónicos en nombre de la ciencia o investir de significación científica a un valor por encima de los otros. Los valores opuestos pueden ser temporalmente conciliados por una solución de compromiso, pero no por una demostración científica. El antagonismo de los valores no es un problema de competencia del científico; el método científico no le permitirá resolverlo. No obstante, es admisible que el estudioso, como cualquier ciudadano, tome posición sobre cuestiones políticas o religiosas y divulgue o defienda sus opiniones personales. Ahora bien, cometerá un pecado contra el espíritu de la ciencia si insinúa que su condición de estudioso confiere validez científica a su opción partidista.

Tomemos, por ejemplo, el famoso distingo que hizo Weber entre la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad. Quien actúa según la primera procura la victoria absoluta de su causa, sin preocuparse por las circunstancias, ni por la situación, ni por las consecuencias. Es el caso del que aplica al pie de la letra los preceptos del Sermón de la Montaña y ofrece la mejilla izquierda cuando lo abofetean en la derecha, negándose así a oponer resistencia incluso a lo que considera malo. A la inversa, quien actúa según la ética de la responsabilidad evalúa los medios disponibles, toma en cuenta la situación, calcula las inevitables fallas humanas y estima las consecuencias posibles de una acción. Asume, pues, la responsabilidad por los medios, los errores y las consecuencias previsibles, sean o no dañinas. Para Weber, ambas actitudes son igualmente legítimas y hasta elogiadas, aunque los valores últimos que las motivan las enfrenten entre sí. De este modo, un sujeto puede adoptar de buena fe una u otra de estas dos éticas. Pero no es tarea del científico escoger entre ellas en nombre de la ciencia, llamando «científica» a la una y «acientífica» a la otra, y ello simplemente porque en cuanto científico no está calificado para formular juicios científicos respecto de la elección moral. Ni lo está con respecto a la elección política o artística, o sea, con respecto a la paz, el socialismo, el cristianismo o la democracia, ya que su idoneidad no se refiere al área de las preferencias. Desde luego, es posible estudiar científicamente una religión o un estilo de arte, pero ello no autoriza a otorgar validez científica a una religión o estilo determinados.

La ciencia no es del todo impotente en el terreno de la acción. De hecho, un estudioso puede indicar a un hombre de acción si su proyecto es coherente, si tiene probabilidades de éxito dados los medios disponibles, o advertirle sobre sus posibles resultados negativos<sup>47</sup>; pero no puede avanzar mucho más allá sin pervertir la ciencia misma. La elección queda librada a la voluntad y conciencia de cada cual: «Una ciencia empírica no puede enseñar a nadie qué *debe* hacer, sino sólo indicarle qué *puede* hacer y, en algún caso, qué *quiere* hacer»<sup>48</sup>. Cobra así pleno significado el principio de la neutralidad valorativa. En su sentido negati-

tivo, impone al sociólogo el deber de no ilusionar a otros haciéndoles creer que es idóneo en actividades que envuelven elecciones y decisiones, y en consecuencia de negarse, *como estudioso*, a participar en todo aquello que sobrepase la competencia de su disciplina. En su sentido positivo, implica que toda ciencia, incluida la sociología, tiene límites; o sea, que una proposición científica es válida por razones científicas y no por razones externas que dependan de la violencia, la moral o la rectitud. Y así como la ciencia sólo es competente dentro de sus propios límites y no en el dominio de actividades valorativas como la política, el arte y la religión, estas últimas no pueden pretender competencia en el dominio científico.

Es fácil comprender, en estas condiciones, por qué rechazó Weber las pretensiones científicas del marxismo totalista: no por hostilidad, puesto que fue uno de los primeros en introducir el marxismo en el plan de estudios universitarios, y rompió lanzas más de una vez en defensa de los académicos socialistas; simplemente, objetó las pretensiones científicas de esa teoría. Siendo el marxismo uno de los adversarios implícitos en toda la obra de Weber, parece útil analizar brevemente las relaciones entre Weber y Marx —tarea esta muy descuidada hasta hoy, a pesar del estudio de Löwith—<sup>49</sup>.

En primer lugar, Weber discute con el marxismo por motivos científicos: «Un reduccionismo económico estricto no es en modo alguno exhaustivo, ni siquiera en lo tocante a los fenómenos propiamente económicos»<sup>50</sup>. Muchos conceptos marxistas carecen de todo rigor científico, y no son otra cosa que «ideas» metafísicas. Marx tenía todo el derecho de formular profecías, pero la ciencia no puede garantizar la validez de estas. Además; Weber rechaza la doctrina marxista por preferencias personales. No cree que una economía socialista colectivizada pueda emancipar al hombre; la economía no tiene un poder de salvación global, puesto que, como toda actividad, está limitada por sus medios. Más bien puede llevar a la opresión de la humanidad por un aparato burocrático. Una economía plenamente colectivizada llevaría a una anarquía peor aún que la del mercado, a causa de los excesos burocráticos. Además, los revolucionarios marxistas tienden a dividir abstractamente la sociedad en dos bandos opuestos, cuando toda sociedad histórica concreta está compuesta por una pluralidad de estratos sociales, incluyendo diversos estratos en el campo del proletariado y en el de la burguesía. Según Weber, la revolución no es habitualmente más que una fuente de estímulo para intelectuales. Sea como fuere, pensar que el hombre puede ser radicalmente transformado por una revolución hecha en nombre de un concepto tan vago como «desalienación» es una manera intelectual de caer en la trampa de la ideología del «catastrofismo». Weber reprueba la intolerancia de los intelectuales marxistas, tan seguros de poseer la verdad que pretenden imponer al resto de la gente —a la que en el fondo desprecian—. Weber los veía como «cruzados», defensores de una fe, de una utopía social; todo diálogo es imposible con ellos porque son impermeables a la experiencia. Weber solía mencionar sus encuentros con in-

telectuales marxistas (en particular exiliados rusos en Alemania) en quienes sólo depositaba una confianza limitada porque le parecían más ávidos de poder que deseosos de reflexionar acerca de las implicaciones de la actividad política.

Puede reprochársele a Weber no haber respetado siempre los imperativos de la neutralidad valorativa; él habría sido sin duda el primero en admitirlo. En verdad, le es difícil a un pensador evitar sobrepasar los límites de su competencia, en especial en el lenguaje. La neutralidad valorativa es en realidad un principio regulador de la conducta del hombre de ciencia (y como tal, puede ser infringida), más que un principio constitutivo de la ciencia misma. Sería bastante absurdo que el sociólogo reclamara facultades de supervisión sobre la física o la biología, materias en las que no suele ser competente. Y estas son ciencias: con razón tanto mayor debe mostrarse modesto y prudente en esferas no científicas, regidas por la voluntad, la elección y la decisión personales. Por consiguiente, el principio de la neutralidad valorativa tiene un doble significado; exige del estudioso ser conciente de las limitaciones de su disciplina y de la ciencia en general. La competencia universal está en contradicción con la noción misma de competencia.

## El período de los epígonos

No puede afirmarse que Tönnies, Simmel y Weber imperaran en la sociología alemana en el curso de su vida, puesto que la influencia de todos ellos (salvo el caso de Tönnies) cobró primacía luego de su muerte. En este período despertaron interés otros autores de menor proyección, principalmente O. Spann<sup>51</sup>. La notoriedad de Spann fue a la sazón muy grande —mayor, cierto es, por sus posturas políticas que por su obra estrictamente científica—. Su teoría, que él denominó «universalismo», tomaba como base la reciprocidad entre las personas. Pero sólo hallaba auténtica expresión en una comunidad que fuera a la vez orgánica y espiritual, caracterizada por una fuerte jerarquía. W. Sombart, a pesar de tener las mejores intenciones y de estar dotado de una profunda mentalidad analítica, no logró ofrecer nuevas perspectivas y su influencia en la sociología fue escasa —lo cual no oscurece en modo alguno los méritos de sus demás trabajos, referidos a la economía social—. Podemos pasar por alto a Oswald Spengler, cuya obra tuvo un éxito inmenso, pero que no era, estrictamente hablando, sociológica, sino que más bien pertenecía a la filosofía de la cultura.

Los restantes sociólogos alemanes procuraron encaminar la disciplina por el rumbo que le marcaron Tönnies y Simmel, a veces combinando las orientaciones de ambos, otras veces recurriendo a ellos en forma sucesiva. La influencia de Weber fue mucho más vasta, porque gravitó sobre espíritus tan diferentes como Jaspers, Schumpeter, Schütz, Michels, Hönigsheim y C. Schmitt.

Como ya apuntamos, Schmalenbach intentó completar o corregir la diferenciación establecida por Tönnies añadiéndole una tercera categoría, la de la «liga» (*Bund*), en una tentativa que prácticamente no tuvo éxito alguno. Por oposición a la comunidad, inspirada en la tradición, y a la sociedad, inspirada en la racionalidad, se atribuía a la liga un carácter más instintivo y emocional: sería el terreno para la manifestación del entusiasmo, del fervor, de las hazañas inusuales. No obstante, la sociología alemana continuó sus reflexiones dentro de las categorías propuestas por Tönnies (si bien con variantes diversas, a veces confusas), y sólo ellas mantuvieron significación. A. Vierkandt procuró conciliar a Tönnies con Simmel, a la vez que intentaba elaborar una sociología que se amoldara al tenor filosófico de los tiempos: la fenomenología<sup>52</sup>. Retoma la antítesis de Tönnies, pero, como Simmel, entiende que lo social es el resultado de acciones recíprocas. En verdad, no es fácil ofrecer una reseña de conjunto de la obra de Vierkandt, porque varió mucho desde su primer estudio, *Pueblos de naturaleza y pueblos de cultura* (1896), hasta el último, *Familia, pueblo y Estado en sus procesos sociales* (1936). Sus posiciones fueron cambiando de una edición a la siguiente de su *Teoría de la sociedad*, hasta que al fin adoptó la comunidad como categoría fundamental única, siendo la sociedad sólo un grado de la vida comunitaria. Puede citarse, como perteneciente a una corriente análoga, el trabajo de T. Litt, *Individuo y comunidad*<sup>53</sup>, muy en boga en su momento, como también el de su discípulo T. Geiger, *Las formas del trato social*<sup>54</sup>. El primero introdujo en la sociología la dialéctica del «yo» y el «tú», mostrando que el lazo social se instaura con la aparición del tercero. Para Geiger, la forma social estaba dada por el grupo (*Samtschaft*), que él presentó bajo la categoría del «nosotros»; esto brinda el medio para superar la oposición entre comunidad y sociedad, en la medida en que ambas se complementan dentro del grupo.

Ahora bien, hay una serie de autores que no pertenecen a la corriente principal pero cuyas contribuciones, relativamente originales, no pueden ser ignoradas. En primer lugar está F. Oppenheimer, inspirado en la sociología francesa (Comte y Proudhon), aunque su referencia era Lorenz von Stein<sup>55</sup>. Quiso hacer una suerte de reconstrucción sociológica de la historia asignándole menor importancia a la ley de acumulación primitiva y poniendo el acento en factores como la violencia y la justicia. Hasta cierto punto toma como base el formalismo de Simmel, pero sustituyendo la noción de acción recíproca por la de relación recíproca<sup>56</sup>. Aplicó además la noción de un proceso social que tiene en cuenta la distancia y el espacio sociales. En su opinión, el objeto de la sociología no es la sociedad tal como se presenta, sino la vida social tal como se va desarrollando y engendra a la vez relaciones transitorias y otras más duraderas. Su discípulo, Plenge, desarrolló esta sociología relacional en la dirección de una teoría de las organizaciones<sup>57</sup>. Por último, debe mencionarse la teoría histórico-cultural de Alfred Weber, el hermano de Max Weber<sup>58</sup>, quien incorporó una antítesis totalmente distinta de la de Tönnies: la que existe entre civilización y cultura. La civilización es la esfera



de las relaciones intelectuales, racionales, técnico-científicas, que admiten ser transmitidas; obedece a las leyes de la acumulación y la evolución. La cultura, en cambio, es la esfera de las relaciones afectivas (ético-religiosas, míticas y espirituales), no trasmisibles; obedece a las leyes de la originalidad y la singularidad.

Otros autores centraron sus empeños en el desarrollo de sociologías especiales; los más destacables son Ehrlich en sociología del derecho<sup>59</sup> y J. Wach en sociología de la religión<sup>60</sup>. Hay que tomar particular nota de una rama que alcanzaría considerable repercusión, la sociología del conocimiento (*Wissenssoziologie*). Merecen ser destacados los nombres de Max Scheler y de Karl Mannheim, a quienes sin duda se debe el principal aporte en este período. Scheler es conocido también por su intento de sociología fenomenológica, donde expuso la idea de que las diversas formas de agrupamientos humanos están relacionadas con las formas según las cuales se comunican las conciencias. Empero, donde marcó realmente nuevos rumbos fue en la sociología del conocimiento, en parte para responder al problema planteado por aquella idea. Según Scheler, a cada unidad social le corresponde una mentalidad definida, y en consecuencia una conciencia colectiva definida. De ahí que las categorías de pensamiento varíen según el agrupamiento social<sup>61</sup>. ¿Qué significan estas ideas? Hoy las llamaríamos ideologías. Fue Mannheim quien estudió este tema, así como la cuestión de la utopía<sup>62</sup>. Pero para Mannheim no todo es ideología, ya que existen formas de pensamiento gobernadas por leyes propias, por ejemplo, la investigación científica y el saber técnico. Su distinción entre ideología y utopía es cuestionable sobre bases científicas; afirmaba que la utopía es un conjunto de ideas que impugnan la realidad y tratan de modificarla por medio de la acción; la ideología, en cambio, constituye un modo totalizador de pensar acerca de una situación dada; puede variar de un grupo a otro, pero en último análisis es siempre ineficaz. Debe acreditársele a Mannheim haber demostrado que el pensamiento ideológico no obedece a los criterios de verdad y falsedad, precisamente por no ser una teoría científica; y en particular, haber acostumbrado a la república de los sociólogos al manejo de ideas que componen los asuntos más inmediatos de la investigación sociológica, aunque por falta de sentido crítico esas ideas se hayan convertido en clisés. Podrían incluirse en esta categoría los primeros trabajos de Lukács, pero este después se apartó de la sociología alemana.

Finalmente, debemos consignar la creación, en la década de 1930, de la Escuela de Francfort, con Neumann, Adorno, Marcuse y Horkheimer, cuya influencia se hizo sentir sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial. Por más que esta escuela contribuyó al adelanto de la investigación —en especial en su período norteamericano (el del exilio)—, descaminó a la sociología científica llevándola a un callejón sin salida. Sus miembros aprovecharon el prestigio de la sociología para transmitir un mensaje fundamentalmente filosófico. He aquí un ejemplo (bastante típico hoy) de la corrupción de la sociología científica por ideas cuya finalidad no coincide con la de la indagación estrictamente científica.

Esta escuela proporciona una ilustración incuestionable de este fenómeno.

Con la toma del poder por Hitler cayó la noche. La sociología casi desapareció de Alemania, en parte porque sus mayores representantes escogieron el camino de la emigración y el exilio, y en parte porque el régimen nazi se mostró más que desconfiado hacia una disciplina que desplegaba un espíritu excesivamente crítico.

## Notas

<sup>1</sup> Aunque la obra de Buckle hoy ha quedado relegada al olvido, ella tuvo gran influencia sobre los espíritus precursores de su tiempo —lo cual tiende a demostrar que la historia de las ideas del siglo XIX sigue estando incompleta, quizá por ser aún tan próxima a nosotros—. Por ejemplo, su lectura llevó al notable historiador alemán Droysen a modificar, siquiera parcialmente, su concepción hermenéutica de la historia, y Dilthey quedó también muy impresionado por ella. Y la decisiva repercusión de Buckle no se limitó a Inglaterra y Alemania, como lo evidencia la siguiente carta de Pareto a Antonucci, del 7 de diciembre de 1907: «Lef a Buckle y fue como ser sacudido por un relámpago. Me pareció el *non plus ultra* del razonamiento aplicado a las ciencias sociales» (cf. A. Antonucci, ed., *Alcune lettere inedite di Vilfredo Pareto*, Roma, 1938, págs. 17-26, y G. Busino, *Introduction à une histoire de la sociologie de Pareto*, Ginebra, 2ª ed., 1968, pág. 8).

<sup>2</sup> Para Lorenz von Stein, véase su introducción, titulada «Der Begriff der Gesellschaft», en *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich*, Hildesheim, 1959; para F. Tönnies, su *Gemeinschaft und Gesellschaft*, 1a. ed., 1887; para Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tubinga: Mohr, 3a. ed., 1947, vol. I, pág. 21.

<sup>3</sup> K. Staudinger, *Kulturgrundlagen der Politik*, Jena, 1914; H. Freyer, *Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft*, Leipzig, 1930.

<sup>4</sup> H. Schmalenbach, «Die soziologische Kategorie des Bundes», en *Dioskuren*, Munich, 1922.

<sup>5</sup> T. Geiger, «Die Gruppe und die Kategorien Gemeinschaft und Gesellschaft», en *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie*, Leipzig, 1927.

<sup>6</sup> A. Vierkandt, *Familie, Volk, und Staat in ihren gesellschaftlichen Lebensvorgängen*, Stuttgart, 1936.

<sup>7</sup> F. Tönnies, *Hobbes Leben und Lehre*, Stuttgart, 1896.

<sup>8</sup> *Communauté et société*, prefacio a la 8ª ed.

<sup>9</sup> *Ibid.*, libro II, parte I, párrs. i y ii.

<sup>10</sup> *Ibid.*, libro II, parte 3, párr. xxxix.

<sup>11</sup> *Ibid.*, libro I, tema, párr. i.

<sup>12</sup> *Ibid.*, libro I, tema.

<sup>13</sup> *Ibid.*, libro II, parte II, párr. xix.

<sup>14</sup> *Ibid.*, libro I, parte II, párr. xxi.

<sup>15</sup> *Ibid.*, libro I, parte II, párr. xxv.

<sup>16</sup> G. Simmel, *Soziologie*, Berlín, 5ª ed., 1968, pág. 5.

<sup>17</sup> *Ibid.*, págs. 9-10.

<sup>18</sup> *Ibid.*, pág. 7.

<sup>19</sup> *Ibid.*, pág. 4.

<sup>20</sup> *Ibid.*, págs. 10-1.

<sup>21</sup> *Ibid.*, págs. 8-9.

<sup>22</sup> *Ibid.*, pág. 9.

<sup>23</sup> *Ibid.*, págs. 32-100.

<sup>24</sup> Personalmente soy de los que sostienen que el «tercero» constituye, desde el punto de vista epistemológico, uno de los fundamentos de la sociología; esta sólo es posible sobre la base del número tres, ya que un grupo y las relaciones que le son inherentes requieren

la presencia de tres miembros como mínimo

- <sup>25</sup> T. Caplow, *Two against One. Coalitions in Triads*, Englewood Cliffs, N. J., 1968.
- A este tipo de alianzas puede conferírseles una precisión cuasi-matemática.
- <sup>26</sup> Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübinga, 2ª ed., 1951, págs. 1-145.
- <sup>27</sup> *Ibid.*, págs. 162-3.
- <sup>28</sup> Weber, *Wirtschaftsgeschichte*, Berlín, 3ª ed., 1958.
- <sup>29</sup> Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübinga, 1947, vol. I, pág. 1.
- <sup>30</sup> Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, pág. 428 o 529.
- <sup>31</sup> Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Tübinga, 4ª ed., 1947, vol. I, pág. 83.
- <sup>32</sup> Weber, *Wirtschaftsgeschichte*, pág. 239.
- <sup>33</sup> Weber, *Wissenschaftslehre*, pág. 178.
- <sup>34</sup> *Ibid.*, pág. 287.
- <sup>35</sup> *Ibid.*, pág. 190.
- <sup>36</sup> *Ibid.*, pág. 191.
- <sup>37</sup> *Ibid.*, pág. 192.
- <sup>38</sup> *Ibid.*, pág. 184.
- <sup>39</sup> *Ibid.*, pág. 178.
- <sup>40</sup> Weber, *Gesammelte politische Schriften*, Tübinga, 2ª ed., 1958, pág. 494.
- <sup>41</sup> Robert Michels, *Zur Soziologie des Parteiwesens*, Stuttgart, 1909.
- <sup>42</sup> Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*, Tübinga, 1924, pág. 508.
- <sup>43</sup> Weber, *Wissenschaftslehre*, pág. 588.
- <sup>44</sup> *Ibid.*, pág. 589.
- <sup>45</sup> *Ibid.*, págs. 587-8.
- <sup>46</sup> *Ibid.*, pág. 184.
- <sup>47</sup> *Ibid.*, págs. 496-7.
- <sup>48</sup> *Ibid.*, pág. 151.
- <sup>49</sup> K. Lowith, «Max Weber und Karl Marx», en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 67, 1927. Cuando se lee la conferencia de Weber sobre el socialismo incluida en su *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik* (págs. 482-518), y se toma en cuenta que no pudo conocer las obras de Marx publicadas tras la muerte de este, puede sostenerse que tuvo un conocimiento profundo no sólo del marxismo sino también de tendencias posmarxistas como el revisionismo y el anarcosindicalismo.
- <sup>50</sup> Weber, *Wissenschaftslehre*, pág. 169.
- <sup>51</sup> O. Spann, *Gesellschaftslehre*, Leipzig, 2ª ed., 1923; también *Der wahre Staat*, Leipzig, 1921.
- <sup>52</sup> A. Vierkandt, *Gesellschaftslehre*, Stuttgart, 1922; 2ª ed., 1928.
- <sup>53</sup> T. Litt, *Individuum und Gemeinschaft*, Leipzig, 1919.
- <sup>54</sup> T. Geiger, *Die Gestalten der Gesellung*, Karlsruhe, 1928.
- <sup>55</sup> F. Oppenheimer, *System der Soziologie*, Jena, 5 vols., 1922-29.
- <sup>56</sup> Leopold von Wiese, *System der Soziologie als Lehre von den sozialen Prozessen und den sozialen Gebilden der Menschen*, Munich, 2ª ed., 1933.
- <sup>57</sup> Plenge, *Zur Ontologie der Beziehung*, Münster, 1930.
- <sup>58</sup> Alfred Weber, «Prinzipielles zur Kultursociologie», en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 47, 1920-21.
- <sup>59</sup> Ehrlich, *Grundlegung der Soziologie des Rechts*, Munich-Leipzig, 1929.
- <sup>60</sup> J. Wach, *Einführung in die Religionssoziologie*, Tübinga, 1931.
- <sup>61</sup> Max Scheler, *Versuche zu einer Soziologie des Wissens*, Munich, 1924, y *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig, 1926.
- <sup>62</sup> Karl Mannheim, «Das Problem einer Soziologie des Wissens», en *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, vol. 54, 1925, e *Ideologie und Utopie*, Bonn, 1929.

## 6. Emile Durkheim\*

Edward A. Tiryakian

### Introducción

Emile Durkheim es la figura decisiva en el desarrollo de la sociología como disciplina académica. Antes de él la sociología era sólo una idea atractiva; gracias a sus empeños profesionales se convirtió en un hecho social reconocido. Durkheim heredó la tradición sociológica del siglo XIX, con su neto sello francés de realismo social y de reconstrucción social; gran parte del encuadre actual de la sociología es reflejo de características fundamentales que él le imprimió, remodelándola para convertirla en una disciplina sistemática. Dos de esas características, el «positivismo» y el «análisis estructural-funcional», han recibido últimamente muchas críticas, ideológicas y conceptuales; no obstante, puede decirse que la notoriedad de Durkheim y la estima en que es tenida su obra alcanzan hoy, en los círculos sociológicos, tanto francófonos como anglófonos, un nivel más alto, quizá, que en cualquier período anterior, incluido aquel en que le tocó vivir. Tal vez la búsqueda de las «raíces de la identidad» opera también en sociología, y Durkheim es sin duda, junto con Max Weber y Karl Marx, una de las más profundas raíces de la imaginación sociológica. Por muy diversos motivos, todo sociólogo que se respete ha estudiado al menos, en sus épocas de estudiante, *De la división del trabajo social* y *El suicidio*, y no es improbable que en el curso de su carrera haya leído, además, *Las reglas del método sociológico* y *Las formas elementales de la vida religiosa*. Cada uno de estos libros es una obra germinal: el primero, en sociología industrial; el segundo, en conductas atípicas; el tercero, en metodología, y el cuarto, en sociología de la religión y del conocimiento. Cada uno de ellos es una empresa de análisis sociológico que no ha perdido vigencia con el correr del tiempo, en una disciplina donde la mayoría de las obras desaparecen de las listas bibliográficas a los diez años de su publicación. ¿Hay muchos otros sociólogos con tres o cuatro obras efectivamente leídas por las sucesivas generaciones de estudiosos? A Durkheim no sólo se lo lee mucho, sino que las nuevas generaciones de sociólogos lo comentan, y reflexionan cada vez más

\* Estoy en deuda con las siguientes personas, que leyeron un borrador anterior de este ensayo, por sus meditados comentarios y sugerencias: James L. Adams, Thomas Beidelman, Phillip Bosserman, Georges Dumézil, Morris Janowitz, Gerald Platt, y muy especialmente Hermann Strasser. Parte de la información que aquí se presenta fue reunida gracias a un subsidio de investigación del Fondo Nacional para las Humanidades.

acerca de sus ideas; además, producen nuevas recopilaciones de sus escritos, algunos de los cuales se han publicado por primera vez en los últimos años. Verdaderamente, puede afirmarse que en el último decenio se ha asistido a la producción de la «durkheimiana» más vasta y de mayor calidad de todos los tiempos desde su muerte, acaecida en 1917<sup>1</sup>.

La comprensión de una figura tan importante, como la de todo gran hito histórico, no es algo que suceda de una vez para siempre; más bien es un proceso que se va dando en el tiempo. Consecuentemente, el ensayo que estas páginas ofrecen no pretende ser una exposición acabada del análisis sociológico durkheimiano; pondrá el acento en ciertas cosas y no en otras, al par que tratará de proporcionar al lector una orientación general sobre la sociología de Durkheim. Sus escritos me han fascinado durante veinte años, pero no creo que mi actual comprensión de ellos sea definitiva; aunque lo cierto es que algunos puntos, algunos nexos, me resultan hoy más claros que antes: son los que me propongo comunicar en este volumen. En particular, sostendré la tesis de que si bien el análisis sociológico de Durkheim es completo en sí mismo, se lo comprende mejor como parte de un proyecto de vida de tres dimensiones.

La entelequia de este vasto proyecto de vida no ha quedado documentada en ninguna carta de Durkheim ni en ningún diario íntimo, no obstante lo cual hay suficientes indicios para establecer que tres objetivos entrelazados lo constituían: 1) instaurar la sociología como disciplina científica rigurosa; 2) sentar las bases para la unidad y unificación de las ciencias sociales; 3) establecer las bases empíricas, racionales y sistemáticas, de la moderna religión civil de la sociedad.

Puede afirmarse que Durkheim alcanzó el primero de estos objetivos. A la edad de cuarenta años, había elaborado el «manifiesto» de la sociología, bajo la forma de una trilogía consistente en *De la división del trabajo social*, *Las reglas del método sociológico* y *El suicidio*; y no es menos significativo que celebrase su cuadragésimo aniversario con la publicación del primer volumen de *Année Sociologique*, empresa colectiva fruto de la primera auténtica escuela sociológica, cuya creación se debió enteramente al carisma intelectual de Durkheim. Cuando este inició, en la década de 1880, su carrera docente, en los círculos académicos del Viejo como del Nuevo Mundo se desconfiaba mucho de la sociología, contraria al individualismo predominante en el siglo XIX. A pesar de ello, en el medio universitario francés anterior a la Primera Guerra Mundial, que se jactaba de su elitismo intelectual, Durkheim se convirtió en uno de los más respetados e influyentes profesores de la prestigiosa Sorbona. Como un símbolo de su conquista del medio académico para la disciplina que llevaba tan hondamente su impronta, en 1913 se le confirió la primera cátedra de sociología de Francia.

El segundo elemento del proyecto consistía en forjar la unidad de las ciencias sociales (o culturales) sobre bases positivistas. En esto Durkheim fue heredero de la idea comteana acerca de la esencial unidad del saber científico, del cual la sociología era la última ciencia en emerger, como pináculo del dominio cognitivo del mundo por el hombre. Durk-

heim entendía el mundo social como una ensambladura moral, cuya estructura y organización podían ser objeto de la comprensión racional. Pero, siguiendo el espíritu de la ciencia moderna, entendió que esa empresa era forzosamente una labor colectiva, ya que la ciencia progresa únicamente merced a la división del trabajo; este llegó a ser para él un principio moral y un principio científico de esencial importancia para el mundo moderno. *De la división del trabajo* y *Année Sociologique* son complementarios en cuanto ofrecen la teoría y la práctica de lo que a juicio de Durkheim constituía este principio fundamental de organización.

La ciencia social se ocupa de convenciones, costumbres, ideales; en suma, investiga científicamente, según Durkheim, la infraestructura normativa de la sociedad humana. La economía, la historia, el derecho y la religión son algunos de los cuartos consabidos en que se subdivide la casa humana, y la sociología proporciona el hilo de Ariadna que vincula a todos ellos entre sí. Claude Bernard, el fundador de la fisiología moderna, le había hecho comprender a Durkheim que el signo distintivo de la ciencia es la experimentación y el análisis comparativo; en cuanto a la experimentación directa (tal como Bernard la había aplicado en medicina con la vivisección), no es posible en el mundo social. Pero el análisis comparativo de los fenómenos sociales, llevado a cabo de un modo orgánico y sistemático, fue un proyecto que parcialmente Durkheim realizó con *Année Sociologique*. Según el acertado comentario de Terry Clark<sup>2</sup>, esta publicación además de eso fue, por su modo de operar, un laboratorio sociológico, en que los principiantes hacían su aprendizaje de la artesanía de la nueva ciencia. La revista se propuso la gigantesca empresa de codificar las formas y contenidos de la sociología. Los colaboradores de Durkheim en ese proyecto no fueron en su mayoría sociólogos profesionales, pero formaron un equipo interdisciplinario bien integrado; compartían variados lazos académicos y sociales, y tradujeron a sus propias especialidades la visión sociológica esencial transmitida por Durkheim<sup>3</sup>. *Année Sociologique* (que aún continúa publicándose) reflejó, bajo la conducción de Durkheim, su reconocimiento de la esencial unidad de todos los fenómenos sociales y su creencia de que sus características estructurales podían ser estudiadas de manera científica y objetiva. En lo tocante a la unificación de las ciencias sociales, esa revista sólo tuvo, empero, un éxito parcial, ya que la Primera Guerra Mundial puso fin a la vida de su espíritu gestor y diezmó las filas de la segunda generación del proyecto. Marcel Mauss (1872-1950), sobrino y sucesor de Durkheim, fue reconocido como uno de los grandes eruditos de nuestro siglo —de él se dijo que «lo sabía todo»—, pero había algo que faltaba en este hombre genial, y era la disciplina y el rigor organizativo. Mauss ni siquiera terminó su tesis de doctorado, y fue incapaz de llevar adelante la dirección de *Année Sociologique*, que debió suspender la publicación tras dos entregas<sup>4</sup>. A falta de un foro para su desarrollo y de una conducción instrumental eficaz, el proyecto durkheimiano de unidad de las ciencias sociales quedó estancado en el período interbélico<sup>5</sup>.

El tercer elemento componente del proyecto vital de Durkheim nos lleva a la situación sociohistórica de la Tercera República y al ámbito de la ideología y de la vida partidaria. El régimen francés, a punto de fracasar ya en su comienzo, en la década de 1870, estuvo signado por la inestabilidad política, lo mismo que las dos repúblicas anteriores<sup>6</sup>. La Francia moderna, desde 1789 hasta hoy, parece oscilar entre los polos del republicanismo y el cesarismo, interrumpidos por guerras civiles o semiciviles relativamente breves, pero intensas. La tradición sociológica francesa iniciada por Saint-Simon y continuada por Comte, Le Play y Durkheim tiene como denominador común su repulsa de las revueltas políticas, de las luchas de los grupos por el poder, de las tretas y las contiendas civiles; en contraposición a la sociología marxista, esta tradición propende a hacer de la sociología una ciencia curativa y estabilizadora, que descubra una base viable para restaurar el consenso social y para promover la integración. En última instancia, esta tradición parece realzar la importancia de la moral como piedra angular de la paz y la justicia sociales. Así, Saint-Simon, ese fabuloso visionario de la sociedad moderna, vio al final de su vida meteórica que la estructura industrial estaba incompleta sin un componente normativo, y escribió *El nuevo cristianismo* a fin de instaurar la moral adecuada al orden social que despuntaba. La aseveración de que el orden social necesita de una moral integradora que complemente la actividad económica reaparece después en los escritos de Le Play, Proudhon y Comte, con independencia de sus dispares inclinaciones políticas; es un aspecto clave del pensamiento social francés del siglo XIX, *en particular de la izquierda liberal*<sup>7</sup>.

Dado que en los escritos de Durkheim la moral ocupa un lugar prominente, en algunos círculos su orientación sociológica ha sido caracterizada como conservadora<sup>8</sup>. Sin embargo, fue un fiel funcionario público del régimen republicano, lo cual lo hizo acreedor, en 1907, al espaldarazo que significó el ser nombrado Caballero de la Legión de Honor; jamás frecuentó los círculos conservadores, siendo en cambio miembro de asociaciones voluntarias como la Liga por los Derechos del Hombre. En este mismo sentido, puede sostenerse que su más audaz propósito consistió en elaborar una moral de base científica, que sustituyera de una vez para siempre a la moral cristiana tradicional y a la autoridad de la Iglesia católica —lema que congregó contra la Tercera República a todos los movimientos políticos de derecha que cuestionaban su legitimidad—. En consecuencia, como culminación de su proyecto vital, Durkheim pretendía brindar a Francia, prototipo de la sociedad moderna, una religión civil acorde a la naturaleza de las cosas.

En este aspecto, Durkheim era heredero de un doble legado. En primer lugar, para llevar este proyecto a la práctica, quiso contribuir al completamiento de los principios de 1789, los de la moderna democracia liberal. A juicio de Durkheim, la Revolución Francesa no era una calamidad (tal como la veían los conservadores) ni una falsa ilusión (la perspectiva radical), sino más bien una gran promesa que no había alcanzado su cumplimiento. La Revolución había instaurado una religión seculari-

zada completa, incluso con su propio culto<sup>9</sup>, pero que no había echado raíces, en lo esencial por haber sido impuesta a la sociedad desde arriba, en vez de responder a las necesidades religiosas que la colectividad sintiera como tales. En un amplio examen de este tema efectuado a comienzos de su carrera, Durkheim expresó la importancia de la preocupación sociológica para los principios de 1789:

«¿Cuáles son los destinos de la religión revolucionaria? ¿En qué acabará? [...] No hay dudas acerca de qué es lo que más debería atraer la atención de los legisladores y estadistas; ¿acaso todas las dificultades en que hoy se encuentran las naciones no proceden de su dificultad para adaptar la estructura tradicional de las sociedades a estas nuevas aspiraciones inconcientes que durante un siglo han estado atormentándolas?»<sup>10</sup>.

En segundo lugar, también en este aspecto era Durkheim heredero del positivismo comteano. Debe tenerse presente que este último era algo más que un mapa cognitivo del mundo por vía de las ciencias «positivas»: perseguía el propósito de formular un nuevo orden mundial, con su calendario y su culto del Gran Ser, que era la humanidad, o la sociedad humana en su conjunto. Así, la Revolución y Comte fueron fuentes inspiradoras y antecedentes del proyecto durkheimiano de conferir a la sociología una justificación pragmática suprema: la sociología descubriría la fuerza integradora apropiada para un orden social secularizado, pero moral. Entonces, debe tenerse presente esta búsqueda de una religión civil si se quiere entender por qué Durkheim y sus más idóneos discípulos dedicaron tanto tiempo y empeño al cuidadoso estudio de los fenómenos religiosos<sup>11</sup>. De otro modo, esta orientación parecería incongruente con las simpatías evidenciadas por Durkheim hacia el laicismo, el republicanismo liberal, el socialismo de Jean Jaurès, y aun el anticlericalismo<sup>12</sup>.

La última obra de Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa* (que a partir de ahora citaremos abreviadamente como *Las formas*), si bien puede considerarse la consumación lograda de su sociología, dejó inconcluso su proyecto global de proporcionar a la sociedad moderna secular su fuerza cohesionante normativa. Francia sobrevivió al holocausto de la Primera Guerra Mundial, y aun se congregó políticamente en 1914 en torno de la «*union sacrée*», en un inusual arranque de unificación moral; pero la Tercera República, que aunque había consolidado su economía estaba impregnada de chatura moral, apenas logró sobrevivir a la paz posterior. Simbólicamente, Célestin Bouglé, el otro divulgador de Durkheim, que había llegado a director de la Ecole Normale Supérieure de Paris (el terreno más propicio de la escuela durkheimiana), murió cuando los alemanes estaban a las puertas de París, en 1940. La Tercera República avanzó a los tumbos por el campo de batalla, pero ya había quedado exangüe, quizá fundamentalmente porque (como el propio Durkheim sostuvo) una implosión sobreviene en una sociedad que no puede llenar su vacío moral.



Valga esto como primera aproximación a lo que más nítidamente singulariza a Emile Durkheim. En lugar de presentar un resumen de sus obras o un desarrollo descriptivo o cronológico de su sociología, estructuraré este capítulo según tres abordajes. La primera vía de acceso consistirá en examinar sus comienzos en Burdeos y el contexto social francés de la época. En segundo lugar, trataré algunas de las principales influencias intelectuales que se reflejan en su obra, y que brindan estructuras para este análisis. En la tercera y última sección, me ocuparé de los aspectos metodológicos de la sociología de Durkheim; he llegado a la conclusión de que si es válido considerarlo el monumental modernizador de la sociología, es sobre todo porque suministró a la disciplina su primer gran paradigma científico, el cual abarca algo más que un conjunto de recetas técnicas, pues constituye un completo método de aproximación a los fenómenos sociales. Aunque no pudo cumplir en su totalidad con su proyecto vital, empero la instauración de la sociología como ciencia rigurosa, con un ámbito propio de indagación y la articulación de sus principales esferas especializadas, hacen de él una figura única en la evolución histórica de nuestra disciplina.

## I

Entre las cuestiones burocráticas de que tuvo que ocuparse el claustro docente de letras de la Universidad de Burdeos en 1887 figuró la elección de un nuevo decano entre quienes integraban sus filas. Alfred Espinas, persona apreciada y muy bien conceptuada por sus colegas, obtuvo fácilmente el cetro administrativo. Diez años atrás, había dado origen a una gran revuelta con su tesis doctoral, la primera en sociología, titulada *Sobre las sociedades animales*, en la que audazmente señalaba el estímulo que había significado para él, como joven estudioso, el positivismo comteano en su abordaje de la sociobiología; la tesis sólo fue aceptada después de que Espinas se avino a suprimir en la versión impresa esa referencia a Comte. En la década de 1870 los tradicionalistas todavía tenían en la liza intelectual y política suficiente influjo como para que las doctrinas seculares del tipo del positivismo fueran mal vistas en los círculos universitarios. Pero en la década siguiente el clima político francés comenzó a inclinarse hacia la izquierda, tomando con firmeza las riendas los republicanos liberales.

La izquierda liberal era la sucesora del jacobinismo: anticlerical y racionalista, estaba en favor de la centralización de la autoridad política y quería convertir a París en el eje de la vida económica y política francesa. Puede compararse, sin demasiadas desfiguraciones, la izquierda liberal que prevaleció en la Tercera República con los demócratas que en Estados Unidos apoyaron el «Nuevo Trato». En la Francia anterior a la Primera Guerra, los matices más extremos de la izquierda estuvieron representados, según las épocas, por republicanos radicales y por

socialistas de diferentes convicciones, como Gambetta y Clemenceau, del lado republicano, y Guesde y Jaurès, del lado socialista<sup>13</sup>. En el siglo XIX la mayor fuente de inspiración y el teórico principal de la izquierda francesa fue Pierre-Joseph Proudhon, no Marx, quien tuvo relativamente escasa gravitación en los medios socialistas franceses hasta la creación del Partido Comunista y la asunción por este último del liderazgo del movimiento obrero y de *L'Humanité*. En la derecha, entre los opositores a la forma republicana de gobierno, había dos facciones restauracionistas que fueron perdiendo influjo con el correr del tiempo: los bonapartistas y los monárquicos (cuya división en cuanto a si el legítimo soberano debía pertenecer a la casa de Orleans o a la de los Borbones les impidió la restauración monárquica en la década de 1870, cuando tuvieron el parlamento bajo su control). La derecha y la extrema izquierda tenían en común su oposición al capitalismo de la gran empresa y a la política exterior de expansión imperialista adoptada por los liberales; ocasionalmente concordaban acerca de ciertas cuestiones nacionales<sup>14</sup>, pero su alianza no era duradera. El parlamento francés se convirtió en un laberinto confuso de idas y venidas bajo las negociaciones de los «oportunistas»; los ministros tambaleaban pero los funcionarios de nivel medio seguían adelante, y después de 1876 pasó para la causa republicana el peligro de que se repitiera un levantamiento comunero de inspiración izquierdista, un golpe de Estado bonapartista o un movimiento restaurador de base rural.

Pero estas formulaciones podemos hacerlas con el saber histórico que nos da la visión retrospectiva. El régimen republicano habría de atravesar dos crisis graves, una de las cuales no tuvo consecuencias manifiestas para Durkheim, en tanto que la segunda traería un imprevisto beneficio a su fortuna y la de su escuela. La primera fue desencadenada por el abortado golpe de Estado del general Boulanger, quien, durante los primeros años que pasó Durkheim en Burdeos, casi logró tomar el poder al estilo del héroe militar francés que regenera a su país sacándolo del marasmo moral —tradición que arranca de Juana de Arco, incluye a los Napoleones y llega hasta Pétain en 1940 y De Gaulle en 1958—. La segunda crisis, diez años después de ese episodio, fue, desde luego, el caso Dreyfus, que puso al desnudo todos los resquebrajamientos y divisiones de la sociedad francesa en las vísperas del siglo XX. De no haber sido por el triunfo de los partidarios de Dreyfus, la estructura de poder en la enseñanza superior de Francia habría experimentado una alteración completa, y Durkheim probablemente hubiera languidecido en las márgenes del Garona en vez de florecer en las riberas del Sena.

Volvamos a Espinas, catedrático de filosofía, que era más historiador social que sociólogo. La Universidad de Burdeos había abierto sus puertas a docentes que necesitaban reunir puntaje para obtener su diploma, y Espinas tomó a su cargo la tarea de brindarles un curso abreviado de pedagogía. Esta innovación curricular demostró ser muy provechosa, pero dado que durante el siguiente año académico (1887-1888) Espinas debió asumir responsabilidades administrativas que le demandaban to-

da su jornada, fue preciso reclutar a alguien de afuera que lo remplazase. La búsqueda no tomó demasiado tiempo, pues Louis Liard, un ex docente de Burdeos recientemente nombrado en el Ministerio de Educación Pública como director de enseñanza superior, conocía a la persona apropiada para la vacante: un joven, profesor de colegio secundario en Troyes, que había escrito poco tiempo atrás artículos brillantes sobre tendencias recientes en las ciencias sociales alemanas<sup>15</sup>.

Liard era un progresista, un modernizador que, junto con otros intelectuales liberales, había llegado a la conclusión de que si Alemania arrasó con Francia en 1870, ello obedeció a que había modernizado con más rapidez sus instituciones. En particular, la educación superior alemana había pasado a formar parte del «milagro alemán» al sobrepasar a las de Francia e Inglaterra. Desvalida, bajo la férula de Napoleón, dos generaciones atrás, Alemania consiguió transformarse en el más emprendedor y vigoroso país moderno durante las décadas de 1870 y 1880. En respaldo de su técnica, su crecimiento industrial y su disciplina organizativa, Alemania tenía su sistema universitario, que promovía nuevos abordajes científicos y empíricos para el estudio de casi cualquier cosa, incluida la historia.

Un grupo oriundo de la región oriental de Francia, que había padecido la anexión alemana de Alsacia y de una parte de Lorena, se aplicó a la recuperación de los «territorios perdidos» y a mantener firmemente implantada en la mente de sus connacionales la situación de esa parte del suelo patrio profanada por el régimen germano; este grupo fue una de las importantes fuentes del nacionalismo francés durante la Tercera República. Otro grupo procedente de esa misma zona aprendió una lección muy distinta, a saber: que Francia debía a su vez modernizarse siguiendo los pasos de Alemania. Y modernizarse significaba secularizarse y desvincular la autoridad católica de la esfera pública, incluida la educación (como intentó hacerlo Bismarck con su *Kulturkampf*). La gran figura de la modernización de Francia fue Jules Ferry, un hombre del Este que ocupó dos veces el cargo de primer ministro y adquirió gran renombre por sus reformas internas, en particular las leyes sobre la enseñanza pública gratuita y obligatoria, y por su afán en obtener para los maestros un sueldo digno; como le sucedió a Lyndon Johnson en los Estados Unidos casi un siglo después, sus importantes reformas sociales quedarían eclipsadas por la reacción popular contraria a los enredos de su gobierno en Indochina.

En la década de 1880, entonces, el Ministerio de Educación francés era dinámico y reformista, similar —si se quiere buscar la analogía— a la Secretaría de Salud, Educación y Asistencia Social norteamericana de las décadas de 1960 y 1970. Anualmente se concedían becas de estudio a un selecto número de muy promisorios jóvenes para que concurrieran durante un semestre a las aulas alemanas, trayendo de ellas nuevas ideas que renovarían los planes y modalidades de estudio, sobre todo en materia de investigación. El joven maestro de liceo a quien Liard estimó muy bien calificado para la vacante de Burdeos había sido agraciado con una

de esas becas, e hizo buen uso de su tiempo en Marburgo, Berlín y Leipzig; en la última de las ciudades nombradas, se sintió atraído por una de las grandes figuras de la ciencia social moderna: Wilhelm Wundt. Ese joven profesor, nacido en 1858 en un sector de Lorena que se había salvado de la anexión, era David Emile Durkheim.

Además de sus publicaciones en revistas especializadas, Durkheim tenía sólidas credenciales. Como sucedía con los demás maestros de enseñanza pública en Francia, su legajo en el ministerio incluía la evaluación de sus superiores<sup>16</sup>. En todos los lugares por los que pasó, Durkheim recibió recomendaciones favorables; sus maestros parecían darse cuenta de que daría que hablar. Y era un ex alumno de la Ecole Normale Supérieure de París, institución de elite en cuyas aulas se formaron algunos de los más importantes personajes de la Tercera República, los educadores más renombrados. Saint-Cyr (el equivalente francés de [la Academia Militar de] West Point) y la Ecole Polytechnique (equivalente al Instituto Tecnológico de Massachusetts, o al de California) siguieron siendo colegios de elite en la Tercera República, pero fue durante los regímenes de la primera mitad del siglo cuando el Estado los había tratado como a las niñas de sus ojos. La Ecole Normale llegó a tener un valor estratégico para el régimen republicano, que veía en el aula el lugar ideal para ganar las mentes en favor de la causa republicana y apartarlas de la doctrina tradicional<sup>17</sup>. Hay cierta verdad en el mote que se le puso a la Tercera República, asistida por su brazo educativo, la Ecole Normale: la «República de los Profesores»; muchas de sus más encumbradas personalidades políticas fueron intelectuales de formación académica<sup>18</sup>.

Examinando el legajo, Liard pudo atestiguar fácilmente que Durkheim había tenido buen desempeño en la Ecole Normale, tal como se desprende de la sumaria evaluación que poco después de su graduación preparó el director del colegio, nada menos que el gran historiador Fustel de Coulanges:

«Excelente estudiante; mentalidad vigorosa, a la vez sólida y original, con una madurez notable. Tiene reales aptitudes para los estudios filosóficos, en especial la psicología. Sus maestros tienen alta opinión de él.

La Ecole Normale le confirió el premio Adolphe Garnier por ser el más empeñoso y sobresaliente de su clase...»<sup>19</sup>.

De este memorando se desprende que en el plan de estudios francés, la «filosofía» abarcaba no sólo la lógica y la metafísica, sino todo lo que pudiera ser fuente de reflexión sobre la condición humana, incluida la naturaleza de la sociedad. La insistencia en la filosofía no era ajena a la ideología republicana, puesto que en la Tercera República esa materia ocupaba el privilegiado sitio que antes tuvo la teología. Durkheim recibió formación filosófica, dio a publicidad sus trabajos en las más destacadas revistas filosóficas (*Revue Philosophique*, *Revue de Métaphysique et de Morale*), participó en la distinguida Société Française de Philosophie (fundada en 1901) y, ciertamente, a lo largo de toda su vida

se aplicó a cuestiones de filosofía moral<sup>20</sup>. En su época, esta última era una materia que gozaba de gran popularidad; no era una mera disciplina académica, sino que tenía significación ideológica. Un problema importante para la Tercera República era obtener legitimación. Si la república y el orden social en que se basaba el régimen político habían de ser realmente aceptados por los franceses, era menester que el Estado gozase de autoridad moral ante sus ciudadanos —no sólo *sobre* ellos—. Todo el mundo comprendía que la Iglesia católica había proporcionado la autoridad moral que sustentó a la monarquía, y a raíz de estas vinculaciones del pasado no podía confiarse en que la Iglesia (y en particular las capas superiores del clero) ayudara a la República en su empeño por construir una nación luego de 1870. Y a la inversa, entre los principales propugnadores de la República había liberales anticlericales de los credos católico, protestante o judío, así como francmasones. . . y difícilmente estos podían acreditarse como fieles ovejas del rebaño papal.

Como saldo, la Francia republicana estaba ávidamente interesada en la filosofía, la moral y la educación moral, no por un desapasionado afán intelectual, sino por la necesidad práctica de hallar un sucedáneo para las doctrinas católicas tradicionales, de modo de alcanzar legitimidad y granjearse un amplio apoyo entre las nuevas generaciones de escolares, apartándolos de la autoridad moral del credo católico. Había dos opciones tajantes en la procura de un nuevo medio de cohesión social: por un lado, un poder carente de autoridad podía hacerse efectivo si algún individuo asumía las riendas del gobierno, como había acontecido en la Primera y en la Segunda Repúblicas; por otro lado, «el poder al pueblo», como ideología populista extrema (que Hébert había postulado en favor de los *sans-culottes* durante la Revolución, y Vallès en favor de los comuneros en 1870), evocaba el espectro de los levantamientos proletarios, el desorden cívico y la lucha violenta. Así, para la Tercera República la filosofía, la indagación racional del orden cósmico y social, era la opción escogida frente a la anarquía o al dogmatismo tradicional. El hecho de que Durkheim tuviera formación en filosofía y la hubiese enseñado desde su graduación en la Ecole Normale<sup>21</sup> era, entonces, una calificación más para sustituir a Espinas en la enseñanza de la pedagogía, porque en 1887 la filosofía se ocupaba en mayor medida que en 1977 del «mundo real», y era considerada, entonces mucho más que ahora, significativa para los asuntos de Estado.

Por consiguiente, la misión fundamental encomendada a Durkheim en Burdeos fue enseñar a los docentes la pedagogía, los principios de la educación. ¿Qué más propondría él enseñar?, le inquirió el decano saliente. El joven estudioso no vaciló en responder: «Mi intención es brindar un curso público sobre *ciencia social*. [ . . . ] Propongo tomar como tema fundamental del curso la *solidaridad social*. . . »<sup>22</sup>.

Fue así como Emile Durkheim pasó a ser miembro del claustro profesoral de Burdeos en el otoño europeo de 1887, contrajo matrimonio en el mes de octubre con Louise Julie Dreyfus, y comenzó a dictar un curso especial sobre «ciencia social». En ese sitio, donde había sido llevado pa-

ra suceder a Espinas en la enseñanza de la pedagogía, trascurriría exactamente la mitad de su carrera universitaria. Siete años más tarde, Espinas fue llamado a la Sorbona, y esto dejó una cátedra vacante de profesor titular. La estrella de Durkheim continuaba en ascenso, y a los diez años de su ingreso a Burdeos, él, hijo de un rabino ortodoxo de muy humilde condición<sup>23</sup>, había escalado las cimas académicas como primer catedrático de ciencia social. Su padre no vivió para asistir a los posteriores triunfos de Emile, pero a su madre, Melanie Isidor Durkheim, debe de haberle proporcionado gran satisfacción que su hijo, el único judío de su clase en la Ecole Normale (1882), llegase a ser profesor universitario titular; ella murió en 1901, un año antes de que Emile fuera designado en la Sorbona. Porque en 1902 la historia volvió a repetirse: así como en 1887 se lo había llamado para cubrir una vacante de pedagogía, en 1902 Ferdinand Buisson, titular de educación moral, fue nombrado para integrar el gabinete del nuevo gobierno de Combes, y trajeron a Durkheim de Burdeos para remplazarlo. Su ascenso hasta la cumbre de los círculos universitarios no sólo es un índice de sus arrolladoras realizaciones, sino también del hecho de que la Tercera República era muy propicia para los intelectuales judíos que querían descollar por su talento: entre el grupo de pares de Durkheim en este aspecto se encontraban Henri Bergson, Lucien Lévy-Bruhl, Emile Meyerson, Léon Blum, Henri Berr, Léon Brunschvicq y Xavier Léon, entre otros —muchos de ellos provenientes de familias de Alsacia o de Lorena—<sup>24</sup>.

Quizá sea esta una buena oportunidad para pasar revista a los comienzos de su docencia universitaria, pues una de las cosas que me han llamado la atención es lo bien formadas que se hallaban ya las ideas sociológicas de Durkheim desde el inicio mismo de su designación en la cátedra, cuando tenía escasos treinta años. Como sus primeros cursos contienen pronuncios de análisis posteriores, y en la actualidad no puede conseguírseles en inglés, me concentraré en este período formativo dejando de lado las reseñas más habituales sobre el «Durkheim tardío».

Como él lo había prometido, su primer curso de sociología trató el tema de la solidaridad social<sup>25</sup>. En su segundo año en Burdeos, dio un curso sobre «Introducción a la sociología de la familia», y en su clase inaugural<sup>26</sup> hizo una síntesis de lo tratado el año anterior al ocuparse del «problema inicial de la sociología», fijando además el programa de estudios para la materia escogida ese año. De su resumen resalta que el problema inicial que la sociología encuadra, la cuestión de la solidaridad social, consiste en averiguar «cuáles son los lazos que unen a los hombres, vale decir, qué es lo que determina la formación de los conglomerados sociales»<sup>27</sup>.

Durkheim evitó dar a esta cuestión una respuesta psicológica, lo cual es típico de todos sus análisis posteriores. Hay diferentes clases de solidaridad social, así como hay diferentes clases de sociedades. El carácter incompleto de nuestro saber científico actual hace que cualquier clasificación sea un poco arbitraria, pero en todas las sociedades, tanto del pasado como del presente, hay dos grandes tipos sociales discernibles.

El primer tipo son las sociedades «amorfás», que carecen de una organización política, y que incluyen desde las hordas nómades de parientes consanguíneos hasta grupos establecidos en asentamientos urbanos; el segundo tipo se caracteriza por su organización política o Estado, que aparece en las ciudades [antiguas] y que culmina en las grandes naciones contemporáneas. Señala Durkheim que cada uno de estos tipos se singulariza por una forma diferente de solidaridad social: la una se debe a la similitud espiritual, a la comunidad de ideas y de sentimientos, en tanto que la otra surge por la diferenciación de funciones y la división del trabajo<sup>28</sup>. Bajo el imperio de la primera los individuos se fusionan, por así decir, en una masa, en tanto que en el segundo caso cada cual conserva su esfera de acción, si bien en lo tocante a su bienestar general depende de los aportes concretos de los demás.

Durkheim llamó «mecánica» a la primera clase de solidaridad y «orgánica» a la segunda, apuntando que se las debe entender como distinciones analíticas, si bien una predomina en las sociedades primitivas, la otra en las modernas. Cuanto menor sea la magnitud de una sociedad, más prevalecerán las similitudes sobre las diferencias, más semejantes serán los individuos en su mentalidad; a la inversa, cuanto más extensa (en población y en los lazos sociales) es una sociedad, mayor es la competencia por los recursos escasos y más indispensable la diferenciación social para la supervivencia, de modo que «la división del trabajo se convierte en la condición primaria del equilibrio social»<sup>29</sup>. Por consiguiente, el principal factor, que está en la base de las transformaciones de la solidaridad social y de toda la historia, es «el crecimiento simultáneo del tamaño y densidad de las sociedades»<sup>30</sup>.

Reiteremos que estas postulaciones estaban contenidas en el primer curso dictado por Durkheim en Burdeos, en 1887-1888. Ya proponía allí, incluso en los mismos términos, la conceptualización que en 1893 expondría en su tesis doctoral, *De la división del trabajo, Ensayo sobre la organización de las sociedades avanzadas*<sup>31</sup>. Ese primer año académico de Durkheim coincidió con la publicación de *Comunidad y sociedad*, de Ferdinand Tönnies. Es como si Lamarck y Darwin (no Darwin y Wallace) hubiesen dado a conocer simultáneamente sus respectivas teorías de la evolución, porque Tönnies, como Durkheim, diferenció dos formas de solidaridad social, aunque, a diferencia de este, Tönnies desestimó la correspondiente a la moderna sociedad de gran escala, fruto a su juicio del predominio temporario del capitalismo, que estampaba en las relaciones sociales su sello monetario —especie artificial de sociedad, no como la forma anterior, más natural, de *Gemeinschaft*—. Durkheim reseñó a Tönnies en 1889<sup>32</sup>, y aprovechó la oportunidad para consignar su acuerdo en cuanto a la índole, significación y primacía de la *Gemeinschaft*, pero apuntando también su discrepante evaluación de la *Gesellschaft*. Para Tönnies, este tipo de sociedad representaba el progresivo despliegue del individualismo, y la sociedad marcada por este carecía de espontaneidad interna. Su vida social provenía del estímulo externo del Estado; era la clase de sociedad concebida por Jeremy Bentham<sup>33</sup>.

Para él —continuaba diciendo Durkheim—, las sociedades modernas tenían una vida tan orgánica y natural como las anteriores sociedades más pequeñas. Aunque la sociedad moderna y la primitiva eran dos tipos diferentes, pertenecían a la misma especie de sociedad. Para demostrarlo, seguía sosteniendo Durkheim, sería necesario escribir un libro en el que se estudiara inductivamente esta forma moderna de sociedad, o sea, las leyes y costumbres asociadas a esta forma de estructura social, en lugar de proceder según la manera deductiva y tipológica de los lógicos alemanes<sup>34</sup>.

Me parece bastante notable que esta formulación de Durkheim, cuando tenía 31 años, sea un prenuncio tan exacto de su obra posterior. Continuó con su crítica a Tönnies en *De la división del trabajo*, que además de refutar la concepción que aquel tenía de la sociedad moderna como *Gesellschaft*, critica al utilitarismo británico asociado con Bentham, cuya propuesta sociológica había presentado Herbert Spencer. Reparemos en que, según lo había indicado en la reseña previa, en su tesis Durkheim tomó al sistema jurídico como principal correlato y manifestación de solidaridad social, siendo esta la condición primordial de lo que podría denominarse *intersubjetividad*.

Pero *Comunidad y sociedad* le planteaba a Durkheim otro reto, a saber, si la moderna sociedad de gran escala poseía una espontaneidad interna, o sea, una genuina solidaridad social capaz de provocar la renovación y la regeneración sociales. Por lo que atañe a la riqueza de la vida colectiva, señalaba Durkheim que la descripción de Tönnies era un retrato más bien deprimente: «... la sociedad que el señor Tönnies describe es la sociedad capitalista de los socialistas; de hecho, el autor con frecuencia toma de Marx y de Lasalle los tintes sombríos con que la representa»<sup>35</sup>. Durkheim veía que Tönnies concordaba con los socialistas en cuanto a que la organización de la sociedad moderna depende del Estado, responsable de la administración de la vida colectiva, la sanción de los contratos y la limitación de la voluntad de los individuos, cuyos deseos desencadenados, en ausencia de auténticos lazos, podrían generar una guerra de todos contra todos. Lo que el capitalismo contenía para los pensadores sociales alemanes (ya fuesen socialistas moderados o radicales) sólo era y podía ser un socialismo de Estado; la concepción de la sociedad es semejante se conciba al Estado como órgano del proletariado o de la burguesía.

Cabe mencionar al pasar que la actitud de Durkheim hacia el Estado era ambivalente. Notaba que el gobierno central había cumplido un papel liberador en el proceso histórico, vale decir, que había liberado a los individuos del yugo de la tradición y la adscripción<sup>36</sup>. Sin duda que esto tenía una significación personal para Durkheim, puesto que el régimen de la Tercera República había emancipado a los judíos de las restricciones impuestas por el *ancien régime* —como lo hizo con otros grupos: los esclavos, en las colonias, y los cuasi-siervos que aún quedaban, en el país—. Pero por otro lado Durkheim opinaba, siguiendo en esto a Tocqueville, que una sana organización democrática de la sociedad exigía



la existencia de diversos grupos intermedios viables entre el individuo y el Estado<sup>37</sup>. Los individuos como tales no bastan para que la vida social sea estable y organizada; y el Estado, como cuerpo político centralizado, se sitúa a un grado de distancia, por lo menos, del mundo social cotidiano, de modo que sus decretos son, en cierto sentido, una imposición externa.

Aunque Durkheim no lo expresó en tantas palabras, creo que es razonable inferir de sus ideas que, a su entender, quienes depositaban en el Estado sus esperanzas de que organizase la moderna vida social no advertían que este no puede fijar por decreto la dimensión afectiva del orden social, o sea, el esencial afecto intersubjetivo que mantiene unidos a los miembros de la sociedad en forma solidaria. Si bien Durkheim era, en su orientación cognitiva hacia la realidad, un rotundo racionalista, concedió un lugar central en su sociología al papel del afecto —incluida su función regeneradora de la organización y de la cohesión sociales—. Si relacionamos estos comentarios con su reflexión sobre Tönnies, cabe pensar que tener que ofrecer una interpretación de la sociedad diferente de la sombría descripción de la *Gesellschaft* hecha por Tönnies fue durante muchos años un motivo de las ideas sociológicas de Durkheim. Me parece entonces que el rechazo de la noción de Tönnies según la cual la sociedad moderna carece de espontaneidad interna está contenido en *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912). Esta germinal *magnum opus* incluye, entre sus ricas ideas, la autorregeneración de la sociedad, su periódica y espontánea efervescencia en que lo sagrado se recrea y la organización social se reconstruye merced a una interacción social intensa. En el presente contexto, quizá pudiera sugerirse que si Durkheim escogió, como fuente para elaborar su teoría, datos pertenecientes a una sociedad acéfala o sin Estado (la de los aborígenes australianos), esto acaso indica su renuencia a ver en el Estado algo religioso o místico, como por el contrario hacía la tradición alemana que se remonta a Hegel.

Vuelvo ahora al curso sobre la familia, que, como temprana enunciación programática, merece especial consideración. Tras resumir su curso del año anterior, Durkheim anunciaba sus planes para el presente. Ante todo declara qué curso sobre la familia le gustaría dar. Le habría gustado centrarse en la familia contemporánea, los elementos que la estructuran, el modo en que el Estado define las relaciones conyugales y de parentesco, y exponer cómo los diversos elementos de la familia concurren a la interrelación de sus partes; la vida familiar está constituida por la red de todas estas relaciones<sup>38</sup>. No obstante, añadía, un análisis anatómico o estructural de esa índole no es una explicación: para explicar, uno debe encontrar la *raison d'être* que está por detrás de la relación. Las ciencias naturales descubren las causas de las relaciones por medio de la experimentación, a que la sociología no puede recurrir. Pero, como Claude Bernard había indicado mucho tiempo atrás (seguía diciendo Durkheim), lo esencial de los experimentos no es la producción de fenómenos artificiales por el investigador, sino la comparación, en distintas formas y circunstancias, de aquello que se debe explicar; en otras

palabras, lo que cuenta en la ciencia es poder observar un hecho determinado (*le fait étudié*) en condiciones cambiantes<sup>39</sup>. La variación de las condiciones posibilita al estudioso establecer qué es lo esencial y qué lo contingente de un fenómeno; cuando las formas variables del fenómeno se producen naturalmente, y no en el laboratorio, su estudio comparativo puede llamarse «experimentación indirecta»<sup>40</sup>.

Y este, afirmaba Durkheim, es el método que parece poder explicar-nos las relaciones internas de una sociedad. Así, si lo que interesa es el lazo conyugal, habrá que compararlo tal como es en las actuales sociedades avanzadas y como fue en las familias patriarcales, monógamas y polígamas, en los clanes matrilineales y patrilineales y en todos los tipos intermedios. Aunque ha experimentado una considerable evolución, no sería difícil que llegáramos a descubrir una base idéntica, o común, para todas aquellas formas diferentes. Estableciendo los factores concomitantes que menos variaron, se averiguarán las condiciones que dan razón de esas características fundamentales<sup>41</sup>.

Por desgracia —añadía Durkheim—, en el presente se carece de un saber confiable y sistemático sobre las diferentes formas de la familia, de manera que la tarea debe empezar por clasificar y describir los tipos principales, agruparlos por género y especie, y procurar en lo posible hallar las causas que llevaron a su formación y supervivencia<sup>42</sup>. Esta clasificación de las cosas pasadas permitiría explicar el presente, tanto más cuanto más avanzase la indagación comparativa, porque hasta las formas de vida doméstica más antiguas y más distantes de las costumbres actuales han dejado huellas en la familia contemporánea. Como las formas sociales superiores evolucionaron a partir de otras inferiores, aquellas son en cierto modo un resumen de estas: la familia moderna contiene en sí todo el desarrollo histórico de la familia<sup>43</sup>.

Este análisis comparativo del cuadro histórico del desarrollo de la familia hace más fácil aislar y explicar los elementos componentes de la familia contemporánea, que si el análisis sociológico partiera de la familia actual: tomando la historia en su conjunto, pueden discernirse especies y tipos aislados, mejor que en la escena contemporánea, donde los hilos se entremezclan y confunden. Pero por lejos que llevemos hacia el pasado esa indagación, nunca debemos perder de vista la forma presente; aun en la descripción de las formas familiares más elementales, el objetivo es llegar, paso a paso, a una explicación de la familia occidental moderna<sup>44</sup>.

Quiero señalar que este abordaje de Durkheim para explicar la vida doméstica anticipa punto por punto el procedimiento que empleó *veinticuatro años después* en la descripción sociológica de la vida religiosa. En efecto, en las páginas iniciales de *Las formas*, para justificar su abordaje de la religión por el estudio de sus versiones más tempranas, señala: «las religiones primitivas no sólo nos ayudan a desentrañar los elementos constitutivos de la religión, sino que tienen la gran ventaja de facilitar su explicación»<sup>45</sup>. Y líneas antes del citado pasaje indica que, aunque la meta sea comprender la religión actual, debe evitarse partir de una

noción preconcebida de lo que es la religión, o de una abstracción basada en la situación contemporánea; más bien, «lo que debe buscarse es una realidad concreta, y la observación histórica y etnológica es la única que puede revelárnosla»<sup>46</sup>.

Llamo la atención sobre esto a causa de la notable continuidad en el abordaje durkheimiano de los fenómenos sociales. Desde el comienzo hasta el fin de su docencia e investigación universitarias se orientó hacia un método de análisis comparativo que procura comprender las principales facetas de la sociedad occidental contemporánea por medio de datos antropológicos e históricos. A fin de establecer el eslabón entre estos estratos históricos y etnológicos, Durkheim mantuvo una postura evolucionista en que el presente representa el último de una serie de estadios de desarrollo<sup>47</sup>.

A diferencia de los evolucionistas sociales anteriores, y de muchos de sus contemporáneos, Durkheim no juzgaba que ese último elemento de la serie social —vale decir, las instituciones actuales— fuera moralmente superior a los que lo habían precedido. Decididamente, no forma parte de la gramática evolucionista de Durkheim la equivalencia primitivo = inferior y avanzado = superior. Esto está señalado en la introducción a *Las formas*, donde declara:

«En realidad, no hay entonces religiones falsas. Todas son verdaderas a su manera. [. . .] Si nos volvemos hacia las religiones primitivas, no es con la idea de menospreciar la religión en general, porque estas religiones no son menos respetables que las otras. Responden a las mismas necesidades, cumplen el mismo papel, dependen de las mismas causas»<sup>48</sup>.

Desde el comienzo, Durkheim tuvo la visión de que el vasto panorama de la vida social constituye para el sociólogo una totalidad unitaria; en otros términos, para el que se interesa en explicar las condiciones modernas (se trate de la familia, de la religión o de cualquier otra cosa), el pasado es preludeo del presente, la historia y la etnología brindan datos que revelan el significado del presente<sup>49</sup>. Así, el análisis sociológico revaloriza aquello que, respecto de nuestra sociedad moderna, está distante en el tiempo y el espacio sociales. Debe tenerse presente que, para Durkheim y sus discípulos del equipo de *Année Sociologique*, los materiales históricos y etnológicos, apropiadamente utilizados, eran «datos empíricos» para la sociología; esto por sí mismo no constituía una innovación metodológica, puesto que ya Spencer había utilizado esos materiales en su sociología evolucionista. Pero Durkheim refinó el método comparativo aplicando un rigor mucho mayor en el análisis crítico de los textos y elaborando un marco conceptual para la codificación de los datos. El propio marco de referencia utilizado en *Année Sociologique* representaba en sí una conceptualización teórica de la disciplina, y desde el primer volumen, de 1898, hasta el último publicado bajo su dirección, en 1913, toda modificación a esa conceptualización se hizo a la luz de los datos analizados<sup>50</sup>.

En aquella «Introducción a la sociología de la familia», Durkheim exponía su opinión acerca de otras cuestiones metodológicas que luego le servirían de guía. El método sociológico es inductivo y descansa en los hechos; pero los informes de viajeros o de observadores ocasionales de una sociedad pueden ser engañosos: los observadores ven las cosas a través de su lente ideológica, conservadora o radical<sup>51</sup>. El análisis sociológico pretende llegar a la estructura interna de una institución (como la familia), ya que es esto lo que tiene interés científico, y no los aspectos superficiales que pueden llamar la atención de los legos curiosos; las descripciones de tono moral o los relatos literarios no son documentos suficientemente objetivos. Para pasar de las impresiones subjetivas superficiales a los aspectos estructurales básicos, es preciso buscarlos «en esas maneras de actuar, robustecidas por la práctica, que se denominan costumbres, leyes, usos. Aquí no nos ocupamos de simples incidentes de la vida personal, sino de las prácticas regulares y constantes, residuos de experiencias colectivas, que han sido modeladas por toda una cadena de generaciones»<sup>52</sup>.

Anticipándose a la célebre definición operativa de los hechos sociales que ofrecería siete años después en *Las reglas del método sociológico*, Durkheim establece que una costumbre no es sólo una forma habitual de comportamiento, sino una que es *imperativa* para todos los miembros de una sociedad. Lo que la destaca no es la frecuencia con que se la practica, sino su imperativo moral: una costumbre es una regla social que debe acatarse, y que es autoritativa en virtud de una sanción. Esto último es lo que diferencia la costumbre del mero hábito<sup>53</sup>. Así discernidas, agrega, las costumbres nos ofrecen hechos reconocibles, análogos a los que estudian las ciencias naturales.

Proseguía Durkheim citando algunas de las fuentes antropológicas e históricas a las que se puede recurrir para el examen de la familia (Bachofen, Lubbock, McLennan, Morgan, Maine, Sohm, etc.). Tenía conciencia de que las costumbres y su ulterior objetivación en leyes no revelan todo lo decisivo de la vida institucional; las normas jurídicas pueden sobrevivir por la fuerza del hábito, y ocultar el hecho de que las condiciones subyacentes quizás hayan cambiado. Así, el uso de estas fuentes para comprender la dinámica de una institución como la familia trae consigo cierto grado de incertidumbre e inconclusión. Pero esta falta de precisión metodológica se remedia en el momento en que el sociólogo aborda la familia contemporánea, porque entonces puede apelar a la demografía, que permite expresar los cambios incrementales actuales de la vida social<sup>54</sup>. A diferencia del observador aislado, que puede deformar la realidad por aplicación de una perspectiva distorsionada, la demografía abarca la sociedad total. Durkheim (quien entendía la demografía en el sentido lato de estadística social) encontraba en la impersonalidad de los números una garantía de que los fenómenos sociales por ellos revelados eran genuinos y objetivos. Además, las cifras estadísticas manifestaban las variaciones cuantitativas de aquellos fenómenos y posibilitaban su medición. Resulta claro, tanto de este texto temprano como de

sus empeños posteriores, que para Durkheim el análisis cuantitativo y el cualitativo formaban una unidad<sup>55</sup>. No hay en él una disyuntiva entre una sociología «positivista» y una sociología «interpretativa», como no la hay tampoco en el análisis sociológico de Max Weber.

He examinado el curso «Introducción a la sociología de la familia» como texto que nos presenta a Durkheim en los comienzos de su carrera sociológica. Aunque fue dictado en 1888, ese curso podría ser seguido por los sociólogos de hoy y no lo hallarían muy desactualizado en su enfoque básico: es un curso de sociología *moderna*, no por la información fáctica que registra sobre la familia, desde luego, sino por su conceptualización, su objetividad y su amplio análisis de esta institución social básica. Y aun, considerando su tratamiento del tema —Durkheim pensaba que a una institución social debía explicársela diacrónica y sincrónicamente—, es probable que su curso fuera mucho más abarcador que la mayoría de los que hoy se dictan bajo el rótulo de «sociología de la familia».

En general, todos los cursos de Durkheim tuvieron mucho éxito y congregaron un auditorio entusiasta, reclutado entre estudiantes de diversas carreras —un hecho poco frecuente, entonces como ahora—; su presencia contribuyó notablemente a la brillantez intelectual que se extendió por toda la universidad<sup>56</sup>. Burdeos acogió prontamente a Durkheim, y aunque como universidad de provincia tal vez carecía del prestigio de la de Lyon, demostraría ser un excelente escenario para el desarrollo de su sociología. Diez años después de su llegada completó su tesis fundamental sobre la división del trabajo, y su tesis latina sobre Montesquieu, así como los otros dos estudios que llegarían a ser clásicos: *El suicidio* y *Las reglas del método sociológico*. En Burdeos comenzó a reunirse la primera generación de la escuela durkheimiana, empezando por Marcel Mauss. La calidad de su claustro docente creció enormemente en la época de Durkheim, muchos de cuyos colegas se distinguieron lo suficiente como para ser agraciados con la anhelada promoción a la Universidad de París<sup>57</sup>.

En términos generales, al llevar a Durkheim a Burdeos, Louis Liard había actuado como un casamentero astuto; en esa universidad Durkheim floreció (aunque sería más veraz decir que llevó consigo una sociología ya en flor) y añadió gran lustre al nombre de esa casa de estudios.

## II

Nuestra segunda vía de abordaje de Durkheim será a través de una selección de influencias fundamentales, las cuales, junto con el contexto social, brindaron un importante terreno para su análisis sociológico.

Como es natural, la conciencia de sí que Durkheim tenía en su condición de sociólogo lo movió a cierta identificación con el fundador reconocido de la sociología, Auguste Comte, quien murió un año antes de

que él naciera<sup>58</sup>. Pero si bien Durkheim admitía que Comte fundó la disciplina y estableció los marcos básicos de la estructura social y la dinámica social, en la evaluación que de este hacía se aprecia cierta distancia y reserva<sup>59</sup>. Además, uno se ve en apuros si pretende rastrear en sus obras principales la impronta visible de Comte, porque las referencias a este son muy escasas y dispersas. Por cierto, Durkheim debía a Comte mucho más que los marcos básicos de estructura y de dinámica, y más incluso que la idea comteana de que la realidad social es un todo indisoluble: a juicio de Comte, el rasgo esencial de los fenómenos sociales, aquello que les confiere una propiedad emergente irreductible a fenómenos bioorgánicos menos complejos, es el *consenso*, esa realidad intersubjetiva que Durkheim estudiaría bajo el título de solidaridad. También le venía de Comte (aunque no sólo de él) contemplar el desarrollo social, en su tendencia virtual, como un pasaje del egoísmo al altruismo: si el consenso tiende a convertirse en la base de la organización social, si el imperio de la ley sustituye progresivamente a los gobiernos militares o despóticos, es porque se hace más grande la esfera del altruismo.

Además, la influencia comteana en Durkheim está presente en su aceptación del «positivismo», entendido en un doble sentido: *a*) como el estudio de los fenómenos sociales con el mismo método científico y objetivo que el utilizado por las ciencias para abordar los fenómenos de la naturaleza; *b*) como corriente opuesta al «negativismo» de la filosofía de la Ilustración y sus herederos, menos interesados en mejorar las condiciones sociales que en disolver las instituciones.

Así, para entender al sociólogo que hay en Durkheim se debe partir, sin duda, de Comte<sup>60</sup>; y tal vez sea también el término de llegada, porque la audaz tesis de *Las formas*, según la cual la religión no es ni más ni menos que el espejo de la sociedad real, y que la divinidad es la misma sociedad total —en virtud de lo cual la religión es a la vez immanente (un fenómeno natural de la sociedad) y trascendente (en tanto figura simbólicamente las fuerzas de la sociedad que trascienden a los individuos, y aun a los subgrupos de ella)—, esta tesis no es sino una reformulación de la propuesta de Comte en sus últimos años respecto del Gran Ser como autodivinización de la sociedad<sup>61</sup>.

Una influencia más significativa, a mi juicio, fue la de Henri de Saint-Simon (1760-1825), el brillante y algo excéntrico empresario que, entre tantos planes y proyectos, concibió el de una ciencia de los fenómenos sociales, una ciencia de la «fisiología social» que reuniera el saber científico acerca de la vida social. Preveía que ese saber sería indispensable para poner término al caos intelectual y moral evidente tras los torbellinos de la Revolución Francesa y sus secuelas, cuando los legisladores redactaban en vano una constitución tras otra, sin conocimiento alguno de las condiciones sociales. Entre varios temas de Saint-Simon que luego hallaron expresión en los escritos de Durkheim, merece especial mención el de la *crisis*. Para Saint-Simon, la crisis era la condición moral de la sociedad en estado de «desorganización» o desestructuración, esa etapa transitoria (pero traumática) que se extendía entre la «organización» an-

terior y la «reorganización» posterior. Dentro de la crisis normativa más generalizada sobreviene una disolución del saber organizado. La crisis moderna es la última del proceso histórico, pero en el pasado existieron otras mutaciones, otras disyunciones, cada vez que pereció una forma de organización social sin que la nueva hubiera sido institucionalizada.

Saint-Simon tenía una gran deuda intelectual con dos pensadores contemporáneos de él, Louis de Bonald (1754-1840) y Joseph de Maistre (1753-1821), precursores destacados (aunque poco reconocidos) del análisis estructural-funcional<sup>62</sup>. Según su diagnóstico de la inestabilidad sociopolítica crónica desde 1789, ella provenía de la división entre la moral cristiana y la sociedad civil, de la separación de los poderes espirituales y temporales, que a su entender conformaban un todo orgánico.

Si bien Saint-Simon se dejó influir por su diagnóstico de que en el desorden social subyacía un vacío moral, no siguió a estos autores en tanto buscaban en la Europa medieval el modelo para la reconstrucción de la sociedad. Veía más bien en la sociedad actual las semillas del orden social futuro, y en particular las discernía en la naciente sociedad industrial caracterizada por la *productividad* del trabajo y del capital. Si la productividad es el signo distintivo de la sociedad industrial, ello implica que las antiguas distinciones de *status* basadas en rangos adscritos pierden vigencia en las relaciones mutuas de los hombres. Cada cual sería juzgado por su aporte a la totalidad: «De cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades», es la fórmula de Saint-Simon.

En la sociedad moderna, todas las clases sociales<sup>63</sup> derivan su identidad de su función social, vale decir, de su contribución a la colmena. Y una vez que el orden industrial quede plenamente institucionalizado, el sistema de creencias de la sociedad moderna se reorganizará obedeciendo al saber *científico*, unificado por el conocimiento de la sociedad y la naturaleza. Todo orden social, toda civilización organizada, posee una integración económica y política a la que le corresponde un sistema apropiado de conocimiento. Y así como en la sociedad medieval el saber teológico iba acoplado al feudalismo, en la sociedad moderna van aunados el saber científico y la industria.

Como decisivo modernizador del pensamiento social, profeta de la tecnocracia industrial y jefe carismático de una secta que fue la antecesora de una escuela sociológica, Saint-Simon merece un amplio examen en cualquier historia del análisis sociológico<sup>64</sup>. Pero nuestro tema es aquí la influencia que ejerció sobre Durkheim. Este se hallaba plenamente familiarizado con sus ideas, y no le encontramos respecto de ellas esa ambivalencia que nos pareció advertir en su apreciación de Comte. Indudablemente atribuía a Saint-Simon haber sido el primero en tener una idea clara sobre la ciencia de la sociedad<sup>65</sup>. Más revelador todavía es el hecho de que le dedicase amplia atención a él y a su escuela en el curso sobre socialismo que dio en Burdeos en 1895-1896<sup>66</sup>.

Más de la mitad del estudio que dedica Durkheim al socialismo se ocupa exclusivamente de las doctrinas de Saint-Simon. Comienza apuntando que el punto de partida de Saint-Simon es la noción de que todo

sistema social representa la aplicación de un sistema de ideas, que a su vez se manifiesta en diferentes instituciones. Una sociedad es ante todo una comunidad de ideas morales ligadas entre sí por la religión que profesa al pueblo; por lo demás, religión y ciencia no son heterogéneas, porque la religión es la ciencia popular (tema al que Durkheim volvería en *Las formas*). Lo que liga a los hombres en la sociedad es una común manera de pensar, de representarse el mundo; en cada fase histórica, los hombres comprendieron el mundo en función de su entendimiento científico, o sea, de un saber al que se atribuye certeza. Lo que unifica todos los entendimientos parciales en un saber amplio es la filosofía, que sintetiza los conocimientos de todas las ciencias especiales<sup>67</sup>. La filosofía positiva o la filosofía de la ciencia es enciclopédica, pero, a diferencia de la filosofía crítica propia de la Ilustración, su espíritu es de reconstrucción y organización. Esa síntesis debe hacerse periódicamente, porque las ciencias particulares están en constante evolución; de ahí que la enciclopedia científica deba ser actualizada de tiempo en tiempo.

En síntesis —añade Durkheim explicando la *Memoria sobre la Enciclopedia* (circa 1810) de Saint-Simon—, la filosofía cumple una función social básica. En períodos de normalidad, es la guardiana de la conciencia social, y en épocas de crisis —que, para Saint-Simon, representaban la emergencia de un sistema de creencias que procuraba desplazar a otro anticuado—, tenía el cometido de guiar la cristalización de lo nuevo. Así, los estudios filosóficos y sociológicos de Saint-Simon —dice Durkheim— tienen el mismo objeto; la filosofía era el complemento natural de sus intereses sociológicos<sup>68</sup>.

Podría decirse en este punto que el proyecto sansimoniano de renovar la enciclopedia de la ciencia pasó a ser el proyecto de Durkheim un año después de este curso, cuando comenzó la preparación de *Année Sociologique* —que de hecho sería una enciclopedia de las ciencias sociales, en desarrollo—. Y le era fácil identificarse con el interés de Saint-Simon por la unidad de la indagación filosófica y sociológica, siendo que ambas encuentran su justificación más plena en la procura de los fines prácticos del mejoramiento de la organización social. Después de todo, Durkheim no desestimó nunca su formación filosófica, que lo encaminó a dirigir la atención sociológica a cuestiones filosóficas.

Pero esto sólo marca el comienzo de la afinidad de Durkheim (o su identificación) con Saint-Simon. Dio su curso sobre el socialismo unos años después de haber completado su tesis doctoral. Aunque en *De la división del trabajo* el acento recaía sobre la base estructural de integración en la sociedad moderna, Durkheim llegó al término de ese estudio con plena conciencia de que el nuevo equilibrio social aún estaba lejos de institucionalizarse; concluía señalando aquello que descalabraba el equilibrio social: «se asiste a una verdadera crisis moral»<sup>69</sup>. Vale la pena detenerse en su diagnóstico:

«Nuestra enfermedad no es [...], como a menudo se creyó, de índole intelectual; tiene causas más profundas. Si hemos de padecer, no será por-



que ya no sepamos en qué idea teórica basar la moral que venimos practicando, sino porque en algunos de sus aspectos esa moral está irremediablemente derruida, y la que necesitamos se encuentra apenas en el proceso de su formación.<sup>70</sup>

Sospecho que Durkheim no se había aplicado a estudiar a Saint-Simon con cuidado mientras preparaba su tesis; en efecto, no lo hallamos ahí mencionado. Cuando se resolvió a hacerlo, debe de haberle sorprendido la correspondencia entre su obra *De la división del trabajo* y *La industria* de aquel (circa 1816-1818); porque si en este período temprano de su obra Saint-Simon trataba de averiguar cómo el sistema industrial proveería de una base estructural a la integración de la sociedad moderna<sup>71</sup>, también señalaba que la organización social no podía trasformarse con éxito sin una transformación moral. En ese momento, el antiguo sistema moral había sido abandonado sin que lo sustituyese otro: de ahí la crisis moral de la sociedad francesa<sup>72</sup>. El propio Durkheim señaló que en un principio Saint-Simon creía que el interés económico de los individuos bastaría como ética operante para el orden social, pero que después cambió de parecer. El egoísmo o interés propio divide a los hombres en lugar de unirlos; en verdad, es una pasión que, si no se la frena, lleva a la disolución de la sociedad en vez de robustecerla<sup>73</sup>. No es menester que nos extendamos sobre la coincidencia entre esto y el pensamiento de Durkheim, tanto en *De la división del trabajo* como en *El suicidio* —obra esta en que se demuestra que en cierto sentido el egoísmo es tan nocivo para el individuo como para la comunidad social organizada—<sup>74</sup>.

Saint-Simon —apunta Durkheim— advirtió que en el orden social anterior el egoísmo era contenido por las creencias religiosas tradicionales, que ahora habían perdido su eficacia, dejando a la sociedad sin un sistema moral viable que complementara el sistema socioeconómico estructural. De ahí que, por mejor organizada que llegue a estar la sociedad moderna económicamente (en un plano internacional, más que nacional)<sup>75</sup>, esa organización requiere de un alma, de un espíritu, en la forma de creencias morales compartidas que cimenten la unidad económica<sup>76</sup>. Así, la última etapa del pensamiento de Saint-Simon, en *El nuevo cristianismo* (circa 1825), consistió en volcarse al examen de la religión apropiada y necesaria para la sociedad moderna.

Merece destacarse cuán semejante a la odisea intelectual de Saint-Simon llegaría a ser la de Durkheim, no obstante que en la época de su curso sobre el socialismo apenas empezaba a renovarse su interés por la religión. El pasaje que citaremos a continuación, donde Durkheim describe el último vuelco en los escritos de Saint-Simon, bien podría ser el comentario de un tercero sobre el cambio manifiesto en Durkheim, de sus análisis iniciales al punto culminante alcanzado en *Las formas*:

«Cuando uno se encuentra con que el antagonista del sistema teológico, el fundador de la filosofía positiva, demanda la creación de una nueva religión, uno se ve tentado de pensar que ha sobrevenido una revolución

en sus ideas y que él ha abandonado sus principios. Esta hipótesis parece tanto más admisible cuanto que *El nuevo cristianismo* (1824) es su última obra. [...] Esta interpretación es falsa. Por el contrario, en todos los periodos de su desarrollo intelectual, Saint-Simon fue muy sensible a las preocupaciones religiosas. [...] Consecuentemente, nunca entendió que la filosofía positiva y científica fuera excluyente de todo sistema religioso. Al contrario, pensaba que una llevaba a la otra<sup>77</sup>.

Insistía Saint-Simon en que la ética social cristiana era el puente que conducía al orden industrial emergente. «Trata a cada hombre como a tu hermano» es el principio cristiano altruista que, moviendo a los hombres a encontrarse unos con otros en Dios, posee tanto un significado mundano como una importante dimensión social. Y apunta Durkheim que si-bien la nueva religión tendrá su culto y su dogma, será su ética su rasgo central<sup>78</sup>. La nueva religión, de base immanente y aun panteísta —porque encuentra a Dios en todo lo que es real, y no busca lo divino en escenarios ni objetos de creencia extraterrenos—, tiene por misión proveer el lazo espiritual que ligue a los miembros de la sociedad humana. Para Saint-Simon (como para Durkheim en *Las formas*), la religión es lo que imprime en la sociedad la conciencia de su unidad. Si Dios y la naturaleza son uno, desaparece la antítesis entre ciencia y religión, porque Dios es objeto a la vez de la indagación científica y de la veneración religiosa<sup>79</sup>.

Quiero señalar, otra vez, que este intento de conciliación de ciencia y religión no sólo está en Saint-Simon, tal como lo expone Durkheim, sino que es la intención de este mismo, según emergerá luego en *Las formas*. Sostengo que la gran influencia de Saint-Simon sobre Durkheim se debió a su perspectiva religiosa, que da sustento a «una justificación racional de una ética de la solidaridad»; esta no será meramente una construcción intelectual, sino que se articulará con las principales dimensiones de la sociedad moderna: su condición de economía industrial, sus tendencias democráticas y cosmopolitas y sus raíces psicológicas cristianas. Durkheim estaba predispuesto a acoger los temas tratados por Saint-Simon en sus últimos escritos: su insistencia en la ética, la moral altruista y la immanencia de la religión.

Nos cuenta Durkheim que Saint-Simon no vivió para terminar *El nuevo cristianismo*, y se puede afirmar entonces que dejó inconclusos la religión civil y el sistema moral de la sociedad moderna. Curiosamente, ese es otro lazo que los une. Durkheim no podía saber, al preparar sus clases sobre Saint-Simon, que veinte años después él mismo moriría mientras trabajaba en su sistema de ética, que habría representado la culminación de su proyecto vital<sup>80</sup>.

Al término de su curso (pero no de su tratamiento del tema, puesto que se proponía extender posteriormente su investigación al socialismo alemán), Durkheim pone de relieve que en Saint-Simon se descubre el germen de todas las corrientes intelectuales importantes del siglo XIX: a) el método de la ciencia histórica; b) la filosofía positiva, que es la

principal innovación filosófica de los tiempos modernos; c) el socialismo y d) las aspiraciones de renovación religiosa<sup>81</sup>. La evaluación final que hace de Saint-Simon bien podría servir como su propio epitafio:

«Saint-Simon fue un espíritu eminentemente vital y ávido de aprender, curioso sobre las nuevas tendencias, dotado de una suerte de simpatía intuitiva que lo hacía sensible a todas las aspiraciones de sus contemporáneos; logró hacer de su obra una especie de síntesis de todas las tendencias de su período»<sup>82</sup>.

Pasaré ahora a la segunda influencia importante en Durkheim, a saber, el filósofo Immanuel Kant, que dejó huellas visibles no sólo en él, sino prácticamente en todos los de su generación que siguieron estudios superiores. Ya he dicho que, para la Tercera República, la filosofía tenía reservado un papel decisivo en la tarea de elaborar su ideología y su legitimación; y sostengo que, por encima de las restantes figuras, Kant fue el filósofo que dio inspiración y estímulo para esa elaboración.

Tras el entusiasmo provocado por el movimiento romántico (entre cuyos vástagos puede incluirse a Hegel, Lamennais, Schleiermacher, Schopenhauer y el joven Marx), la segunda mitad del siglo XIX se caracterizó por una corriente racionalista más sobria. Se «redescubrió» a Kant como figura rectora de la filosofía moderna; en Francia, esto sucedió particularmente en los círculos republicanos, encabezados en filosofía por Charles Renouvier (1815-1903) —a quien Durkheim había leído ávidamente en su época de estudiante— y por Emile Boutroux, el «filósofo de la Tercera República» —profesor de Durkheim en la Ecole Normale—. Cabría preguntarse por el motivo de esta afinidad entre Kant y aquel régimen. Ante todo, se recordará que una de las finalidades de la *Crítica de la razón pura* era rescatar, del escepticismo devastador de Hume, la certidumbre del conocimiento. Para la generación de europeos que llegaron a la adultez a mediados del siglo XIX, el ascendente de la ciencia, y en particular la aceptación de la teoría evolucionista, había socavado hasta sus cimientos la certeza en la estabilidad del mundo, provista antes por la interpretación religiosa del universo. Entre la ciencia y la imagen del hombre como agente económico motivado por su propio interés, una generación de europeos había sufrido un brusco y traumático pasaje «de lo absoluto a lo relativo»<sup>83</sup>. La generación siguiente (la de Durkheim) tomó conciencia de las limitaciones del «relativismo». Tras las conmociones de comienzos de la década de 1870, el incipiente régimen republicano y sus partidarios buscaron una alternativa frente a la anarquía moral<sup>84</sup> o la moral católica tradicional, con su orientación ultramundana.

En varias dimensiones, la filosofía de Kant se amoldaba perfectamente a esto. En primer lugar, su epistemología procuraba restaurar las fronteras de certidumbre absoluta fijadas por la «razón pura». En segundo lugar, tenía también un decisivo lado «práctico» porque determinaba la base moral de la acción, y ello sin necesidad de una apelación directa a Dios, lo cual coincidía con la aspiración republicana de una «moral

laica». Hay en Kant una expresión de ascetismo protestante intramundano<sup>85</sup> que no dejaba de armonizar con la cosmovisión de los jefes efectivos de la Francia republicana. Sus temas de la autonomía de la voluntad y del «voluntarismo», del «imperativo categórico», de la primacía del cumplimiento del «deber» sin atender al interés material, todo ello llamaba a adoptar un individualismo desinteresado, compatible con una orientación hacia el todo colectivo. Dicho de otro modo, el neokantismo tenía atractivos extraacadémicos como moral secular que podía legitimar al régimen republicano movilizándolo a la vez la difusión de un altruismo social capaz de atraer a la creciente clase media —el grupo más numeroso en la base electoral de la Tercera República—<sup>86</sup>.

La preeminencia de Kant en la enseñanza de la filosofía en escuelas secundarias durante los años formativos de Durkheim (y por el resto del siglo) se muestra muy bien en *Los desarraigados*<sup>87</sup>, la novela política de Maurice Barrès, que es uno de los más importantes documentos sobre la vida política de Francia en esa época. Barrès (1862-1923) había nacido también en Lorena (a unos cincuenta kilómetros de donde nació Durkheim), recibió idéntica educación secundaria (en el liceo de Nancy) y, como Durkheim, fue un intelectual convocado a París. Pero a diferencia de Durkheim, Barrès formuló severas críticas a la enseñanza laica, que a su juicio era una fuerza alienante que «desarraigaba» a los estudiantes de su apego a las tradiciones nacionales y al suelo patrio. Vocero de la derecha, Barrès se convirtió en un nacionalista antirrepublicano.

La novela en cuestión, basada en experiencias de su autor, describe en esencia a un grupo de estudiantes del último año secundario en un colegio provinciano de Lorena. Tenían un profesor de filosofía (apellidado Bouteiller) que era «un kantiano confeso». Tras graduarse, los estudiantes y su maestro van a París, y la novela entrelaza la vida y fortuna de todos ellos con los acontecimientos políticos de Francia en ese momento. Escogeré algunos pasajes para señalar la importancia de Kant en la formación filosófica impartida a los estudiantes secundarios como Barrès y Durkheim.

Desde las primeras páginas se nos narra que, siguiendo a Kant, Bouteiller sostenía que «el mundo es como un trozo de cera en el que nuestra mente deja su impronta como un sello. [...] Nuestra mente percibe el mundo en función de las categorías de espacio, tiempo y causalidad»<sup>88</sup>. También se nos cuenta que Bouteiller, «tras una fase de absoluto escepticismo [...], creía, con Kant, y apelando al corazón, que sería capaz de reconstituir para sus alumnos la categoría de la moral y un conjunto de certidumbres»<sup>89</sup>.

Al término del año lectivo, Bouteiller traza para sus alumnos un panorama de los puntos más importantes vistos en el curso:

«Examinamos un pensamiento decisivo: de qué manera terminó Kant en un escepticismo absoluto y luego restableció los principios de la certidumbre declarando: “Una realidad existe, y es la ley moral”. [...] Recuerden el principio sobre el cual hemos fundado toda ética: obrar de

tal manera que nuestra acción pueda servir como máxima [para la humanidad en general].<sup>90</sup>

Sostengo que también Durkheim recibió este mensaje en su curso de filosofía en el liceo. No sólo estaba familiarizado con la filosofía kantiana, sino que durante toda su vida parece haber entablado diálogo con Kant cada vez que se entregó a la reflexión filosófica. Indicio de esta impronta de Kant son la preocupación por la moral y la ética, por la ciencia de la moral, como rasgos constitutivos de la vida social. Así como cabe afirmar que el análisis sociológico de Marx estaba cabalmente plantado en el neohegelianismo, el de Durkheim es, en su cimentación filosófica, neokantiano. Explayémonos un poco sobre este nexo entre Kant y Durkheim.

Para Kant, la moral tiene una realidad que va más allá del individuo y que vuelve la ley moral imperativa para este; he ahí una condición *a priori*, pero Kant no deriva la ley moral de Dios. Durkheim se mostrará dispuesto a aceptar lo *a priori* de Kant como una estructura trascendental dada a la facultad del entendimiento. Pero modificará la fuente de lo *a priori*, como validación de esas estructuras de la razón: propondrá<sup>91</sup> que la fuente trascendental de lo *a priori* de la acción moral es la sociedad, cuya existencia es a la vez anterior y posterior a la de cualquiera de sus miembros. Un hecho moral (una norma social) tiene dos atributos importantes que singularizan a este fenómeno respecto de otras máximas de la conducta. Uno de ellos es que resulta *imperativo* para el individuo, y a este atributo Durkheim lo toma de Kant<sup>92</sup>, añadiendo, es cierto, que Kant no menciona la segunda característica, a saber: que la acción moral es algo que el individuo desea y que considera bueno realizar. Las acciones morales, como las religiosas —agregaba—, tienen la doble cualidad de ser obligatorias y deseables.

El pronunciamiento de Durkheim sobre la acción moral es una síntesis de los materiales que presentaba en su curso sobre «ciencia de la educación», dictado con frecuencia. Basta examinar la primera parte de la publicación póstuma *La educación moral*<sup>93</sup>, tomada del curso, para comprobar hasta qué punto lo kantiano es el núcleo del enfoque durkheimiano de la moral.

Si bien Durkheim critica a Kant por soslayar la satisfacción personal que la acción moral produce, parece un desacuerdo leve, puesto que en su propio análisis Durkheim destaca mucho más el aspecto imperativo del comportamiento moral que su aspecto eudemonista. Formula otra crítica más seria: Kant no se percató de que la moral, por estar esencialmente relacionada con la sociedad, será variable en el tiempo y el espacio: diferentes sociedades, y diferentes períodos históricos de una misma sociedad, exigen contenidos morales distintos. Recordemos que según Kant una acción es moral cuando puede convertírsela en máxima universal de conducta para la humanidad... pero sin aclarar cuándo y dónde. Ahora bien: dicho esto, no hay que magnificar la argumentación de Durkheim en favor del relativismo moral. Si bien es cierto que a distintas socieda-

des les corresponden distintos sistemas morales, también lo es que para Durkheim había una moral apropiada a la organización de cada sociedad en una determinada etapa de su desarrollo.

Que yo sepa, en ningún lugar propone Durkheim que diferentes estratos o grupos sociales de una misma sociedad puedan tener códigos apropiados de comportamiento separados herméticamente unos de otros. Esto hubiera equivalido a admitir que la *anomia*<sup>94</sup> era la condición normal y apropiada de la sociedad moderna. Si se considera la anomia —en el sentido de que en una misma sociedad coexistan diversos paradigmas normativos en recíproca pugna— como un rasgo normal, y no como una aberración transitoria y patológica de la organización social ¿qué esperanza habría de lograr la unidad nacional y la comunidad societal?<sup>95</sup> La comunidad societal puede evolucionar en vez de permanecer fija, y esto llevará a una evolución de las representaciones morales, pero el realismo durkheimiano se funda en la premisa de que detrás o por debajo de los aspectos exteriores o institucionalizados de la vida social hay una comunidad societal.

Así, al realismo de Durkheim puede alineárselo con el realismo crítico de Kant, el cual, si da cabida a la subjetividad (porque el mundo se vuelve inteligible en virtud de las estructuras apriorísticas del espíritu o la conciencia), conserva empero la facticidad de un mundo que trasciende al individuo. Tanto para Kant como para Durkheim, la moral no menoscaba la libertad individual frente a la trascendencia: es su genuina afirmación<sup>96</sup>.

En suma, la filosofía moral kantiana, racionalista hasta la médula, puede considerarse la orientación filosófica rectora de gran parte de las inquietudes de Durkheim como sociólogo y como educador, entre ellas plasmar la forma y los contenidos de la educación secular a fin de promover la conciencia cívica, la solidaridad social y el compromiso con las instituciones republicanas y democráticas.

Pero Durkheim recogió también de Kant una fuerte inspiración en el plano epistemológico. En la teoría kantiana del conocimiento ocupan un lugar central las categorías del entendimiento, que, por decirlo así, «programan» nuestra percepción del mundo exterior. Para Durkheim era inaceptable que estas categorías —espacio, tiempo, causalidad, totalidad, etc.— tuvieran sus raíces en el individuo, o sea, que fueran funciones de la mente individual. Pero por otra parte aceptaba la tesis de Kant de la existencia necesaria de estructuras *a priori* que imponen un orden al mundo. De hecho, Durkheim «sociologizó» esas categorías del entendimiento sosteniendo, en un artículo fundamental publicado con Mauss<sup>97</sup>, que las propias estructuras del pensamiento lógico son *a priori*, porque son colectivas, es decir, representaciones sociales. En otros términos, en su *Clasificación primitiva* Durkheim señaló que el mapa cognitivo del mundo no es una función de la mente individual, sino que enraíza en un estrato más profundo, la organización social misma, o por lo menos la organización y la adaptación de una colectividad social a su medio. Tal vez el propio Durkheim no advirtió la cabal importancia de este en-

sayo; creo válido afirmar que su teoría sobre la existencia de una base social de clasificación es una gran innovación o una anticipación de la sociología fenomenológica: porque si los modos de organizar y clasificar la realidad objetiva son representaciones colectivas, de ello se desprende que estas estructuras *a priori* (similares a los «noemas» de Husserl) son constitutivos del mundo social que procuramos comprender. *Comprender la estructura de una clasificación del mundo por una colectividad es, de hecho, comprender sus reglas o sus principios de organización social*. Y esta puede muy bien ser considerada una de las grandes intelecciones, y un gran descubrimiento de Durkheim<sup>98</sup>: anticipa las actuales investigaciones de la escuela «etnometodológica» en sociología<sup>99</sup>, cuyos cultores no parecen haberse percatado de la importancia del análisis del Durkheim tardío (el de la *Clasificación primitiva* y *Las formas*) para la sociología fenomenológica, análisis que ofrece una traducción sociológica de la teoría kantiana del conocimiento, en tanto funda las representaciones colectivas en la conciencia religiosa de la colectividad. El «sociologismo»<sup>100</sup> de Durkheim en este aspecto equivale nada menos que a una revolución epistemológica respecto de la perspectiva filosófica tradicional, para la cual el conocimiento es función del individuo cognoscente: Durkheim sostiene que es función de estructuras *a priori* de origen social, inculcadas al individuo en el proceso de socialización. De ahí que Durkheim se aparte tanto de una caricaturesca imagen que se hace de él como el «positivista» de *El suicidio*, que se apoya ingenuamente en estadísticas oficiales para explicar una realidad «objetiva».

Según sostuve hace poco en otro lugar<sup>101</sup>, hay algunos enigmáticos puntos de convergencia entre Durkheim y Husserl, el fundador de la moderna fenomenología, nacido un año después que aquel: ambos procuraron hallar una fundamentación trascendental del conocimiento y la razón, y una conciencia trascendental que no fuera «ultramundana». Durkheim la encontró en la *conciencia colectiva*, «la forma más alta de vida anímica, puesto que es la conciencia de la conciencia»<sup>102</sup>. Husserl la encontró inicialmente en el yo trascendental, pero en años posteriores pareció inclinarse más y más hacia la posición durkheimiana. A mi juicio, el concepto de «*Lebenswelt*» o «mundo de la vida», con el que Husserl designó el origen último de la conciencia, está muy relacionado con la comunidad social de Durkheim como fuente de las categorías del entendimiento. Y en última instancia, antecesora común de ambos es la filosofía de Kant, según se trasunta en el acento idealista del realismo tanto de Husserl como de Durkheim. La crítica fenomenológica de la razón, recomenzada por Husserl en su última gran obra, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*<sup>103</sup>, y la crítica sociológica de la razón, emprendida en *Las formas*, son aspectos complementarios del legado kantiano, en procura de restablecer la certidumbre y la unidad del conocimiento.

Si se recuerda que el otro autor que ejerció gran influencia sobre Durkheim, Saint-Simon, había percibido ya que la desorganización social es un reflejo de un orden social al que le falta la integración de sus conoci-

mientos, y que esta situación es producida o reflejada en todas las grandes crisis sociales, podemos apreciar que los influjos de Kant y de Saint-Simon se reforzaron uno a otro, proporcionando a Durkheim los cauces de interés global por los que discurrirían, más específicamente, sus indagaciones sociológicas.

No me extenderé demasiado sobre otras figuras en el contexto de estas influencias, sobre todo porque Durkheim fue un gran sintetizador e incorporó a su sociología inspiraciones de diversas corrientes y disciplinas. Entiendo que en este sentido Saint-Simon y Kant ocupan una posición singular en tanto suministran la clave de la unidad de sociología y filosofía que encontramos en la cosmovisión general de Durkheim. Por cierto, hay que reconocer otras influencias «menores», por ejemplo la de Fustel de Coulanges, el profesor de historia de Durkheim en la Ecole Normale, cuya obra *La ciudad antigua* sin lugar a dudas sensibilizó a nuestro autor sobre la importancia del análisis histórico para la comprensión sociológica de la sociedad moderna, y sobre la importancia de la religión como estructura institucional subyacente en las formas evolutivas de la organización social. En el prefacio del volumen inicial de *Année Sociologique*, Durkheim señala la necesidad del acercamiento entre la sociología y la historia, e invoca a Fustel de Coulanges para recordar que, según este, la auténtica sociología es historia; nada más incuestionable que esto —añade Durkheim en tono aprobatorio—, pero aclara: siempre que la historia se haga sociológicamente<sup>104</sup>.

También debe mencionarse a los científicos sociales alemanes, en particular Wundt y Schaeffle, a quienes conoció en su visita de 1885-1886; la «influencia alemana» en Durkheim, que le fue útil al principio de su carrera, le ocasionaría después algunos momentos de angustia<sup>105</sup>. Con posterioridad, los científicos sociales británicos, en particular los interesados en el estudio de la «religión primitiva», le brindaron nuevas perspectivas y nuevas fuentes de datos de valor sociológico —y aquí debemos citar a McLennan, Frazer y, sobre todo, a ese notable investigador escocés que fue W. Robertson Smith—<sup>106</sup>.

Esta lista podría ampliarse indefinidamente, pero para terminar, mencionaré sólo una influencia más en Durkheim: la de sus propios discípulos. El grado de colaboración entre los integrantes de su escuela (ensayos y monografías escritos en forma conjunta, incluso entre Durkheim y algún otro) era mayor que el prevaleciente en otros medios universitarios franceses, donde la norma era el «rudo individualismo». En la primera y la segunda generación de sus discípulos hubo algunos que no sólo recibieron de él inspiración, sino que a la vez le devolvieron una importante realimentación intelectual a medida que su análisis sociológico fue evolucionando; me refiero a Marcel Mauss, Henri Hubert, François Simiand, Maurice Halbwachs, Paul Lapie, Paul Fauconnet, Georges Davy y Robert Hertz. En este aspecto, Durkheim se halló en la misma situación afortunada que el conductor de otra escuela sociológica, según las propias palabras de este:



«La asociación estrecha con alumnos avanzados de ese calibre fue una de las mayores recompensas de mi carrera académica. Me parece que esas mentalidades jóvenes no pueden dejar de ejercer un efecto muy estimulante en sus maestros»<sup>107</sup>.

### III

La obra o proyecto sociológico de Durkheim, considerada en un conjunto como trama de actividades profesionales<sup>108</sup>, significó nada menos que la creación de lo que un filósofo de la ciencia ya desaparecido, Imre Lakatos, denominó un «programa de investigaciones científicas»<sup>109</sup> (de ahora en más, abreviado PIC). Puede decirse que un PIC se divide en tres partes principales: 1) un «núcleo central», compuesto por lo que Lakatos llamó «creencias metafísicas»; 2) un «cinturón protector», intermedio, de doctrinas heurísticas positivas y negativas, y 3) teorías periféricas o exteriores [*outlying*] para cada una de las subdisciplinas, en las que se formulan proposiciones empíricas, predicciones e interpretaciones referidas a específicos sectores del mundo real. Las teorías se conectan entre sí en función de «la adhesión a las creencias metafísicas, artículos de fe *a priori* y por eso irrefutables, que, junto con una serie de reglas metodológicas contenidas en la heurística positiva y negativa, constituyen el núcleo central del PIC»<sup>110</sup>.

Puede sostenerse que Durkheim propuso una primera formulación de un PIC para la sociología desde el comienzo de su actuación universitaria. Como ya indiqué, sus primeros cursos en Burdeos muestran a las claras que ya tenía mentalmente formulado lo que se debía hacer para que la sociología se convirtiera en una disciplina científica. Esta visión inicial se fue refinando poco a poco a lo largo de los años, particularmente cuando él congregó a una verdadera escuela de discípulos y colegas que llegó a convertirse en un equipo de investigación científica. En este sentido se puede considerar que su tesis doctoral, *De la división del trabajo*, es una enunciación de ese PIC: de su lógica de indagación y de sus propósitos. Contiene «creencias metafísicas», o lo que yo prefiero llamar «presupuestos», y formula una teoría que Durkheim someterá luego a falsación. El prefacio expone la meta de la investigación<sup>111</sup>. Es cierto que la solidaridad es un hecho nuclear de la vida social, un «hecho social» por excelencia. Pero no se la puede estudiar directamente (porque las predisposiciones subjetivas e intersubjetivas no son condiciones físicas); de ahí la necesidad de operacionalizar la solidaridad de manera que se puedan estudiar sus exteriorizaciones manifiestas<sup>112</sup>. En consecuencia, Durkheim dedica el primer capítulo de su tesis a esbozar su método de investigación y la teoría que habrá de someter a falsación: dado que los sistemas jurídicos pueden entenderse como exteriorizaciones del núcleo central de la realidad social (la solidaridad), se predice que a medida que ese núcleo central experimente cambios cualitativos,

pasando de la «solidaridad mecánica» a la «orgánica», habrá desplazamientos manifiestos en la proporción de los tipos de sistemas jurídicos (principalmente, el derecho civil y el penal) respecto del *corpus* jurídico total. No hace falta que repasemos aquí lo sustancial de *De la división del trabajo*, en lo que sigue a ese capítulo inicial; pero aquí tomo este libro como ilustración del PIC de Durkheim, y me demoraré entonces en él lo suficiente para especificar que contiene tanto una heurística positiva como una negativa.

Según señala Remenyi, la heurística negativa de todo PIC enuncia las «proposiciones metafísicas irrefutables del programa»<sup>113</sup>, indicando así cuáles son las explicaciones científicas legítimas y cuáles las ilegítimas. Durkheim no lo dice explícitamente, pero su heurística negativa principal es que, siendo la división del trabajo un hecho social, no puede darse razón de él por referencia a los intercambios económicos espontáneos entre individuos. En el capítulo 7 de su obra, el principal blanco de las críticas de Durkheim es Spencer y su exposición de la división del trabajo, porque en su opinión Spencer representaba a todos los que procuraban explicar los fenómenos sociales en función de individuos y no de la estructura social. Durkheim deja bien aclarada su oposición a un modelo de la sociedad que la reduciría a un *intercambio* de bienes y medios de producción entre *individuos*: «La división del trabajo no presenta a individuos en sus recíprocas relaciones, sino a funciones sociales»<sup>114</sup>.

Si bien ya *De la división del trabajo* contiene una particular metodología, fue desde luego en su obra siguiente, *Las reglas del método sociológico*<sup>115</sup>, donde Durkheim expuso ante sus lectores un conjunto completo de procedimientos heurísticos positivos y negativos. Siendo, en efecto, el primer manual sobre «cómo hacer sociología», tuvo importancia cardinal en la articulación ulterior de su PIC. Mostró al eventual investigador de fenómenos sociales cómo abordar los «hechos sociales», cómo individualizarlos, y cómo explicarlos después. Por cierto, una estandarización de procedimientos operativos es básica para la institucionalización y racionalización de una disciplina científica. *Las reglas* de Durkheim la proporcionaron para los miembros de su «equipo de investigación», al par que imprimían un cierto tono a la investigación sociológica, que «modernizó» a la sociología. Entiendo por «tono» la objetividad y rigor de análisis que hallamos en todas las obras de los durkheimianos, aunque traten de temas de interés contemporáneo. En parte, este tono —que yo estaría tentado de llamar «ascetismo científico»— se desprende de una importante regla heurística negativa de aquel trabajo metodológico de Durkheim: cuando abordamos fenómenos sociales, debemos poner entre paréntesis el sentido común o la comprensión que tienen los legos de los fenómenos que se indagan; con palabras de Durkheim: «deben erradicarse todos los preconceptos»<sup>116</sup>. Luego de esta regla negativa, Durkheim enuncia una importantísima regla positiva: al iniciar la indagación de hechos sociales, el estudioso debe dar una definición operativa de aquello que va a estudiar<sup>117</sup>. Es una regla heurística positiva en el sentido de que impone hacer explícito el programa de investigaciones, o sea, a

presentar teorías susceptibles de proporcionar enunciados predictivos, o proposiciones que permitan codificar e interpretar los fenómenos sociales empíricos.

Este resumen no hace justicia en modo alguno a *Las reglas*, pero quizá baste para indicar al lector dónde se sitúa esta obra dentro de la totalidad del análisis sociológico de Durkheim. No ha recibido aceptación unánime de los sociólogos, y aun en la época de Durkheim tropezó con muchas objeciones y malentendidos. Pero es clave para comprender la lógica de la indagación que recorre todos los estudios «empíricos» de Durkheim (*De la división del trabajo*, *El suicidio*, *Las formas*); por otra parte, orientó a los investigadores de *Année Sociologique* en la producción de trabajos sociológicos orgánicos, caracterizados por la diferenciación estructural de subdisciplinas a partir del «núcleo central» durkheimiano<sup>118</sup>.

En lo que resta de esta sección, quisiera examinar varios elementos de ese «núcleo central», esto es, del conjunto de presupuestos diversos, pero interrelacionados, que están presentes en la sociología de Durkheim. Estos suelen aparecer enlazados con enunciaciones teóricas acerca de la modalidad de operación del mundo social, y por eso su examen nos permitirá abordar aspectos fundamentales de su sociología que hasta ahora no hemos considerado; a la vez, en diversos puntos procuraremos fundar mejor el análisis durkheimiano en su contexto sociohistórico.

A diferencia del marxismo, que presupone que el orden social es real, pero se construye a partir de relaciones de explotación, y por consiguiente es en lo esencial repudiable, el sociologismo de Durkheim presupone que la naturaleza del orden social se asemeja más bien a la de un «cuerpo» social (metáfora que probablemente le fue sugerida por Schaeffle). Introduciendo una leve modificación al axioma tradicional, «*mens sana in corpore sano*», se obtiene lo que bien podría ser la perspectiva durkheimiana acerca de la relación entre el individuo y la sociedad: «mente sana en sociedad sana». Traducido: para que el individuo sea auténticamente libre de las coerciones que le impone su naturaleza física y biológica, y pueda funcionar cabalmente como persona, necesita estar en una sociedad bien organizada. Las reglas y la disciplina sociales son para Durkheim parte inherente de la organización social, y esta última, en lugar de ser *alienante*, es integradora y provee a la salud mental. En suma, la salud social y la salud mental se entrelazan y dependen de una sociedad bien regulada (o sea, ordenada normativamente). Sin duda, sobre este presupuesto de Durkheim versa gran parte del análisis y la argumentación de *El suicidio*.

En este aspecto, la concepción durkheimiana de la sociedad puede vincularse con el famoso concepto del «*milieu interne*» de Claude Bernard, como clave de la organización fisiológica de los organismos vivos complejos. El *milieu interne* (el sistema de circulación de la sangre y de los fluidos conexos), merced a sus diversas funciones, incluida la de mantener constante la temperatura interna, concurre a que los organismos complejos se adapten mejor al medio externo y se desarrollen. La

sociedad es el *milieu interne* de los seres humanos en un doble sentido: a) con respecto al ambiente físico, la sociedad es un sistema mediador que nos permite adaptarnos a la naturaleza, y b) el medio social es interiorizado por el individuo en el proceso de socialización, convirtiéndose, por decirlo así, en el componente humano del *self* o sí-mismo. La socialización es principalmente para Durkheim un proceso de aprendizaje de las estructuras normativas del medio social<sup>119</sup>. A causa de esta interiorización de la sociedad, que es según Durkheim la realidad que está en la base de la noción universal de «alma», el dualismo «cuerpo-alma» constituye una aprehensión de la realidad confirmada por la reflexión sociológica<sup>120</sup>. Pero la sociedad no existe sólo en nuestra mente: posee una existencia objetiva, en la forma de las instituciones y sus corporizaciones (sistemas jurídicos, sistemas de mercado, etcétera).

Lejos de considerar que la sociedad organizada es esencialmente inmoral, Durkheim da por presupuesta su esencial naturaleza moral; más aún, para él moral y sociedad son conceptos coextensos. La vida y organización sociales son posibilitadas por los ordenamientos normativos y los reflejan. Las instituciones sociales son agregados de estos ordenamientos, a la vez prescriptivos y proscriptivos, que atraviesan todos los estratos sociales. El orden social, sea cual fuere su organización institucional y su estadio de desarrollo, es un fenómeno moral genuino<sup>121</sup>. No podemos afirmar que todo cuanto hoy encontramos en el mundo social sea moral, pero esto no implica que la moral se sitúe fuera de las estructuras sociales y de la organización social.

Así, para Durkheim la moral es un fenómeno social, y los fenómenos sociales tienen un componente moral intrínseco; como corolario de esto, desde luego, también es un fenómeno social lo inmoral, vale decir, lo que nos parece contrario a las normas y criterios de moralidad. La moral no es un atributo intrínseco de las cosas, sino una cualidad del comportamiento, de la acción social; la moral se refiere a la *acción moral*, no a una actitud o estado anímico individual. En la médula de la noción de orden social encontramos el ordenamiento moral o normativo de la conducta interpersonal. El análisis de Durkheim anticipa la actual «teoría de los roles» o «análisis de roles», y ciertamente la presente concepción microsociológica del rol lo considera una estructura social que liga a dos o más agentes en función de expectativas normativas recíprocas, que encuadran o «definen» la situación. Esta perspectiva no es sino una continuación del presupuesto durkheimiano de la base moral o normativa del orden social

Análogamente, aunque Durkheim no emplea el término contemporáneo «atipicidad» [*deviance*], sin duda considera al delito o a la «conducta delictiva» como un fenómeno intrínsecamente social, y aun «una parte integral de toda sociedad sana»<sup>122</sup>. La conducta delictiva es conducta moral negativa, pero es normal respecto de la sociedad, en el sentido de que son las leyes sociales (o los sentimientos colectivos que están tras ellas) las que establecen los límites de la conducta; y sin esos límites, no habría conducta moral ni inmoral. Durkheim formula otras dos pro-

posiciones pertinentes, derivadas del presupuesto básico, a saber: que el castigo es también un fenómeno normal en la sociedad, y que la delincuencia puede presentar aspectos anormales «si su índice es inusualmente alto»<sup>123</sup>. Si la moralidad (y la inmoralidad) son fenómenos sociales, de ello se sigue que diferentes sociedades tendrán distintas definiciones de lo moral y lo inmoral, y también que el sistema normativo y el sistema de sanciones penales de una sociedad no son estáticos, sino que están sujetos a un cambio evolutivo, a medida que la organización social cambia en el tiempo.

El análisis de Durkheim no sólo sostiene la existencia de un nexo esencial entre moral y sociedad, sino que adopta como presupuesto central que la sociedad es en sí misma una realidad *sui generis*. En el núcleo de este realismo social está su noción de que toda vez que individuos interactúan, su asociación genera lazos o ligámenes (entre otros, los roles e instituciones sociales) que son reales y no pueden ser deducidos de lo que es propio del individuo. La totalidad es más que la suma de sus partes, aunque sin estas, aquella no existiría. Debe tenerse presente que esto último lo afirmó en efecto Durkheim, por ejemplo, cuando dijo que la sociedad no existiría sin lo individual, sin «el elemento último de los grupos»<sup>124</sup>. Pero su sociología confiere mayor peso a la singularidad de la realidad social —que él consideraba trascendente a cualquier individuo pero inmanente al mundo natural, o sea, ni una «creación divina» ni el instrumento de una voluntad divina—. Por lo tanto, la realidad social es constituida por la interacción social y, a la vez, constitutiva de esta. El proceso de interacción no sólo genera la realidad social, sino que, en ciertas condiciones, regenera también el orden social. En esto último se contiene también la teoría durkheimiana de la religión y el cambio social, que mencionaremos luego.

Para Durkheim la realidad social está compuesta de múltiples estratos, que forman un continuo desde la espontaneidad y la efervescencia más íntimas (núcleo del cual proceden las corrientes de entusiasmo, pánico, pesimismo, etc., colectivos) hasta expresiones cada vez más institucionalizadas de los afanes colectivos; así, en los estratos más externos se sitúan los artefactos culturales objetivados —desde las plazas públicas hasta los estrados judiciales—<sup>125</sup>. De lo interior a lo exterior, del centro a la periferia, la vida social representa expresiones de conciencia humana congregada o de «conciencia moral colectiva»<sup>126</sup>. Durkheim es dualista con respecto a la conciencia, porque una de las fuentes de esta es lo individual (el cuerpo), en tanto que la otra es lo social; podría señalarse que esta doble subjetividad se revela en el lenguaje corriente: el modo subjetivo contiene tanto el «yo» singular como el «nosotros». Por lo demás, la conciencia es cognitiva y afectiva, y la realidad social, como red de conciencia intersubjetiva, se puede considerar una realidad «hiperespiritual»<sup>127</sup>. Con esto Durkheim quiere significar que si la conciencia humana es una actividad espiritual generadora de representaciones ideacionales, la conciencia de la totalidad (de la vida social) es hiperespiritual, en tanto es más vasta y es distinta de la vida anímica individual,

de la limitada conciencia de un sujeto cualquiera. La vida anímica, o conciencia, es cognitiva en el sentido de que trazamos el mapa del mundo externo por medio de representaciones, conceptualizaciones, clasificaciones de los fenómenos exteriores que nos salen al paso. Pero un segundo aspecto nuclear de la conciencia es que se caracteriza por elementos afectivos, es decir, por sentimientos y emociones. Entre estos, Durkheim pondrá el acento en el sentimiento de «solidaridad», que es para él normal o natural, no ajeno [*alien*] a la naturaleza humana. En el espíritu de las facetas más generales del presente examen, lo que debe destacarse es que si bien la actitud de Durkheim hacia el mundo era ciertamente racionalista, concedía pleno reconocimiento a la afectividad fundamental (lo que me gustaría denominar la «sensibilidad conciente» [*sentience*]) del ser social.

Esta corriente subterránea de afectividad es un tema presente en varios escritos de Durkheim. Lo hallamos en *El suicidio*, particularmente en el primer capítulo del libro III, donde habla de las «tendencias o pasiones colectivas» como «fuerzas *sui generis*»<sup>128</sup>. Algunos de estos sentimientos colectivos se institucionalizan, otros se resisten a los marcos institucionales pero no por ello son menos efectivos en su manifestación como fuerzas sociales sobre los individuos —sea que hablemos del patriotismo, del humanitarismo, de la actitud maníaca o depresiva de quienes especulan en el mercado de valores (la mentalidad «alcista» y la «bajista») o aun de las «corrientes suicidiogénicas»—. La vida social de cada día puede ser estructurada por leyes expresas, por preceptos y reglas de conducta más informales, por principios morales más vagos aún en cuanto a su explicitación en el lenguaje, pero «por debajo de todas estas máximas hay sentimientos vivos y reales, resumidos en estas fórmulas sólo como en su envoltura superficial. Las fórmulas no suscitarían ningún eco si no correspondiesen a emociones e impresiones definidas, dispersas por toda la sociedad»<sup>129</sup>.

Podemos decir, entonces, que Durkheim ve el estrato profundo genuino de la sociedad (su núcleo más íntimo) como un hontanar de afectividad: es el corazón de la vida social. Y entre este hontanar interno y el medio físico externo media el sistema de las representaciones colectivas, que no sólo representan el ambiente de los seres humanos, sino que son un reflejo de la organización de la colectividad. En otras palabras, nuestra visión del mundo no proviene simplemente de lo dado en la percepción, sino también de un reflejo de nuestra organización interna; y Durkheim tomará las categorías kantianas, como ya dije, y las interpretará sociológicamente; de este modo, el ordenamiento cognitivo del mundo será ingeniosamente reinterpretado como un reflejo del ordenamiento social del mundo. Para lo que venimos exponiendo, tiene particular interés que a juicio de Durkheim los lazos que ligan o conectan las cosas entre sí no son sólo sociales en su fundamento, sino esencialmente afectivos. Ciertos párrafos de su ensayo *Clasificación primitiva* son muy ilustrativos en este sentido:

«Así, lo que da origen a estos agrupamientos son estados de la mente colectiva, y además esos estados son manifiestamente afectivos. [. . .] Este valor emocional de las nociones es lo preponderante en cuanto a la manera en que son conectadas o separadas las ideas. [. . .] De este modo, las cosas cambian de naturaleza, en cierto sentido, de una sociedad a otra; es porque afectan de manera diferente los sentimientos de los grupos»<sup>130</sup>.

Desde luego, la perspectiva durkheimiana de la sociedad como hon-tanar de sentimientos y de afectividad, que en distintos periodos reciben formas de institucionalización diferentes, alcanza su más notable expresión en *Las formas elementales de la vida religiosa*. El título de esta obra podría haber sido igualmente «*Las formas fundamentales de la vida social*», porque si en lo manifiesto es una exégesis sociológica de la etnografía de los aborígenes australianos, se asemeja más a un tratado general sobre la estructura y el cambio sociales.

Ante todo, en lo tocante a la estructura social, Durkheim prolonga la dirección de sus ensayos anteriores (principalmente *Clasificación primitiva* y «De la definición de los fenómenos religiosos»<sup>131</sup>): entiende ahora que los sentimientos colectivos se corporizan en símbolos. Pero no en símbolos sin vida, de construcción intelectual, como « $x = f(y)$ », sino en representaciones colectivas que designan y representan estados afectivos —emblemas, banderas, credos religiosos, oraciones y plegarias, etc.—. Sostiene que entre los símbolos y los sentimientos, rasgos fundamentales de la comunidad social, hay una relación dialéctica: «. . . el emblema no es meramente un proceso conveniente para clarificar el sentimiento que la sociedad tiene de sí misma; también sirve para crear ese sentimiento; es uno de sus elementos constitutivos»<sup>132</sup>.

Los símbolos, los sentimientos y la vida social están, entonces, íntimamente entrelazados. La vida social, argumenta Durkheim, «sólo es posible gracias a un vasto simbolismo»<sup>133</sup>, y sin los símbolos «los sentimientos sociales apenas tendrían una existencia precaria»<sup>134</sup>. Entendidos como representaciones colectivas, los símbolos son exteriorizaciones o vehículos que representan emociones intersubjetivas o sentimientos colectivos, y no sólo para la generación cuya interacción les ha dado origen, sino para generaciones posteriores. Así, los símbolos perpetúan el orden social, pues las canciones populares que cantamos en las reuniones sociales, las plegarias que entonamos al unísono, el himno nacional para escuchar el cual nos ponemos de pie, las ceremonias de iniciación en que participamos, las «bromas privadas» que compartimos con los miembros de nuestro grupo, el apretón de manos que damos a nuestros conocidos, estos símbolos y otros miles preservan y refuerzan la solidaridad social.

Un sentimiento o actitud notable, que para Durkheim tiene inmensa importancia por ser el fundamento último de la identidad grupal, es el sentimiento religioso, que se manifiesta en la recepción de *lo sagrado*. Sostiene que la conciencia divide el mundo en dos categorías, las entida-

des *sagradas* y las *profanas*. La noción durkheimiana de lo sagrado es curiosamente similar a la weberiana de *carisma*; si bien para Weber es un individuo el receptor de esta actitud, mientras que para Durkheim más bien tiene el carácter de un símbolo o entidad, como el tótem, la actitud es la misma. En sustancia, hacia las entidades sagradas adoptamos una orientación expresiva, tratamos las cosas sagradas como fines en sí, en tanto que hacia las cosas profanas adoptamos una orientación instrumental o utilitaria, considerándolas medios y no fines de la acción.

En el libro II, capítulo 7, de *Las formas*, Durkheim declara que la vida social tiene dos modalidades polares fundamentales de actividad: la económica y la religiosa. Podemos considerar a esos polos situados sobre un continuo de afectividad, en el que operan tanto la calidad como la cantidad. La vida económica es opaca, monótona, «generalmente de una intensidad muy mediocre», e instila en la comunidad social fuerzas centrífugas que «hacen su vida uniforme, lánguida y tediosa»<sup>135</sup>. La vida religiosa, generada por la reunión de la colectividad con un motivo ceremonial y dramático, tiene una afectividad por entero distinta: es un *festival*, un momento de *entusiasmo*. En esa efervescencia, los sentimientos colectivos de estimulación se magnifican, lo mundano se vuelve extraordinario, se quiebran las fronteras de lo individual, la solidaridad alcanza un *crescendo*, y en ese proceso pueden ocurrir incluso conductas de exaltación de la fe por encima de la ley moral (antinomianismo)<sup>136</sup>.

Uno puede preguntarse si Durkheim pretende llegar con su análisis más allá de la situación propia de la sociedad primitiva: la respuesta sería afirmativa. Un año antes de la publicación de *Las formas*, presentó ante el Cuarto Congreso Internacional de Filosofía una comunicación que tuvo muy buena acogida: «Los juicios de valor y los juicios de realidad»<sup>137</sup>. Además de sostener allí que la sociedad misma es el origen de los valores, reflejados en los juicios de valor (ya sean estéticos, religiosos, políticos o económicos), indicó que los valores trasuntan ideales generados por la sociedad. La sociedad en la que él piensa no es la rutinizada, institucionalizada, conservadora de los límites (esa sociedad que es posible analizar adecuadamente como un sistema de órganos o estructuras, y de sus funciones)<sup>138</sup>; más bien tiene en mente esas circunstancias y períodos extraordinarios que movilizan a toda la comunidad social, congregada en los «momentos de efervescencia». Es en esos momentos de interacción dramática intensa —momentos de éxtasis colectivo, podría decirse— cuando la comunidad genera o regenera sus ideales. Menciona los «movimientos de entusiasmo colectivo» de los siglos XII y XIII (que hicieron que la población estudiosa europea acudiera multitudinariamente a la Universidad de París), el Renacimiento y la Reforma, la Revolución Francesa y las grandes agitaciones socialistas del siglo XIX. En el apogeo de estos períodos de crisis de la comunidad social se produce un brusco salto cualitativo y cuantitativo en la naturaleza de la interacción social; la distancia social desaparece y la gente intercambia ideas, se siente parte de una totalidad y olvida sus triviales y egoístas preocupaciones personales. En esos momentos de apogeo la gente vive en el ideal y por el



ideal, colectivamente, al unísono. Y después —porque estos períodos de crisis y entusiasmo no pueden perdurar—, la memoria colectiva de aquellos acontecimientos puede tomar la forma de festividades, feriados nacionales, etc., que brindan a la comunidad social la oportunidad de revivir, siquiera con parcial intensidad, los grandes períodos de los ideales sociales<sup>139</sup>.

En este sugestivo modelo, Durkheim omite mencionar las experiencias personales que acaso tuvo. Con toda probabilidad, tiene que haber presenciado la extravagante jornada que se inició la tarde del 31 de mayo de 1885, cuando el cadáver de Victor Hugo fue expuesto en el Arco de Triunfo, y que continuó al día siguiente, cuando el cuerpo del poeta —convertido en símbolo nacional, representación colectiva de los ideales republicanos y humanitaristas— fue llevado en procesión triunfal hasta su morada definitiva en el Panteón. Y si no presencié esos hechos, debió de haber leído sobre ellos. Maurice Barrès ofrece en *Los desarraigados* una descripción de ese «suceso»; y si se compara al populacho parisiense de 1885 con las «*corroborees*» de los aborígenes australianos (según fueron descritas en los informes etnográficos de Howitt, y de Spencer y Gillen, que Durkheim utilizó en *Las formas*), la distancia que establece la civilización se esfuma y nos vemos ante una escena de comportamiento colectivo que es similar en su estructura:

«... en esta multitud apenas conciente de sí misma, algunos vislumbran la gloria y tiemblan de emoción; otros sienten la muerte y apuran la vida; otros, en fin, codo a codo con sus correligionarios, buscan confraternizar. Más aún, esta mezcla fantástica de entusiastas y de disolutos, de necios y de bondadosos, confluye y se ordena en un único ser formidable...»<sup>140</sup>.

Años después fue testigo de otro período de efervescencia colectiva, el de las conmociones provocadas en 1898-1899 por el caso Dreyfus, cuando París, en particular, fue escenario de enconados disturbios y dramáticas manifestaciones callejeras protagonizadas por dreyfusistas y antidreyfusistas. Una función importante de estas manifestaciones fue crear solidaridad dentro de las diversas facciones de cada bando. Este *affaire* tuvo para Durkheim y sus prosélitos (que marcharon a la vanguardia en el movimiento en favor de Dreyfus) el inesperado resultado de conferirles mayor legitimación en las huestes académicas. A intelectuales como Lucien Herr, Seignobos, Lavissee, Andler, Lanson y otros, que antes habían mirado con mucha prevención las tesis durkheimianas sobre la primacía de lo social frente a lo individual, el sobresaliente papel de la «conciencia moral colectiva» y otras facetas de su «sociologismo», la batalla política común contra la derecha los hizo reconsiderar su desconfianza y oposición a la sociología. Después de todo, la participación en un mismo movimiento político y la adhesión a idéntica causa pueden forjar lazos de solidaridad por encima de las divergencias intelectuales<sup>141</sup>. Así, cuando años después Durkheim reflexionó sobre la función integra-

dora de la religión frente a la comunidad societal, quizá debería tenerse presente que él experimentó, por lo menos en dos solemnes ocasiones, la generación y regeneración de lazos afectivos de solidaridad, que trajeron al primer plano la conciencia de pertenecer a una poderosa comunidad social. Aquellos dos acontecimientos, no obstante ser de índole secular, cobraron para sus participantes el aspecto de una congregación religiosa, de una ocasión sagrada<sup>142</sup>.

Consecuentemente, *Las formas* puede considerarse un estudio germinal de sociología de la religión, pero acaso también prolegómeno de una sociología religiosa, es decir, una sociología que procura formular los parámetros religiosos indispensables a la sociedad moderna. Bellah denominó certeramente a Durkheim «el teólogo de la religión civil»<sup>143</sup>, por lo cual debemos entender que (a diferencia de muchos teólogos) él no subestimaba la dimensión afectiva de la vida religiosa, que, según entendió en sus últimos años, era la estructura fundamental de la comunidad social, incluso de la sociedad moderna<sup>144</sup>. En su período de Burdeos se aplicó a demostrar que la vida social es nada si no es una realidad moral; que una sociedad amoral o anómica engendra la anarquía<sup>145</sup>. Al término de su estudio sobre la división del trabajo afirmaba que el malestar de la época no se debía a la crítica intelectual del código moral de la sociedad (como pretendían los conservadores), sino a que ese código había perdido su significado a raíz de cambios sobrevenidos en la organización y características de la comunidad social. La sociología tenía la urgente tarea, más aún, el deber, de descubrir la moral adecuada a la sociedad moderna<sup>146</sup>. En *El suicidio*, Durkheim prosiguió su análisis mostrando cómo un fenómeno tan irracional e individualista en apariencia poseía de hecho dimensiones sociológicas irreductibles; analizados sociológicamente, diferenciales en las estadísticas de suicidio corroboraban aspectos morales del medio social<sup>147</sup>.

*Las formas* deben considerarse una extensión de su análisis, que ligaba la moral (fundamento afectivo de la comunidad societal) y la religión; más que un cambio de orientación en los presupuestos de Durkheim, representa más bien lo que Lakatos llama un «desplazamiento progresivo del problema»<sup>148</sup>, que incrementaba el poder heurístico de su PIC básico. En esta obra esboza una teoría del cambio social basada en la regeneración moral de la comunidad social y expresada en ciertas formas de comportamiento colectivo (que es, podría decirse, hiperafectivo). La noción de «crisis» sigue presente, pero hay un cambio de matiz: si antes del «caso Dreyfus» había, en el uso que hacía Durkheim de la palabra «crisis», cierto tono ominoso o pesimista, un sentido de malestar espiritual y de patología social, una vez que ese caso fue resuelto con el triunfo del republicanismo secular sobre el tradicionalismo, la noción de «crisis» se asocia más, en sus análisis, al deshielo de la primavera que a la aproximación del invierno. La crisis del caso Dreyfus hizo madurar preocupaciones y tensiones acumuladas, aunque dejó irresueltos otros aspectos de «la cuestión social» —como el vínculo entre la clase obrera y la nueva burguesía industrial—. Bajo el ministerio de Combes, el objetivo republi-

cano de la secularización de la enseñanza fue puesto en práctica con decisión; y entre otras consecuencias de la resolución de aquella crisis, en 1902 se adoptaron reformas en la enseñanza superior que beneficiaron en parte el avance de Durkheim<sup>149</sup>.

Así, el período del caso Dreyfus no fue de crisis en un sentido negativo, sino un período «crucial», para tomar la expresión de Georges Balandier: un período de retórica apasionada, de agitación violenta, en el cual las dos mitades en que se dividía la sociedad francesa (la izquierda y la derecha) se polarizaron, se enfrentaron con estrépito, y una de ellas emergió como la fracción dominante para el resto de la Tercera República. Un período así de efervescencia podía entenderse como un «momento de verdad» de la sociedad moderna, y realzó la conciencia de Durkheim sobre las dimensiones afectivas y simbólicas de la vida colectiva, que hacen de puente entre la sociedad «premoderna» y la «moderna». Momentos tan extraordinarios como aquellos que presenció Durkheim en 1885 y en 1898-1899 serían experimentados por una generación francesa posterior, en mayo de 1968; por una generación norteamericana, en noviembre de 1963; por una generación de Quebec, en octubre de 1970. En estos y otros casos, crisis sociales subterráneas hicieron erupción en un «suceso» cuya importancia para la posteridad todos advertían y cuyo sentido era multivalente; de este modo, «un suceso se convirtió en un símbolo extraordinario»: así lo expresó el sociólogo Fernand Dumont, reflexionando acerca de la época crítica de su propia sociedad<sup>150</sup>.

En *Las formas*, entonces, la «crisis» era más bien una catarsis, una terapia de renovación y regeneración social. Una fácil lección que es posible extraer de una primera lectura de esta obra es que los aborígenes australianos necesitan de asambleas rituales periódicas, y de momentos de efervescencia, para experimentar la intensidad de la vida religiosa, y reafirmar así la identidad de la comunidad social y la validez de las estructuras normativas que rigen la vida cotidiana; otra lección menos evidente, pero que también estaba en las intenciones de Durkheim transmitir, es que la sociedad moderna no está menos sujeta a esos mismos fenómenos de regeneración periódica en situaciones cruciales, y necesita experimentar, en raras pero vitales ocasiones, su «momento de verdad»<sup>151</sup>.

Podría decirse que el grupo de *Année Sociologique* era un microcosmos del mundo social regenerado más amplio que Durkheim avizoraba proféticamente al concluir su gran estudio sobre la religión y la sociedad. El grupo se reunió en casa de Durkheim en ocasión del décimo aniversario de la revista; después del holocausto bélico, sus sobrevivientes celebraron reuniones ceremoniales o rituales, bajo la forma de cenas mensuales, que podemos entender como festividades comunales simbólicas. Este grupo profesional fue, en la práctica, la «capilla» de Durkheim. Las relaciones entre sus miembros ejemplifican ese igualitarismo basado en los méritos que a juicio de Bouglé era el principio de justicia de la sociedad moderna. Una causa común —la de la sociología como ciencia— unificaba al grupo y generaba la energía y dedicación que requerían las

prolíficas actividades profesionales de los durkheimianos; era, por decir así, una cooperativa sociológica. Había sido formada con anterioridad al caso Dreyfus, pero fue en realidad esta crisis (una verdadera guerra civil) la que consolidó sus lazos internos. La Primera Guerra Mundial fue una de las grandes tragedias morales de la historia de la humanidad, pero en medio de ella Durkheim avizoró un desenlace cuya enunciación habría podido incluirse como epílogo en alguno de sus grandes estudios anteriores. Así apreciaba Durkheim la situación de Francia, al escribirle en marzo de 1915 a su amigo Xavier Léon:

«Los sucesos han demostrado que aún queda en nuestra patria una gran vitalidad; nuestra patria vale mucho más que quienes la representan y dirigen. Cuando un fuerte sentimiento la une, la nación demuestra su energía. Cuando la paz retorne tendremos que velar por el mantenimiento de este impulso moral. No será fácil, porque todos los bandos de mediocres caerán sobre su presa. La salvación reside en que el socialismo se desprenda de sus anticuadas fórmulas o en que se geste un nuevo socialismo que retome la tradición de Francia. ¡Veo con tanta claridad cómo podría ser esto!»<sup>152</sup>.

La guerra podría haber sido, entonces, un período de efervescencia colectiva, un período crucial de desestructuración y regeneración. Durkheim participó en el empeño de guerra; la muerte de su único hijo fue en definitiva la causa de su propia muerte en noviembre de 1917, un año antes del armisticio. También en ese momento, como durante la crisis del caso Dreyfus veinte años antes, Durkheim se mostró hiperactivo. Actuó en diversos comités universitarios para movilizar a la opinión pública, tanto de Francia como de los países neutrales extranjeros (incluido los Estados Unidos) en favor de los aliados. Entre sus «panfletos de guerra», su ensayo «Alemania por sobre todas las cosas»<sup>153</sup> es un análisis de las orientaciones valorativas y el carácter nacional de los alemanes, por el estudio de sus autores, principalmente Treitschke, a quien Durkheim consideraba una suerte de representación colectiva del espíritu de la Alemania imperial. He llamado la atención sobre este trabajo poco estudiado de Durkheim porque, si eran fuertes sus sentimientos personales (inquietudes existenciales, deberíamos decir) acerca de este tema, su análisis sigue destacándose por el mismo enfoque objetivo de los hechos sociales que constituía un precepto cardinal de su metodología. Además, en este breve ensayo se hace una aplicación innovadora del estudio de un «carácter nacional», adelantándose en treinta años a tentativas similares de científicos sociales norteamericanos durante la Segunda Guerra Mundial (como el de Ruth Benedict, *El crisantemo y la espada*), dirigidos a descifrar el código cultural del enemigo a partir de los propios escritos de este. Así es como Durkheim se atuvo hasta el fin a los cánones de sus principios metodológicos.

Especular acerca de lo que le habría acontecido a Durkheim en caso de sobrevivir a la contienda, y del destino de su sociología si la escuela

que él creó no hubiese sido diezmada, es una tentadora invitación para entregarse al fantaseo. Por desgracia (o por fortuna), no hay lugar a ello en un ensayo destinado a presentar las características efectivas del *corpus* sociológico durkheimiano. Tal vez, tras familiarizarnos con sus escritos y después de relacionar los rasgos estructurales de nuestra propia situación intelectual y social con los de la suya, podremos empezar a reformular qué cosas deben hacerse a fin de renovar el proyecto de Durkheim. Moralista, filósofo y hasta visionario, pero sobre todo un estudioso de la sociología y un docente por excepción, Durkheim constituye un apropiado «modelo de rol» para quienes busquen identificarse con lo mejor que la sociología ofrece. Sensible a los aportes de la sociedad de ayer y a las necesidades de la sociedad actual, se entregó a la positiva tarea de dar expresión articulada al orden social del mañana. Hijo del Gran Rabino de Vosgos, Emile Durkheim encontró sus raíces convirtiéndose en el «gran rabino» de la sociología moderna.

### *Nota bibliográfica: los estudios durkheimianos en el período 1968-1978*

En los últimos diez años se asistió a un marcado incremento de la bibliografía sociológica concerniente a Durkheim. Probablemente, la contribución más importante haya sido el amplio retrato intelectual trazado por Steven Lukes, *Emile Durkheim, His Life and Work* (Nueva York: Harper and Row, 1972), obra de consulta indispensable, que incluye una espléndida bibliografía de Durkheim y sobre él. Otros estudios generales dignos de nota son Robert A. Nisbet, *The Sociology of Emile Durkheim* (Nueva York: Oxford University Press, 1974), cuyo particular interés reside en que conecta a Durkheim con las corrientes intelectuales de los siglos XIX y XX; Dominick LaCapra, *Emile Durkheim, Sociologist and Philosopher* (Ithaca: Cornell University Press, 1972), que en varios puntos relaciona las ideas de Durkheim con algunos problemas contemporáneos, y Ernest Wallwork, *Durkheim, Morality and Milieu* (Cambridge: Harvard University Press, 1972), que se dedica en profundidad al tratamiento durkheimiano de la moral. Como excelentes introducciones breves, deben mencionarse dos ensayos: el que Talcott Parsons preparó para *The International Encyclopedia of the Social Sciences* (Nueva York: Macmillan y Free Press, 1968, vol. 4, págs. 311-20), espléndido abordaje analítico y teórico, y el capítulo que Lewis A. Coser escribió para su libro *Masters of Sociological Thought* (Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1977, págs. 128-74), que es especialmente útil en lo tocante a su contexto social.

En este período aparecieron varias compilaciones de escritos de Durkheim, descollando entre ellas los tres volúmenes editados por Victor Karady y titulados *Textes* (París: Editions de Minuit, 1975). No incluye los ensayos originales dados a conocer en *Année Sociologique* y otras obras que aparecieron en forma de libro, pero pone a disposición de los lecto-

res artículos, comunicaciones y reseñas que de otro modo sería difícil encontrar en bibliotecas de los Estados Unidos; además, las cartas de Durkheim publicadas por vez primera aquí son un importante agregado a nuestro conocimiento del autor. De alcances más modestos, pero también muy valiosos, son los volúmenes compilados por Jean Claude Filloux, *La Science Sociale et l'Action* (París: PUF, 1970), que ponen el acento en la sociología política de Durkheim, y por Jean Duvignaud, *Journal Sociologique* (París: PUF, 1969), quien puntualiza en su introducción aspectos novedosos de *Année* y la concepción cada vez más dinámica que tuvo Durkheim de la sociología. Entre las obras que han puesto los escritos de Durkheim a disposición del público de habla inglesa, hay una que complementa la de Wallwork y contiene un excelente ensayo introductorio: Robert N. Bellah, *Emile Durkheim on Morality and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1973). En la misma serie, denominada «Herencia de la sociología», hay un volumen editado por Mark Traugott, que incluye primeras traducciones al inglés de varios escritos, con el título de *Emile Durkheim on Institutional Analysis* (Chicago: University of Chicago Press, 1978).

De los numerosos estudios críticos, el más original, aunque confuso, es P. Q. Hirst, *Durkheim, Bernard and Epistemology* (Londres y Boston: Routledge & Kegan Paul, 1975); están además los de Jean Baechler, *Les suicides* (París: Calmann-Lévy, 1975), Leon Sheleff, «From Restitutive Law to Repressive Law» (*Archives Européennes de Sociologie*, vol. 16, 1975, págs. 16-45) y Whitney Pope, *Durkheim's Suicide: A Classic Analyzed* (Chicago: University of Chicago Press, 1976).

Debemos mencionar, también, la reciente formación de dos grupos de estudios durkheimianos en Europa, que prometen brindar un sostenido caudal de investigaciones y publicaciones. Uno de ellos fue creado en Bélgica por Claude Javeau con la publicación en 1976 de *Cahiers Durkheimiens* (para tomar contacto con este investigador, escribir al Institut de Sociologie de la U. L. B., 44 avenue Jeanne, B-1050, Bruselas). En Francia, Phillippe Besnard (Maison des Sciences de l'Homme, 54 Boulevard Raspail, 75006 París) está coordinando un grupo internacional de bases más amplias, que también inició sus actividades en 1976 con la publicación de un número especial sobre Durkheim en la *Revue Française de Sociologie* (vol. 17, abril-junio de 1976); además de incluir excelentes análisis a cargo de jóvenes estudiosos de Durkheim, es un importante documento, pues contiene cartas inéditas, textos no comentados antes y una bibliografía de diez páginas de extensión que actualiza la de Lukes (1972). La misma revista proyectaba publicar en 1978 un número especial sobre la escuela durkheimiana, y facilitar el intercambio internacional entre los interesados en este tema. El doctor Besnard dirige un boletín interno titulado «Etudes Durkheimiennes».

La pasada década se destacó también por el creciente reconocimiento de la escuela formada en torno de Durkheim. La obra de Terry N. Clark, *Prophets and Patrons: The French University and the Emergence of the Social Sciences* (Cambridge: Harvard University Press, 1973)

contiene muy buen material descriptivo sobre el grupo de *Année Sociologique* y su medio institucional antes y después de la Primera Guerra. Se complementa con un amplio informe de investigación preparado por Victor Karady, «Innovación, institucionalización de la innovación y nacimiento de la sociología en Francia» (mimeogr.; ATP del CNRS n<sup>o</sup> 6348, 1974), donde se ofrecen excelentes comparaciones cualitativas y cuantitativas del grupo de *Année* y otros equipos sociológicos rivales. Merece mención una tesis doctoral dedicada íntegramente al *Année Sociologique* bajo la dirección de Durkheim: Yash Nandan, *L'Ecole Durkheimienne et son opus: une étude empirique et analytique de L'Année Sociologique (1898-1913)*, que se puede consultar en microficha (París: Microediciones del CNRS, 1975). Nandan compiló además *The Durkheimian School: A Systematic and Comprehensive Bibliography* (Westport: 227 Greenwood Press, 1977). Otros estudios notables son Thomas M. Kando, «L'Année Sociologique, From Durkheim to Today» (*Pacific Sociological Review*, vol. 19, abril de 1976, págs. 147-74), y Edward A. Tiryakian, ed., *The Durkheimian School on Sociology and Social Issues* (Chicago: University of Chicago Press, en preparación), que pertenece a la serie «Herencia de la sociología», dirigida por Morris Janowitz.

## Notas

<sup>1</sup> Véase la «Nota bibliográfica», al final del capítulo.

<sup>2</sup> Terry N. Clark, «The Structure and Functions of a Research Institute: The *Année Sociologique*», *Archives Européennes de Sociologie*, vol. 9, 1968, págs. 72-91.

<sup>3</sup> Cf. Edward A. Tiryakian, ed., *The Durkheimian School on Sociology and Social Issues*, Chicago: University of Chicago Press, en prensa.

<sup>4</sup> A mediados de la década de 1930, la *Année* se dividió en cinco «series» conocidas en su conjunto como *Annales Sociologiques*, cada una de las cuales tenía su propio comité editorial.

<sup>5</sup> Desde luego, muchos durkheimianos sobrevivieron a la Primera Guerra —en verdad, el último de los que colaboraron en la primera serie de la *Année*, Georges Davy, falleció en 1976— y a diferencia de lo ocurrido con otras escuelas creadas en torno de una fuerte personalidad (como los sansimonianos, los freudianos y los marxistas), el deceso de Durkheim no fue seguido de divisiones ni de conflictos en torno de la interpretación de las enseñanzas del maestro. No obstante, no surgió nadie que reuniera las virtudes de teórico y de líder intelectual que tenía Durkheim.

Debe señalarse, sin embargo, que después de la Segunda Guerra se revivió el proyecto de unificación de las ciencias sociales o de la conducta, con una inspiración y orientación algo diferentes. Pienso en el desarrollo de la «teoría de la acción» de Talcott Parsons en las décadas de 1940 y 1950, y la concomitante creación del Departamento de Relaciones Sociales en la Universidad de Harvard en 1946. Hay entre ambas escuelas numerosos puntos en común, pero no podemos examinarlos dentro de los límites de este capítulo.

<sup>6</sup> Los cambios de ministros fueron asiduos durante la Tercera República. Era rarísimo que el «presidente del Consejo de Ministros» (o primer ministro) sobreviviera más de dos años.

<sup>7</sup> Las tres fuentes principales del pensamiento de la izquierda liberal en la Tercera República de Durkheim fueron el republicanismo, el socialismo democrático (tal como lo ejemplificaron Jean Jaurès, A. Millerand y Albert Thomas) y la masonería.

<sup>8</sup> Lewis A. Coser, «Durkheim's Conservatism and its Implications for his Sociopolitical Theory», en Kurt H. Wolff, ed., *Emile Durkheim, 1858-1917*, Columbus: Ohio State University Press, 1960, págs. 211-32; Robert A. Nisbet, «Social Milieu and Sources», en Robert A. Nisbet, ed., *Emile Durkheim*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1965.

<sup>9</sup> Albert Mathiez, *La théophilanthropie et le culte décadaire*, París: Alcan, 1903; *Contributions à l'histoire religieuse de la Révolution Française*, París: Alcan, 1906.

<sup>10</sup> «The Principles of 1789 and Sociology», en E. A. Tiryakian, ed., *The Phenomenon of Sociology*, Nueva York: Appleton-Century-Crofts, 1971, pág. 43. Esto se publicó por primera vez en *Revue de l'Enseignement* en 1890.

<sup>11</sup> En su minucioso estudio de la *Année* publicado bajo la dirección de Durkheim, Nandan comprobó que, de un total de 2.073 reseñas aparecidas en los doce volúmenes de la revista, el rubro que más reseñas contenía era «sociología religiosa» (581, o sea el 28%); cf. Yash Nandan, *L'Ecole Durkheimienne et son opus*, París: Microéditions du CNRS, 1975, pág. 121.

<sup>12</sup> En 1905, durante los debates públicos sobre la polémica «Ley Combes» (que llevó a la separación de Iglesia y Estado, y a que le fuera retirado a la Iglesia el control de sus propias escuelas), Durkheim declaró en una reunión de la progresista Union pour l'Action Morale: «Desde la perspectiva sociológica, la Iglesia es un monstruo», queriendo significar que, dada la vastedad del territorio sobre el cual imperaba y sus múltiples grupos sociales constitutivos, la Iglesia debía haber perdido hace mucho tiempo su homogeneidad intelectual y moral; él pensaba que la legislación propuesta tendría como efecto benéfico estimular la diferenciación en su seno. Cf. *Libres Entretiens*, vol. 13, n° 7, mayo de 1905, págs. 368-70.

<sup>13</sup> Ampliando esta comparación, digamos que el socialismo de Jaurès seguía en su estructura los lineamientos del ala del Partido Demócrata norteamericano que fundó «Americanos para la Acción Democrática», en tanto que el socialismo de Guesde, cuya doctrina era netamente marxista, se hallaba fuera de la política parlamentaria.

<sup>14</sup> Como votar en contra de los créditos para las expediciones militares a Madagascar, o denunciar al gobierno en cuanto al escándalo de Panamá, o aun el caso Dreyfus, del cual el grupo marxista de Guesde se mantuvo al margen, entendiéndolo que no revestía interés para el proletariado.

<sup>15</sup> Durkheim reconoció más tarde que su designación en Burdeos se debió a Liard; véase su artículo «L'Etat actuel des études sociologiques en France» (1895), en *Emile Durkheim, Textes*, París: Editions de Minuit, 1975, vol. I, pág. 53 (de ahora en más, *Textes*, con la correspondiente indicación de volumen). Durante todo el resto de la carrera de Durkheim, Liard sería su firme sustentador en el importante ministerio; pese a ser de más edad que Durkheim, Liard lo sobrevivió. Los dos trabajos que atrajeron su atención fueron «La science positive de la morale en Allemagne» (1887), *Textes*, I, págs. 267-343, y «La philosophie dans les universités allemandes» (1887), *Textes*, III, págs. 437-86.

<sup>16</sup> El legajo completo de Durkheim como funcionario público está en los Archivos Nacionales de París. He consultado ese legajo, así como el que se encuentra en los Archivos Departamentales de la Gironda, en Burdeos.

<sup>17</sup> El régimen republicano consideraba a esta una importantísima política interna y colonial; en este último caso, gran parte de la ideología de la colonización derivaba de la política de modernización mediante la enseñanza laica, de Ferry. Un símbolo de esto fue la obra de Georges Hardy (a la sazón inspector de enseñanza en el Africa Occidental Francesa), *Une conquête morale: L'enseignement en A.O.F.*, París: Armand Colin, 1917. Además, la Escuela William Ponty en Gorée (Senegal), que suministró al Africa negra francesa destacados dirigentes y representó el pináculo de la política de «asimilación», se diseñó siguiendo el modelo de la Ecole Normale.

<sup>18</sup> Cf. Albert Thibaudet, *La République des Professeurs* (1927), París: Editions André Sauret, 1973.

<sup>19</sup> Carta datada el 14 de octubre de 1882, del legajo de los Archivos Nacionales. Esta clase de juicios se acumularían permanentemente en el legajo de Durkheim. Así, el rector de Burdeos, al elevar su informe del año 1899-1900, llenó las diversas categorías del siguiente modo: «Carácter, comportamiento y hábitos sociales: sus rasgos predominantes son la iniciativa y la autoridad - Sagacidad y discernimiento: mentalidad de un notable



vigor - Capacidad didáctica: poderosa y sistemática originalidad - Capacidad administrativa: es más bien un director de escuela (*chef d'école*) y un teórico, que un hombre de detalles prácticos.

<sup>20</sup> Cf. Ernest Wallwork, *Durkheim, Morality and Milieu*, Cambridge: Harvard University Press, 1972; Robert N. Bellah, ed., *Emile Durkheim on Morality and Society*, Chicago: University of Chicago Press, 1973.

<sup>21</sup> Durkheim fue nombrado para su primer cargo luego de aprobar el examen de «agrégation» para enseñar filosofía en el Liceo de Puy; comenzó a trabajar allí el 1º de octubre de 1882, pero antes de que finalizara el mes ya se lo había designado en el liceo de Sens, más importante. En enero de 1884 se lo trasladó a St. Quentin; en 1885-86 se tomó un año de licencia, y en 1886-87 enseñaba en Troyes cuando le llegó el nombramiento de Burdeos. Esto le representó una pequeña merma en su sueldo, ya que como «profesor» en Troyes ganaba 4.100 francos, mientras que en Burdeos su puesto inicial fue de «encargado de curso», con una remuneración de 4.000 francos.

<sup>22</sup> Carta sin fecha en el legajo de Durkheim de los Archivos Departamentales de la Gironde.

<sup>23</sup> En el legajo de París, hay una carta del 7 de enero de 1880, enviada por el Gran Rabino del Consistorio Central de los Israelitas de Francia al ministro de Educación, solicitándole el envío de 400 francos para gastos de ropa y lavandería de un alumno de la Ecole Normale (durante el primer año de Durkheim allí), con el fundamento de que el padre de Durkheim no estaba en condiciones de sufragar ese gasto.

<sup>24</sup> Si me detengo en esto, es porque creo que se equivoca Lewis Coser en su capítulo sobre Durkheim de *Masters of Sociological Thought* (Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1977, pág. 162) —capítulo espléndido, por lo demás—, cuando sostiene: «Un muchacho sefaradí podía avanzar, mediante graduales y casi imperceptibles pasos, hasta el mundo de la cultura secular francesa; un azquenazi como Durkheim no podía hacerlo». A diferencia de Alemania y Austria, donde Simmel y Freud debieron luchar contra el antisemitismo que bloqueaba los puestos universitarios, Francia dio pronta cabida a todos los que querían servir a la causa republicana; además, a diferencia de los países teutónicos, en Francia las puertas de las antenas estaban abiertas a los judíos y les proporcionaban un significativo apoyo tras las bambalinas; cf. Philippe Bourdrel, *Histoire des Juifs de France*, París: Albin Michel, 1974, esp. págs. 162-225. Por cierto, con motivo del caso Dreyfus el antisemitismo salió a la palestra, con voceros como Drumont y Maurras, pero no alcanzó a tener influencia en el gobierno y las instituciones de enseñanza superior, que siguieron siendo sólidamente liberales. Tal vez Durkheim fue objeto de la «ordalía de la ciudad» a la que tan sensatamente se refiere John M. Cuddihy en una obra reciente, *The Ordeal of Civility: Freud, Marx, Lévi-Strauss, and the Jewish Struggle with Modernity* (Nueva York: Basic Books, 1974), pero por todos los indicios de que dispongo, creo que avanzó sin tropiezos desde su casa de Epinal hasta su hogar universitario de Burdeos y París. Si Durkheim, Brunschvicq, Lévy-Bruhl, Berr y otros intelectuales judíos defendieron tan vigorosamente a la Tercera República, sin duda ello se debió en parte a que el gobierno se hizo acreedor a su confianza y a su legitimación, al dar pleno acceso a los hombres de talento.

<sup>25</sup> «Cours de science sociale. Leçon d'ouverture», reproducido en J. C. Filloux, ed., *La science sociale et l'action*, París: PUF, 1970, págs. 77-110.

<sup>26</sup> «Introduction à la sociologie de la famille», publicado en 1888 y reproducido en *Textes*, III, págs. 9-34, de donde tomamos las citas.

<sup>27</sup> *Ibid.*, pág. 9. Robert Nisbet vuelve a explorar con elegancia este tema fundamental de la sociología en *The Social Bond*, Nueva York: Alfred Knopf, 1970. Podría señalarse que el tema de la «solidaridad» era la piedra angular de la doctrina social republicana. Su primer análisis importante lo hizo Henri Marion en *De la solidarité morale. Essai de psychologie appliquée*, París: Germer Baillière, 1880. La obra de Marion expresó tan bien el espíritu y las aspiraciones republicanas, que fue creada para él en la Sorbona una cátedra de educación moral, la misma que Durkheim heredaría luego de Buisson. El tema de la solidaridad se convirtió en la síntesis oficiosa de los sagrados principios de «libertad, igualdad y fraternidad», y a la vez, por figurar de modo prominente en *De la división del trabajo* de Durkheim, fue objeto de gran debate público. Cf., por ejemplo, León Bour-

geois et al., *Essai d'une philosophie de la solidarité*, París: Félix Alcan, 1907, donde se hallarán opiniones representativas.

<sup>28</sup> «Introduction», *Textes*, III, pág. 10.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pág. 11.

<sup>30</sup> *Ibid.*

<sup>31</sup> *De la division du travail social. Etude sur l'organisation des sociétés supérieures*. París: Félix Alcan, 1893. La traducción inglesa más usual, por George Simpson, apareció con el título *The Division of Labor in Society*, 1ª ed., 1933; Nueva York: Free Press, 1966.

<sup>32</sup> Werner Cahnman nos ha ofrecido una traducción al inglés de la reseña, junto con la subsiguiente síntesis por Tönnies de *De la división del trabajo*; véase «Tönnies and Durkheim: An Exchange of Reviews», en W. J. Cahnman, ed., *Ferdinand Tönnies: A New Evaluation*. Leiden: E. J. Brill, 1973, págs. 239-56.

<sup>33</sup> Durkheim, en Cahnman, *Ferdinand Tönnies*, pág. 246.

<sup>34</sup> *Ibid.*, pág. 247.

<sup>35</sup> *Ibid.*, pág. 245.

<sup>36</sup> La sociología política de Durkheim, y en particular su análisis del papel en funcional que cumple el Estado al establecer lo que hoy se llamaría las libertades civiles, se encuentra en gran parte en *Professional Ethics and Civic Morals*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1957. Se trata de una colección póstuma de apuntes basados en un curso que dictó varias veces, titulado «Physique des moeurs et du droit».

<sup>37</sup> Compárense las obras de Tocqueville, *El antiguo régimen y la revolución* (1856) y *La democracia en América* (1832) con la *Ética profesional* de Durkheim, en especial el cap. 9.

<sup>38</sup> *Textes*, III, págs. 11-3.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pág. 13.

<sup>40</sup> *Ibid.*, pág. 14.

<sup>41</sup> *Textes*, III, págs. 11 y sigs.

<sup>42</sup> Podría señalarse que la taxonomía era un aspecto básico de la investigación sociológica de Durkheim.

<sup>43</sup> *Textes*, III, pág. 15.

<sup>44</sup> *Ibid.*, pág. 16.

<sup>45</sup> *The Elementary Forms of the Religious Life*, 1ª ed., 1912; Nueva York: Collier, 1961, pág. 19.

<sup>46</sup> *Ibid.*, pág. 16.

<sup>47</sup> Robert Nisbet acierta totalmente cuando considera a Durkheim la figura que actuó como puente entre el desarrollismo clásico de la sociología del siglo XIX y el neodesarrollismo contemporáneo. Véase su ensayo «Developmentalism: A Critical Analysis», en John C. McKinney y Edward A. Tiryakian, eds., *Theoretical Sociology: Perspectives and Developments*, Nueva York: Appleton-Century-Crofts, 1970, pág. 193. Se hallará un examen reciente del pensamiento evolutivo de Durkheim en Roscoe C. Hinkle, «Durkheim's Evolutionary Conception of Social Change», *Sociological Quarterly*, vol. 17, 1976, págs. 336-46.

Debe puntualizarse que para Durkheim no hay un desarrollo evolucionario universal unilineal; al hablar de evolución, evoca la imagen de un árbol, con sus múltiples ramificaciones societales. Considero que su postura es bastante semejante a la de Max Weber, en cuanto suponían ambos que las civilizaciones, una vez formadas, seguían su propia lógica de desarrollo interno.

<sup>48</sup> *The Forms*, pág. 15. El respeto de Durkheim por la religión primitiva fue comparado por los antropólogos sociales que se inspiraron en *Las formas*; una figura descollante en este aspecto es el extinto Evans-Pritchard, cuyos discípulos en Oxford contribuyeron al cambio de la perspectiva occidental sobre las sociedades no occidentales ágrafas, en especial las de Africa, mediante sus exámenes de la rica y compleja vida religiosa de esos pueblos.

<sup>49</sup> A la vez, Durkheim no tiene la disimulada admiración y respeto por el pasado que tenía Comte.

<sup>50</sup> La *Année Sociologique*, entendida como laboratorio sociológico o instituto de investigación, ilustra la mutua fertilización de teoría e investigación que años atrás analizó Robert Merton en los capítulos 2 y 3 de su obra clásica *Social Theory and Social Structu-*

re, Nueva York: Free Press, 1949. Se hallará un análisis complementario de esto en la reseña que hizo Jean Carbonnier en *Année Sociologique* (3ª serie, vol. 20, 1969, pág. 81) del volumen de escritos de Durkheim compilados por Jean Duvignaud, *Journal Sociologique*, París: PUF.

<sup>51</sup> Durkheim toma como ejemplos de esto al misionero y al socialista, respectivamente («Introduction», *Textes*, III, pág. 17).

<sup>52</sup> *Ibid.*, págs. 18-9.

<sup>53</sup> «*Ce qui la distingue, ce n'est pas la fréquence plus ou moins grande; c'est sa vertu impérative. Elle ne représente pas simplement ce qui se fait le plus souvent, mais ce qui doit se faire.*» («Lo que la distingue no es su mayor o menor frecuencia, sino su carácter imperativo. Ella [la costumbre] no representa simplemente lo que se hace más a menudo, sino lo que debe hacerse.») *Ibid.*, pág. 19.

Vale la pena notar que al establecer esta importante diferenciación entre dos especies de acción social, las moralmente imperativas (que él llama «*coutumes*», costumbres) de las que son meramente típicas o parte de la vida cotidiana («*simples habitudes*», simples hábitos), Durkheim indicaba el distingo que sería piedra angular de la influyente distinción conceptual de William Graham Sumner entre «*mores*» (mores) y «*folkways*» (usos populares). El libro de Sumner, *Folkways: A Study of the Sociological Importance of Usages, Manners and Morals* (Boston: Ginn), pese a haber sido publicado en 1906, no hace referencia alguna a Durkheim. Recíprocamente, la *Année* no reseñó ese tratado sino que simplemente lo incluyó en una lista de nuevas publicaciones, en su sección «Sociología moral y jurídica» (vol. 11, 1906-09, pág. 279). La aparente inadvertencia mutua de Durkheim y Sumner es llamativa, ya que ambos tenían idéntica visión de la sociología como «ciencia de las mores»; ambos pensaban que las mores ofrecían la esfera apropiada para la indagación de la sociología, al suministrar a esta fenómenos tan naturales como los estudiados por las ciencias físico-naturales; de hecho, cada cual por su lado propuso que el estudio científico de las costumbres, usos y mores fuera designado con el nombre de «etología». Huelga aclarar que lo que hoy se acepta como «etología» es una disciplina muy diferente de la concebida por ellos.

<sup>54</sup> «*La démographie, en effet, parvient à exprimer presque au jour le jour les mouvements de la vie collective.*» («La demografía, en efecto, consigue expresar actualizadamente, casi al día, los movimientos de la vida colectiva»), «Introduction», *Textes*, III, pág. 23. En la división del trabajo que caracterizó a la escuela durkheimiana, el especialista en demografía fue Maurice Halbwachs (1877-1945), aunque este no la trató como un fin sino como un medio para desarrollar la matriz morfológica de la psicología social. Así, pues, se inspiró en esta temprana sugerencia de Durkheim.

<sup>55</sup> Bajo su dirección, la *Année* publicó dos monografías sobre sociología económica, de carácter cuantitativo: François Simiand, «*Essai sur le prix du charbon en France au XIXe. siècle.*», *Année Sociologique*, vol. 5, 1900-01, y Hubert Bourgin, «*Essai sur une forme d'industrie: la boucherie à Paris au XIXe. siècle.*», *Année Sociologique*, vol. 8 (1903-04). Además, como director de la serie de «Trabajos de l'*Année Sociologique*», Durkheim fue responsable de la publicación de la tesis doctoral de Halbwachs, *La classe ouvrière et les niveaux de vie*, París: Alcan, 1913.

<sup>56</sup> Así, el decano Espinas escribía con orgullo al rector, en su informe anual de 1890, que varios estudiantes, candidatos al examen de «*agrégation*» en gramática francesa, habían seguido el curso para candidatos de filosofía, otros muchos estaban siguiendo el de psicología, en tanto que un tercer grupo había elegido el de ciencia social (dictado por Durkheim). Al mismo tiempo, estudiantes de ciencias naturales y de derecho se habían reunido para auspiciar un coloquio de ciencia social, que se ocupara en particular de economía política («*Rapport du Doyen*», Archivos Departamentales de la Gironda, t. 108, 1876-95).

<sup>57</sup> Además de Espinas y de Durkheim, entre los docentes colegas de este que luego se sumaron a las filas de la elite de la Sorbona o del Collège de France estuvieron los historiadores Ernest Denis, Camille Jullian e Imbart de la Tour; André Le Bréton (condiscípulo de Durkheim en la Ecole Normale) en literatura francesa; y el filósofo Octave Hamelin, íntimo amigo de Durkheim, a quien este se refiere en la introducción a *Las formas* diciendo que él fue quien le enseñó a considerar tiempo y espacio como categorías del

entendimiento. Se presenta una breve reseña de la situación de Durkheim en Burdeos en René Lacroze, «Emile Durkheim à Bordeaux», *Actes de l'Académie de Bordeaux*, 4ª serie, vol. 17, 1960-61, Burdeos: Hôtel des Sociétés Savantes, 1962.

<sup>58</sup> Símbolo de esta identificación es la fotografía de Durkheim tomada en 1911, con el trasfondo de otra foto que tiene toda la apariencia de ser de Comte. Cf. Georges Davy, *Emile Durkheim*, París: Louis-Michaud, s.f. (circa 1911), pág. 9.

<sup>59</sup> Durkheim atribuyó a Comte la idea de que las sociedades humanas, como el universo físico, están sujetas a leyes naturales (1904, *Textes*, I, pág. 166); no obstante, en este y otros lugares (1903, *Textes*, I, págs. 129-51; 1915; *Textes*, I, págs. 109-18), Durkheim destaca que para Comte la sociología no era una ciencia empírica, sino que formaba parte de la filosofía de la historia —según él, la consumación del positivismo filosófico—. La noción comteana de progreso y la ley de las tres etapas no eran, para Durkheim, inferencias científicas, sino más bien principios metafísicos *a priori*; otra fuente de discordia era que Durkheim veía en el positivismo de Comte un espectáculo unipersonal y no, realmente, una ciencia, que para él se caracterizaba por la división del trabajo y el desarrollo acumulativo. Véase en *Textes*, I (págs. 127-8), el pasaje pertinente del famoso artículo de Durkheim y Fauconnet, «Sociologie et sciences sociales», de 1903, publicado originalmente en *Revue Philosophique*, vol. 55, págs. 465-97.

<sup>60</sup> Después de todo, en una ocasión Durkheim declaró públicamente: «*J'ai souvent reconnu que je relevais de Comte*» («A menudo he reconocido que me basé en Comte») (*Textes*, I, pág. 68).

<sup>61</sup> Cf. el esclarecedor examen de Célestin Bouglé, «Auguste Comte et le Grand Etre», en su *Cours de Sociologie Générale*, París: Centre de Documentation Universitaire, circa 1935, págs. 46-53 (mimeogr.).

<sup>62</sup> Su rotulación como «reaccionarios» sitúa sus obras en el «índice» secular; pero si uno pudiera dejar de lado por un momento sus inclinaciones políticas, *Du divorce*, de Bonald (1805) y *Du Pape*, de Maistre (1819), tienen un enfoque sorprendentemente similar a la moderna teoría de los sistemas. Véase si no la declaración con que Bonald inicia su crítica de las leyes del divorcio: «Una gran fuente de errores al tratar una cuestión social es considerarla aisladamente y sin vincularla a otras cuestiones. La sociedad misma es un conjunto de relaciones y de lazos; en el cuerpo social, como en todo organismo (vale decir, en todo aquel cuyas partes están interrelacionadas con vistas a determinado fin), el cese de funciones vitales no es resultado de la destrucción de ciertas partes sino de su desplazamiento y de la desorganización de sus vínculos» (*Du divorce*, París: Adrien Leclerc, 2ª ed., 1805, pág. 1).

<sup>63</sup> El análisis sociológico de Saint-Simon toma como unidad fundamental la clase social y no el individuo. Fue, entre otras cosas, el pionero de la estratificación social.

<sup>64</sup> Para una perspectiva reciente, cf. Robert Alun Jones y Robert M. Anservitz, «Saint-Simon and Saint-Simonism: A Weberian View», *American Journal of Sociology*, vol. 80, marzo de 1975, págs. 1095-123.

<sup>65</sup> «La sociologie» (1915), en *Textes*, I, pág. 110.

<sup>66</sup> Marcel Mauss reunió los apuntes de clase de Durkheim y editó *Le Socialisme*. París: Félix Alcan, 1928; su traducción al inglés, con introducción de Alvin Gouldner, lleva por título *Socialism and Saint-Simon*, Yellow Springs: The Antioch Press, 1958. Los comentarios de Gouldner se refieren a las diferencias entre Durkheim y Comte, más que a la relación de aquel con Saint-Simon y sus acólitos. Usaré en el texto la nueva versión francesa, *Le Socialisme* (París: PUF, 1971), que contiene un informativo y sagaz prefacio de Pierre Birnbaum (págs. 5-26).

El estímulo para el curso estaba dado por el interés de los alumnos en el panorama político nacional. En 1893 varias facciones socialistas (excepto los marxistas, que se rehusaron a concurrir a las elecciones) obtuvieron un total de 50 parlamentarios, convirtiéndose en un vigoroso bloque opositor, aunque sin unidad ideológica. Era natural que Durkheim examinara el socialismo como instancia de representación colectiva, ya que varios de sus amigos íntimos, colegas y discípulos (Jaurès, Herr, Mauss, Simiand, Lévy-Bruhl) estaban envueltos en la fortuna del socialismo. Tal vez, al abordar el socialismo en forma objetiva como hecho social, la intención de Durkheim era mostrar que el método sociológico podía rendir resultados prácticos: en el contexto del socialismo, un análisis sociológico riguroso

podría revelar las bases de la unificación entre las varias facciones socialistas francesas. Interesa apuntar que así como luego, al estudiar la religión moderna, Durkheim se retrotraería hasta su fuente primitiva en el totemismo, también al examinar el socialismo contemporáneo retrocedió hasta su expresión primitiva en el sansimonismo.

Un enfoque académico del socialismo francés en la década de 1890 es el de Daniel Ligou, *Histoire du Socialisme en France (1871-1961)*, París: PUF, 1962, cap. 4.

<sup>67</sup> *Le Socialisme*, pág. 120. Compárese con otra enunciación de *De la división del trabajo*, pág. 364: «La filosofía es la conciencia moral colectiva de la ciencia».

<sup>68</sup> *Le Socialisme*, pág. 122.

<sup>69</sup> *The Division of Labor*, pág. 408.

<sup>70</sup> *Ibid.*, pág. 409.

<sup>71</sup> Compárese con *ibid.*, pág. 190: «... nos permitimos predecir [...] que llegará el día en que toda nuestra organización política y social tendrá una base exclusivamente, o casi exclusivamente, ocupacional».

<sup>72</sup> *Le Socialisme*, pág. 190.

<sup>73</sup> *Ibid.*, págs. 191-2.

<sup>74</sup> Véase en particular la segunda sección del capítulo sobre el suicidio anómico en *Suicide*, Nueva York: Free Press, 1963, págs. 246-54. En esas densas páginas, Durkheim anticipa las ideas de privación relativa y de revolución de las expectativas crecientes.

<sup>75</sup> Problemas de espacio impiden examinar las ideas de Saint-Simon, tal como las expuso y comentó Durkheim, concernientes a la disolución de las fronteras políticas nacionales por el orden industrial en el nivel macrosocial, y la división de la propiedad privada hereditaria en el microsocio; Saint-Simon aducía que ambos procesos eran indispensables para concretar el pleno potencial productivo del sistema industrial. Estas enseñanzas sansimonianas encuentran un eco en las últimas de Durkheim: véase, por ejemplo, el último capítulo de *Ética profesional y moral cívica*.

<sup>76</sup> *Le Socialisme*, pág. 207.

<sup>77</sup> *Ibid.*, pág. 208.

<sup>78</sup> *Ibid.*, pág. 214.

<sup>79</sup> *Ibid.*, pág. 218.

<sup>80</sup> Cf. Marcel Mauss, «In mémoires: l'oeuvre inédite de Durkheim et de ses collaborateurs», *L'Année Sociologique*, s.d. (1925), reimpresso en Mauss, *Oeuvres*, Victor Karady, ed., París: Editions de Minuit, 1969, vol. 3, pág. 475.

<sup>81</sup> *Le Socialisme*, pág. 219.

<sup>82</sup> *Ibid.*, pág. 231.

<sup>83</sup> Tomo esta frase de la novela de Maurice Barrès *Los desarraigados*, que enseguida comentaremos.

<sup>84</sup> El anarquismo fue una fuerte y vocinglera corriente intelectual por lo menos durante los primeros treinta años de la Tercera República, aunque sus prosélitos no fueran muy numerosos. Una de sus principales fuentes de inspiración fue Nietzsche. Entre los primeros que militaron en pro de la rehabilitación del capitán Dreyfus estuvo Bernard Lazare, figura descollante en círculos anarquistas; y a través de Lazare y de Lucien Herr, Durkheim (quien, por supuesto, tenía profundo rechazo por el anarquismo como doctrina) llegó a darse cuenta de qué es lo que estaba involucrado en el caso Dreyfus.

<sup>85</sup> En apoyo de esto no hay mejor autoridad que Max Weber; véase la nota 58 del cap. 5 de su célebre *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1958, pág. 270.

<sup>86</sup> Cf. Jean-Pierre Azéma y Michel Winock, *La IIIe République (1870-1940)* (París: Calmann-Lévy, 1970, págs. 105-81), donde se hallará un excelente análisis de la estructura social y las tendencias políticas en el período 1880-1918.

<sup>87</sup> *Les déracinés* es el primer volumen de una trilogía titulada *L'énergie nationale*, publicada por Barrès en 1897; la citaré en la edición *L'Oeuvre de Maurice Barrès*, París: Au Club de l'Honnête Homme, 1965, vol. 3.

<sup>88</sup> *Les déracinés*, pág. 20.

<sup>89</sup> *Ibid.*, pág. 21.

<sup>90</sup> *Ibid.*, págs. 28-9.

<sup>91</sup> Véase, por ejemplo, su comunicación de 1906 ante la Sociedad Filosófica France-

sa, «La determinación de los hechos morales», en E. Durkheim, *Sociology and Philosophy*, 1ª ed., 1924; Nueva York: Free Press, 1974, págs. 35-62.

<sup>92</sup> *Ibid.*, pág. 36.

<sup>93</sup> *L'éducation morale*, París: Félix Alcan, 1925, 1938. Se dispone de una edición inglesa con una nueva introducción de Everett K. Wilson, con el título *Moral Education. A Study in the Theory and Application of the Sociology of Education*, Nueva York: Free Press, 1973.

<sup>94</sup> El estado de anomia es una de las grandes preocupaciones de Durkheim en los estudios suyos anteriores al caso *Dreyfus*. La resolución de dicha crisis y los fuertes ministerios de Waldeck-Rousseau y de Emile Combes, que la sucedieron, quizás aclararon la atmósfera de paradigmas políticos en pugna, por así decir: la «moral laica» y la causa republicana obtuvieron una victoria decisiva. Sea esta la razón o no, lo cierto es que desde comienzos de este siglo Durkheim no volvió a utilizar el término «anomia».

<sup>95</sup> Tomo la noción de «comunidad societal» de Talcott Parsons, pues resulta sumamente aplicable al análisis de Durkheim. Expresa Parsons: «Llamaré "comunidad societal" a la estructura nuclear de una sociedad. Más específicamente, en distintos niveles de evolución se la denomina "tribu", o "el pueblo" [...] o, en el mundo moderno, "la nación". Es la estructura colectiva en la cual los miembros están unidos o asociados en algún sentido. Su propiedad más importante es la clase y nivel de solidaridad (en la acepción de Durkheim) que caracteriza las relaciones entre sus miembros» (Talcott Parsons, «Social Systems», *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Nueva York: Macmillan and Free Press, vol. 15, 1968, pág. 461).

<sup>96</sup> «La capacidad de contener nuestras inclinaciones, de refrenarnos, esa capacidad que adquirimos en la escuela de la disciplina moral, es la condición indispensable para el surgimiento de la voluntad reflexiva individual. La regla, al enseñarnos a refrenarnos y a dominarnos, es un medio de emancipación y de libertad» (*Moral Education*, págs. 48-9).

<sup>97</sup> «De quelques formes primitives de classification. Contribution à l'étude des représentations collectives», *Année Sociologique*, vol. 6, 1901-02, págs. 1-72. (Traducción al inglés: *Primitive Classification*, Londres: Cohen and West, 1963.)

<sup>98</sup> Cf. Mary Douglas, *Implicit Meanings*, Londres y Boston: Routledge & Kegan Paul, 1975, pág. 204.

<sup>99</sup> Cf. Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1967; Paul Filmer et al., *New Directions in Sociological Theory*, Londres: Collier-Macmillan, 1972; Roy Turner, ed., *Ethnomethodology*, Baltimore: Penguin Books, 1974; Aaron V. Cicourel, «Ethnomethodology», en su obra *Cognitive Sociology*, Nueva York: Free Press, 1974, págs. 99-140.

<sup>100</sup> Para una exposición breve, véase mi trabajo *Sociologism and Existentialism*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1962. [*Sociologismo y existencialismo*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1969.]

<sup>101</sup> E. A. Tiryakian, «Durkheim and Husserl: A Comparison of the Spirit of Positivism and the Spirit of Phenomenology», en Joseph Bien, ed., *Phenomenology and the Social Sciences*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1977.

<sup>102</sup> *The Forms*, pág. 492.

<sup>103</sup> Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, Evanston: Northwestern University Press, 1970.

<sup>104</sup> «Prefacio», *Année Sociologique*, 1896-97, págs. ii-iii. En este contexto, son sagaces los comentarios de Robert N. Bellah, «Durkheim and History», *American Sociological Review*, vol. 24, agosto de 1959, págs. 447-61; Robert Nisbet, *The Sociology of Emile Durkheim*, Nueva York: Oxford University Press, 1974, págs. 258-60.

<sup>105</sup> En 1902 Durkheim escribió que tenía una gran deuda con los alemanes, pero cinco años más tarde, cuando las políticas del káiser habían volcado la opinión pública francesa casi contra todo lo que viniese del otro lado del Rin, Durkheim se defendió de las acusaciones de monseñor Deploige en el sentido de que él había sido uno de los introductores en la Sorbona de propaganda alemana camuflada como «sociología» (cf. *Textes*, I, págs. 400-7, donde aparecen las declaraciones de nuestro autor). Durante la Primera Guerra, en ocasión de debatirse en el Parlamento el espionaje alemán, un senador acusó a Durkheim de ser el representante del «Kriegministerium» alemán en esa casa de altos estudios:

furioso, Louis Liard, a la sazón vicerrector de la Academia de París, puso en marcha el mecanismo que llevó a la rectificación pública de esta calumnia (cf. la carta de Liard fechada el 27 de marzo de 1916 en el legajo de Durkheim de los Archivos Nacionales). Menciono esto porque la influencia alemana en Durkheim tuvo ramificaciones políticas amén de intelectuales.

<sup>106</sup> Se hallará una excelente exposición sobre Smith y su influjo en la sociología durkheimiana de la religión en Thomas O. Beideman, *W. Robertson Smith and the Sociological Study of Religion*, Chicago: University of Chicago Press, 1974. La lectura de la obra de Smith *Lectures on the Religion of the Semites* marcó un hito decisivo para Durkheim, no sólo porque le sugirió dónde había que encaminarse para encontrar una de las raíces primordiales de la religión y la civilización de Occidente, sino también (me atrevo a afirmar) porque le permitió redescubrir sus propias raíces en el judaísmo ortodoxo, con su rico simbolismo y sus rituales. Es una gran experiencia para un académico redescubrir intelectualmente aquello a lo cual lo ligan lazos existenciales. Las *Lectures* de Smith deben de haber sido tan llenas de contenido para Durkheim como para Weber la obra de Baxter y Bunyan.

<sup>107</sup> Talcott Parsons, «On Building Social System Theory: A Personal History», *Daedalus*, vol. 99, 1970, pág. 842.

<sup>108</sup> Enumeremos las principales actividades sociológicas de Durkheim: 1) fue autor de investigaciones precursoras en campos como la sociología industrial (*De la división del trabajo*), la desviación social (*El suicidio*), la metodología (*Las reglas*), la sociología del conocimiento (*Clasificación primitiva, Las formas*), la sociología de la educación (*La evolución pedagógica en Francia*), etc.; 2) fue el primer profesor que dictó cursos universitarios de sociología, y director de los cursos avanzados de posgrado; 3) fue director de la *Année* y de la serie de sus últimos «Travaux»; en la práctica, esta labor editorial fue la de un auténtico director de investigaciones, ya que posibilitó que los miembros jóvenes de su plantel obtuvieran reconocimiento profesional y progresaran, como consecuencia de publicar sus trabajos en una serie de alto nivel académico; 4) fue un propagandista que bregó por que se legitimara la sociología en los círculos universitarios e intelectuales, a través de su participación en otras sociedades y revistas eruditas.

<sup>109</sup> Imre Lakatos y Alan Musgrave, eds., *Criticism and the Growth of Knowledge*, Londres: Cambridge University Press, 1974, págs. 91-196. Llamó mi atención hacia la obra de Lakatos un notable estudio que demuestra su aplicabilidad al desarrollo de la economía: Joseph V. Remenyi, «Core-Demi-Core Interaction in Economics», tesis de doctorado, Durham: Duke University, 1976 (mimeogr.). Considero que la conceptualización de Lakatos y de Remenyi es muy fructífera para abordar la escuela durkheimiana en su conjunto; de ahí que en mi introducción a *The Durkheimian School on Sociology and Social Issues* haya incluido un análisis más apropiado y elaborado de este nuevo y significativo enfoque —cuya perspectiva estimo más abarcadora que la de Kuhn—.

<sup>110</sup> Remenyi, «Core-Demi-Core Interaction in Economics», pág. 38.

<sup>111</sup> «Este libro constituye predominantemente un intento de tratar los hechos de la vida moral de acuerdo con el método de las ciencias positivas» (*Division of Labor*, pág. 32).

<sup>112</sup> «La solidaridad [...] es un hecho social que sólo podemos conocer por mediación de los efectos sociales» (*ibid.*, pág. 67).

<sup>113</sup> Remenyi, «Core-Demi-Core Interaction in Economics», pág. 39.

<sup>114</sup> *Division of Labor*, pág. 407. Huelga aclarar que, si bien la sociología spenceriana puede estar hoy fuera de moda, el modelo de intercambio sigue saliendo a la superficie en figuras como George Homans, Peter Blau, Erving Goffman y Claude Lévi-Strauss. Desde luego, *The Gift*, de Mauss, sigue ese modelo, del que puede decirse que ejemplifica el análisis estructural-funcional de Durkheim: los intercambios económicos son allí analizados en términos de las estructuras societales normativas que les sirven de base y de las ulteriores consecuencias que estas tienen para la organización social; los aspectos imperativos del otorgar dones [*gifts*], recibirlos o intercambiarlos no pueden deducirse de la voluntad de los agentes específicos. Estos aspectos del intercambio forman parte de las dimensiones psicosociales de las relaciones de rol, y, a su vez, forman parte del «fenómeno social total». Digo esto porque en el estudio de Mauss —un dechado de análisis estructural-funcional y prototipo de los modelos sociológicos de intercambio— podría verse también un retoño

de la obra *De la división del trabajo*. Así pues, en lugar de tratarlo por separado, debe considerársele una de las instrumentaciones del PIC de Durkheim. *The Gift* fue publicado en francés en 1925 en *Année Sociologique*, 2ª serie, vol. 1, 1923-24, págs. 30-186. La versión inglesa (cuyo título completo es *The Gift: Forms and Function of Exchange in Archaic Societies*) fue publicada en Nueva York: Free Press, 1954.

<sup>115</sup> *The Rules of Sociological Method* (ed. francesa original, 1895), Nueva York: Free Press, 1950.

<sup>116</sup> *Rules*, pág. 31. Durkheim sugiere que esta es una heurística negativa cuando comenta: «Tal como se presenta esta primera regla de la sociología, es enteramente negativa. Le enseña al sociólogo que debe escapar del ámbito de las ideas de los legos y volver su atención hacia los hechos. . . » (*ibid.*, pág. 34). Empleo la palabra «paréntesis» para insinuar una similitud entre el procedimiento de Durkheim y el del método fenomenológico de Husserl; estimo que ambos se ocupan fundamentalmente del análisis de estructuras.

<sup>117</sup> «Para ser objetiva, la definición debe obviamente considerar los fenómenos, no como ideas, sino en términos de sus propiedades intrínsecas» (*Rules*, pág. 35). En todos sus estudios sociológicos (sobre el suicidio, la religión, el socialismo, etc.), Durkheim se atuvo a este aspecto de sus principios metodológicos.

<sup>118</sup> En sus propias indagaciones, Remenyi estimó útil modificar la conceptualización de Lakatos del PIC introduciendo la noción del «semi-núcleo» [*demi-core*], que corresponde a los presupuestos de una subdisciplina derivada de la diferenciación estructural del «núcleo central» de la disciplina en su conjunto. Esto es válido no sólo para su estudio sobre el desarrollo de la economía, sino también para el desarrollo de la sociología en la escuela durkheimiana.

<sup>119</sup> «La finalidad de la educación es, precisamente, la socialización del ser humano» (*Rules*, pág. 6).

<sup>120</sup> El examen que hace Durkheim sobre el *self*, la individualidad y la personalidad —que es, en cierto sentido, una formulación de su microsociología— está desarrollado en gran medida en un ensayo tardío (1914), publicado en inglés como «The Dualism of Human Nature», en Wolff, *Emile Durkheim*, págs. 325-40. La concepción durkheimiana de los aspectos duales del *self* y de las dos modalidades de conciencia que de ahí se derivan (o sea, la conciencia social individual y colectiva) es, desde el punto de vista estructural, semejante a la de George Mead, para quien el «yo» se basaba en el sistema biológico y el «mí» u «otro generalizado» surgía por interiorización de la comunidad societal. Mead conocía bien a Comte, pero parece haber tenido escaso contacto con la obra de Durkheim, y probablemente ignoró la existencia de ese ensayo de 1914.

<sup>121</sup> Lo «moral» presenta un doble aspecto: puede considerarse que es moral lo ético y normativo, y también lo no material, vale decir, lo anímico. Reiteremos que para Durkheim la vida social es anímica o psicológica en el sentido de que es intersubjetiva; de ahí que se mostró dispuesto a admitir que la sociología es una psicología social.

<sup>122</sup> *Rules*, pág. 67. Cf. también Durkheim, «Deux lois de l'évolution pénale», *Année Sociologique*, vol. 4, 1899-1900, págs. 65-95.

<sup>123</sup> *Rules*, pág. 66.

<sup>124</sup> «Le Dualisme», en Wolff, *Emile Durkheim*, pág. 206.

<sup>125</sup> *Rules*, cap. 1. Los ejemplos me pertenecen.

<sup>126</sup> Respecto de la teoría de Durkheim sobre la mente, la memoria y la conciencia, véase «Individual and Collective Representations», en *Sociology and Philosophy*, Nueva York: Free Press, 1974, págs. 1-34.

<sup>127</sup> *Ibid.*, pág. 34.

<sup>128</sup> *Suicide*, pág. 307.

<sup>129</sup> *Ibid.*, pág. 315.

<sup>130</sup> *Primitive Classification*, págs. 85-6.

<sup>131</sup> «De la définition des phénomènes religieux», *Année Sociologique*, vol. 2, 1897-98, págs. 1-28.

<sup>132</sup> *The Forms*, pág. 262.

<sup>133</sup> *Ibid.*, pág. 264.

<sup>134</sup> *Ibid.*, pág. 262.

<sup>135</sup> *Ibid.*, pág. 246. En *Rules* (pág. 114), Durkheim afirma que contiene incluso un



elemento divisorio: «... las relaciones puramente económicas *enajenan* a los hombres entre sí...» (las bastardillas son mías).

<sup>136</sup> *The Forms*, pág. 247.

<sup>137</sup> Publicado originalmente en 1911, y reimpresso en *Sociology and Philosophy*, págs. 80-97. Cabe mencionar que en ese Congreso de Bolonia estuvieron presentes figuras de la talla intelectual de Bergson, Mach, Lévy-Bruhl, Michels, Ortega y Gasset, H. Poincaré, Steiner y Windelband, entre otras. Durkheim no concurre al Tercer Congreso Internacional, realizado en Heidelberg en 1908; Max Weber estuvo presente en este pero no en el de Bolonia.

<sup>138</sup> *Sociology and Philosophy*, págs. 90-1.

<sup>139</sup> *Ibid.*, pág. 92. Se hallará una fascinante exposición sociológica de los «sucesos» de París de mayo de 1968, ilustrativos de este análisis, en Alfred Willener, *The Action-Image of Society*, Londres: Tavistock, 1970.

<sup>140</sup> Barrès, *Les déracinés*, pág. 333.

<sup>141</sup> Célestin Bouglé, en su artículo «L'Année Sociologique» (*Pages Libres*, n° 353, 5 de octubre de 1907, esp. pág. 347), nos ofrece una perspectiva desde dentro sobre la aproximación que, a raíz del «caso Dreyfus», se produjo entre los durkheimianos y sus colegas universitarios.

<sup>142</sup> Para las facciones enfrentadas, el caso Dreyfus fue un combate sagrado entre dos conjuntos polares de ideales. En cuanto al «*happening*» de Victor Hugo, debe recordarse que Hugo continuó siendo anticlerical hasta en su lecho de muerte, y que el Panteón, donde fue enterrado, se convirtió en una especie de Valhalla simbólico de la Tercera República.

<sup>143</sup> Bellah, *Emile Durkheim on Morality and Society*, pág. xvii. Gracias a los perspicaces trabajos de Bellah pude advertir el nexo entre la sociología general de Durkheim y el tema de la religión civil. Cf. también Ruth A. Wallace, «A Source of Civil Religion: Emile Durkheim», trabajo presentado en la reunión de 1975 de la Sociedad para el Estudio Científico de la Religión (mimeogr.).

<sup>144</sup> Recuerdese que en *Las formas* Durkheim asevera que la religión es «*la vie sérieuse*» (la vida seria). Si bien el realismo social de nuestro autor tiene mucho en común con el de Marx, el contraste entre ambos es en última instancia muy tajante en cuanto a lo que constituye la infraestructura de la realidad social. Para Durkheim particularmente el de *Las formas*, esa infraestructura se halla en la vida religiosa; la «estructura profunda» de la organización social y del cambio societal se halla en la complejidad de la religión y de su simbolismo. Para Marx, huelga decirlo, la «vida seria» es la generada por las relaciones socioeconómicas. Allí donde Durkheim encuentra la infraestructura, Marx encuentra la superestructura.

<sup>145</sup> Debe tenerse presente que mientras Durkheim tenía en curso de publicación sus obras *De la división del trabajo social* y *El suicidio*, que concedieron prominente lugar a la *anómia* como estado patológico de la organización social, sacudía a Francia una ola de violento *anarquismo*. Cabe entender que ambas cosas se superponen, ya que tanto la *anómia* como el *anarquismo* implican el repudio o quebrantamiento de las regulaciones de la vida social.

<sup>146</sup> «En suma, nuestra primera obligación es crear un código moral para nosotros» (*The Division of Labor*, pág. 409).

<sup>147</sup> *El suicidio* no precisa introducción alguna como paradigma ejemplar de la moderna investigación sociológica; pero no es tan evidente que constituye una parte clave del «manifiesto» durkheimiano, que establece las pretensiones de la sociología de erigirse en una ciencia autónoma. Y en su carácter de manifiesto tiene un aspecto polémico: es a todas luces una polémica contra la antropología física y el racismo biológico. *El suicidio* contiene además un ataque, contra Gabriel Tarde, que Durkheim prosiguió por muchos años (incluso hasta después de la muerte de aquel), a raíz de su explicación de la conducta social en términos de una microsociología individualista; el capítulo 5 pone en claro, ya desde el título, «Imitación», quién es blanco de sus críticas. Esto fue reconocido por uno de los más capaces lugartenientes de Durkheim, François Simiand, en la reseña que hizo de *El suicidio* en su artículo «L'Année Sociologique 1897», *Revue de Métaphysique et de Morale*, vol. 6, 1898, págs. 608-53.

Irónicamente, las cifras estadísticas que Durkheim y Mauss utilizaron para confeccio-

nar los cuadros que contribuyeron a hacer de *El suicidio* una monografía tan monumental les fueron provistas por el jefe de la Oficina de Estadísticas Legales del Ministerio de Justicia... ¡que era el propio Tarde! Se hallará un examen del conflicto entre Durkheim y Tarde en la introducción de Terry N. Clark a Gabriel Tarde, *On Communication and Social Influence*, Chicago: University of Chicago Press, 1969, esp. págs. 7-18. Sospecho que por debajo de esta polémica, o reforzándola, había entre ambos discrepancias de orden personal, tal vez políticas; digo esto porque la polémica contra Tarde se prolongó tanto, después de la muerte de aquel, y porque su hijo Alfred de Tarde, que activaba en círculos conservadores, atacó la reforma del plan de estudios y otras reformas incorporadas en "la Nueva Sorbona", que a su juicio suprimían el espíritu nacional francés.

<sup>148</sup> Lakatos y Musgrave, eds., *Criticism and the Growth of Knowledge*, pág. 137. Se hallará un conciso examen de los «desplazamientos progresivos» y «degenerativos» de un problema en Remenyi, «Core-Demi-Core Interaction in Economics», pág. 40.

<sup>149</sup> Cf. Viviane Isambert-Jamati, «Une réforme des lycées et collèges. Essai d'analyse de la réforme de 1902», *Année Sociologique*, 3a. serie, vol. 20, 1969, págs. 9-60.

<sup>150</sup> Fernand Dumont, *The Vigil of Quebec*, Toronto y Buffalo: University of Toronto Press, 1974, pág. 98.

<sup>151</sup> «No puede haber ninguna sociedad que no sienta la necesidad de sostener y reafirmar a intervalos regulares los sentimientos e ideales colectivos que le dan su unidad y su personalidad. [...] Los antiguos dioses han envejecido o están muertos, y todavía no han nacido otros. [...] Pero esta situación de incertidumbre y de confusa agitación no puede prolongarse indefinidamente. Llegará un día en que nuestras sociedades conocerán otra vez esas horas de efervescencia creadora en cuyo trascurso surgen nuevas ideas y se hallan nuevas fórmulas que por un tiempo sirven de guía a la humanidad...» (*The Forms*, pág. 475).

<sup>152</sup> Carta del 30 de marzo de 1915 a Xavier Léon, en *Textes*, II, pág. 478.

<sup>153</sup> «*Germany Above All: German Mentality and the War*, París: Armand Colin, 1915.

## 7. El positivismo y sus críticos

*Anthony Giddens*

«Positivismo» es hoy más un marbete reprobatorio que un término técnico de la filosofía. Su indiscriminado empleo en recientes polémicas impone tanto más estudiar la influencia de las filosofías positivistas en las ciencias sociales.

Distinguiré dos acepciones principales en que se puede tomar el término «positivismo», una sumamente específica, la otra mucho más general. En el sentido más restringido, designa los escritos de los que en efecto se llamaron a sí mismos positivistas, o al menos estuvieron dispuestos a aceptar el rótulo. Esto establece dos fases fundamentales en el desarrollo del positivismo; la primera centrada principalmente en la teoría social, la otra relacionada más concretamente con la epistemología. La primera fase es la dominada por las obras de Auguste Comte, creador de la expresión «filosofía positiva». Son evidentes las diferencias entre el positivismo de Comte y el «positivismo lógico» del Círculo de Viena, pero igualmente manifiestas son las conexiones (tanto históricas como intelectuales) entre uno y otro. Por otra parte, el término puede emplearse de una manera más amplia y difusa para designar los escritos de filósofos que han adoptado, en su mayoría o en su totalidad, la siguiente serie de perspectivas conexas: el fenomenismo —la tesis, expresable de diversas maneras, según la cual la «realidad» consiste en impresiones sensoriales—; una aversión hacia la metafísica, condenada como sofistería o ilusión; la concepción de la filosofía como un método de análisis claramente deslindable de los descubrimientos de la ciencia, aunque a la vez dependiente de estos; la dualidad de hechos y valores —vale decir, la tesis de que el conocimiento empírico es, desde el punto de vista lógico, diferente de la persecución de finalidades morales o del establecimiento de normas éticas—; por fin, la idea de la «unidad de la ciencia», es decir, que las ciencias naturales y las sociales comparten un común fundamento lógico y quizás incluso metodológico.

En este capítulo, emplearé el término «positivismo», sin calificativo, para designar, dentro del contexto apropiado, los puntos de vista de Comte y, subsiguientemente, los sostenidos por los principales representantes del Círculo de Viena (en otras palabras: por los dispuestos a consentir que se los llamara positivistas). Y emplearé la expresión «filosofía positivista» para designar las concepciones que incorporan elementos importantes de los mencionados en la segunda categoría. En este sentido, las corrientes positivistas tienen una representación mucho más amplia en la historia de la filosofía (superponiéndose con el empirismo) de la que se les

atribuiría si se las circunscribiera a los autores que se declaran «positivistas».

Sin embargo, quisiera distinguir una tercera categoría, que a falta de un nombre llamaré «sociología positivista». Debemos a Comte tanto el término «positivismo» como el término «sociología»; en sus escritos, los dos se conjugan íntimamente, porque en su opinión el advenimiento de la sociología señala el triunfo final del positivismo en el pensamiento humano. Esta conexión ha sido determinante para el desarrollo posterior de las ciencias sociales: en los últimos cien años, tradiciones rectoras del pensamiento social han sido notablemente influidas por el marco lógico que había establecido Comte en su *Curso de filosofía positiva*. Por la mediación de Durkheim, este marco está firmemente incorporado en el funcionalismo moderno. Pero la influencia de la filosofía positivista, según la definiéramos anteriormente, en la sociología (y en el marxismo) ha tenido alcances mucho más vastos. En esta inspiración, la sociología se entiende como la «ciencia natural de la sociedad», en la expectativa de que habrá de reproducir un sistema de leyes directamente similares en su forma a las alcanzadas por las ciencias naturales. En las sociologías positivistas, al menos tal como han sido formuladas en las cuatro o cinco últimas décadas, en especial en los Estados Unidos, hasta cierto punto se mezclan los tres sentidos del «positivismo» que acabo de distinguir. Varios miembros prominentes del Círculo de Viena emigraron a los Estados Unidos y ejercieron allí notoria influencia en el desarrollo de la filosofía, en particular de la filosofía de la ciencia. Su concepción de esta última fue recogida a su vez, de manera expresa o tácita, por muchos autores de ciencias sociales, y resultó particularmente compatible con las ideas de quienes se inspiraban en amplia medida en puntos de vista como los expresados por Comte y por Durkheim.

En este capítulo comenzaré por analizar el positivismo de Comte, y sus similitudes y diferencias con el positivismo lógico del Círculo de Viena; a partir de allí, pasaré a considerar dos críticas, parcialmente convergentes, que se han hecho a las filosofías positivistas en sentido lato: una, la llamada «filosofía más moderna de la ciencia», que proviene fundamentalmente del mundo angloparlante; la otra, «la filosofía de Francfort» o teoría crítica, nacida primordialmente de tradiciones filosóficas de largo arraigo en Alemania.

## Auguste Comte: sociología y positivismo

En una síntesis aproximativa, podemos diferenciar varios elementos principales entre los antecedentes intelectuales de Comte. Uno es el ataque frontal a la metafísica llevado a cabo en la filosofía del siglo XVIII, particularmente en las obras de Hume y sus seguidores del empirismo británico, y sostenido en diferente forma en el «idealismo crítico» de Kant. Comte fue más allá de estos autores, no sólo porque supuso lograda la

destrucción de las ilusiones trascendentales, sino porque incluyó formalmente el estadio metafísico en la evolución de la humanidad como una fase superada por el advenimiento del pensamiento positivista. De ese modo recogía uno de los propósitos fundamentales de los autores de la Ilustración, así como importantes aspectos de la crítica racionalista a la religión establecida. Con arreglo al esquema histórico de Comte, el pensamiento teológico queda relegado a un estadio anterior al metafísico; desde luego que ambos se consideran etapas necesarias de la evolución social, pero se superan para siempre desde el mismo momento en que el positivismo triunfa. Si el propio Comte llegó a redescubrir la religión, fue porque él conjugó esos aspectos de la filosofía de la Ilustración con una arraigada aversión a la crítica metódica de la autoridad heredada, que era inherente a los escritos de los *philosophes*. Comte rechazó la idea esencial de «Ilustración», en virtud de la cual la Edad Media fue la Edad Oscura, cuyo repudio abría el camino a cambios revolucionarios en la vida social e intelectual del hombre. En lugar de ello, Comte adoptó un progresismo influido por la «escuela retrógrada» de autores como Bonald, Maistre y otros, apologistas conservadores del catolicismo, que reaccionaron contra el radicalismo de la Ilustración y contra la revolución de 1789 que fue su heredera. El positivismo de Comte recoge el tema del progreso, pero despojándolo del radicalismo al que se asociaba en la filosofía de la Ilustración. «Progreso» y «orden» se reconcilian; más aún: se vuelven dependientes uno del otro. El pensamiento positivo remplace la concepción «negativa» de los *philosophes*, la perspectiva de alcanzar una nueva aurora por la destrucción del pasado.

Desde luego, muchas de sus ideas las tomó Comte directamente de Saint-Simon, que por su parte se inspiró considerablemente en Condorcet y Montesquieu, quienes habían atemperado los entusiasmos de la Ilustración con una versión, cuyo imperio suponían estricto, del sometimiento de la sociedad a leyes naturales del desarrollo. Condorcet atribuyó a la historia potencialidades de la misma índole que Comte asignaría después a la ciencia positiva de la sociología, expresada en la célebre frase *savoir pour prévoir, prévoir pour pouvoir*. Condorcet examinó el pasado para averiguar los principios que movían la evolución, y así abrir a la intervención del hombre su propio futuro. Reconvenía entonces a los que arrogantemente suponían que era posible alcanzar el cambio social repentinamente, *ex nihilo*. El progreso de la humanidad realiza un equilibrio, de modo tal que, si bien el ritmo de desarrollo puede ser acelerado o retardado por la activa intervención humana, posee el carácter de una fuerza autónoma hacia el mejoramiento. No retomaré aquí la manida cuestión de saber si Comte se apropió de las ideas de Saint-Simon para construir su propio sistema —un asunto ríspido en las relaciones entre ambos pensadores, después que Comte rompió con la tutela de su mentor—. Sea cual fuere su proveniencia inmediata, no es una simplificación ilegítima sostener que los escritos de Comte constituyen una específica orientación de desarrollo de las ideas de Saint-Simon: la que dio a la «sociología» su nombre y estableció el marco lógico para la pre-

sunta nueva ciencia. La otra dirección es la seguida por Marx, en quien elementos de ideas de Saint-Simon son reconectados con una transformación social revolucionaria<sup>1</sup>.

El título que Comte puso a la primera de sus dos obras fundamentales, *Curso de filosofía positiva*, no debe ocultarnos el hecho de que esa obra declara el fin de la filosofía como se la practicaba antes, es decir como un quehacer independiente, separable de las realizaciones de la ciencia. Quizá la expresión «filosofía positiva» no sea, como sugiere Marcuse, una contradicción *in adjecto*<sup>2</sup>, pero lo cierto es que reduce la filosofía a ser expresión de síntesis emergentes del saber científico. El «auténtico espíritu filosófico» —dice Comte— incorpora los «atributos esenciales [. . .] que se resumen en la palabra *positivo*». Estos atributos incluyen, ante todo, una orientación hacia la «realidad» y hacia la «utilidad»: con esto se desautorizan los inconducentes afanes de la filosofía especulativa por penetrar más allá de las apariencias. Pero, según Comte, en todas las lenguas europeas el término connota también «certidumbre» y «precisión», atributos que, análogamente, distinguen la vida intelectual del hombre moderno con respecto a la de sus predecesores. Por último, indica una «tendencia orgánica» y una «perspectiva relativista». La primera denota el carácter constructivo del espíritu positivista; en cambio, «el espíritu metafísico es incapaz de organización; sólo puede criticar». La segunda señala el rechazo definitivo del absolutismo como característica de la filosofía metafísica: las leyes que gobiernan la covariancia de los fenómenos tienen siempre un carácter provisional, porque se obtienen inductivamente de la observación empírica, en lugar de ser postuladas como «esencias absolutas»<sup>3</sup>.

En el *Curso*, se sostiene que entre las diversas ciencias hay un orden jerárquico, tanto en un sentido analítico como histórico. Esto último se explica por referencia a la célebre ley de los tres estadios del desarrollo intelectual humano. Analíticamente, aclara Comte, las ciencias forman una jerarquía de generalidad decreciente y complejidad creciente. Cada ciencia particular depende, desde el punto de vista lógico, de la situada debajo de ella en la jerarquía, pero al mismo tiempo se ocupa de un orden emergente de propiedades que no se pueden reducir a las que son objeto de las otras ciencias. Así, por ejemplo, la biología presupone las leyes de la física y de la química, en la medida en que los organismos son entidades físicas que obedecen a las leyes que rigen la composición de la materia; por otro lado, el comportamiento de los organismos como seres complejos no puede ser derivado en forma directa de aquellas leyes. La sociología, en la cumbre de la jerarquía de las ciencias, presupone desde el punto de vista lógico las leyes de las otras disciplinas científicas, al par que, similarmente, retiene su objeto de estudio autónomo.

Según Comte, las relaciones lógicas entre las ciencias ofrecen el hilo conductor para interpretar su formación sucesiva como campos de estudio separados en el curso de la evolución del pensamiento humano. Las ciencias que surgieron primero —la matemática y la astronomía, y después la física— se ocupaban de las leyes más generales o abarcadoras

de la naturaleza, las que rigen los fenómenos más apartados de la manipulación y la participación humana. A partir de ahí, la ciencia penetró, cada vez más hondamente, hacia el interior del hombre mismo, pasando por la química y la biología hasta culminar en la ciencia de la conducta humana —que Comte originalmente llamó «física social», y luego rebautizó «sociología»—. Este proceso no se consuma sin lucha; la comprensión científica se alcanza al cabo de la progresión de la vida intelectual, tras recorrer los estadios teológico y metafísico. El pensamiento humano en su conjunto, así como cada ciencia por separado, progresa siguiendo los estadios teológico, metafísico y positivo. En el teológico, el universo se comprende determinado por la acción de seres espirituales; esta etapa (*l'état fictif*, según lo denomina Comte) es «el necesario punto de partida del intelecto humano» y tiende a su culminación en el cristianismo, con su reconocimiento de un único Dios todopoderoso<sup>4</sup>. La fase metafísica sustituye a esos espíritus móviles por esencias abstractas, preparando así el camino para el advenimiento de la ciencia o, como lo llama Comte, *l'état fixe et définitif* (el estado fijo y definitivo) del pensamiento. Basta enunciar la ley de los tres estadios, nos dice Comte, «para que su corrección sea inmediatamente confirmada por cualquiera que tenga un conocimiento suficientemente profundo de la historia general de la ciencia». Después Comte sostuvo haber logrado una verificación personal de la ley, en sus períodos de insania: pretendió haberlos experimentado como una regresión del positivismo a la metafísica y a la teología en el nivel de su propia personalidad, y en sentido inverso en su recuperación.

La tarea de Comte en el *Curso* no es sólo analizar la trasmutación del pensamiento humano por obra de la ciencia, sino también *completarla*. En efecto, la comprensión que el hombre tiene de sí mismo permanece todavía, en aspectos sustanciales, en su fase precientífica:

«Todo puede reducirse a esta simple cuestión de hecho: la filosofía positiva, que tanta difusión alcanzó progresivamente en las dos últimas centurias, ¿es capaz de abarcar hoy todos los órdenes de fenómenos? Es evidente que no; en consecuencia, queda pendiente la gran tarea científica de imprimir a la filosofía positiva el carácter universal inherente a su misma naturaleza. [...] Ahora que la mente humana ya ha echado los cimientos de la astronomía, la física terrestre (mecánica y química) y la física orgánica (botánica y biología), le resta coronar el sistema de las ciencias sentando las bases de la *física social*. Tal es, en muchos y capitales respectos, la mayor y más urgente necesidad intelectual de nuestro tiempo. [...]»<sup>5</sup>.

El positivismo proporciona un plan general básico para la formación de la sociología; en este sentido: la nueva ciencia de la sociedad ha de tener la misma forma lógica general que las restantes ciencias, una vez liberada de los residuos de la metafísica; pero como se ocupa de fenómenos más complejos y específicos que las ciencias situadas debajo en la jerarquía, también tiene que desarrollar procedimientos metodológicos

propios. Al igual que la biología, la sociología emplea conceptos de carácter «sintético», o sea, conceptos referidos a las propiedades de totalidades complejas, y no a agregados de elementos, como sucede en las ciencias de orden inferior. Ambas comparten también una división en estática y dinámica. En sociología, la primera consiste en el estudio de la interrelación funcional de las instituciones dentro de la sociedad; y la segunda, en el estudio del proceso de evolución social. Sin embargo, en sociología la importancia de la dinámica es más profunda que en biología; en efecto, por vía de la ley de los tres estadios, ella examina el desarrollo intelectual del pensamiento positivo como un todo. La sociología descansa en tres elementos metodológicos, cada uno de los cuales incluye rasgos que le son peculiares: observación, experimentación y comparación. Para Comte, aceptar la importancia esencial de la observación empírica no equivale a ser partidario del empirismo. «Ningún otro dogma lógico —dice— sería más inconciliable con el espíritu de la filosofía positiva, o con su especial carácter respecto del estudio de los fenómenos sociales»<sup>6</sup>. En consecuencia, la teoría es básica en toda investigación sociológica. Por lo demás, el contexto del análisis de Comte deja ver claramente que el «empirismo» es entendido aquí en una acepción limitada; no afirma que todas las observaciones de objetos o sucesos estén (para emplear la expresión de Popper) «impregnadas de teoría», sino que «científicamente hablando, toda observación empírica aislada es ociosa». «La observación científica y la observación popular —explica Comte— abarcan los mismos hechos», pero los consideran desde diferentes puntos de vista: la primera está guiada por la teoría, y la segunda, no. Las teorías dirigen nuestra atención hacia ciertos hechos con preferencia a otros<sup>7</sup>. Si bien la experimentación como se la practica en el laboratorio no es posible en la física social, puede ser remplazada por la experimentación indirecta, o sea, por «experimentos naturales» cuyas consecuencias admiten análisis. Pero esto tiene menos importancia que el método comparativo, verdadero cimiento de la investigación sociológica.

Comte procuró siempre que la sociología se orientara hacia finalidades prácticas. Si las extravagancias del futuro social inmanente, considerado en el *Sistema de política positiva*, están en gran medida ausentes en sus primeros escritos, es cierto, sin embargo, que ya se contenían en estos los elementos primordiales de su programa político. Y hasta quizás están enunciados con mayor claridad en el *Curso* que en la obra posterior. El tema predominante sigue siendo el diagnóstico intelectual de los orígenes de la filosofía positiva: la necesidad mutua de orden y progreso. Para Comte, precisamente su insistencia en la conjugación de ambos es lo que permite al positivismo superar tanto la «metafísica revolucionaria» de los *philosophes* como las connotaciones reaccionarias de los apologetas católicos. Estos últimos buscaban el orden, pero estaban en contra del progreso; los primeros procuraban el progreso a expensas del orden. El «orden» deseado por la «escuela retrógrada» no era sino una reversión hacia la aristocracia jerárquica feudal; en tanto que el «progreso» a que aspiraban los revolucionarios no era sino la subversión de



toda forma de gobierno. No obstante, el tipo de sociedad previsto por Comte como garantía del orden y el progreso se apoya fuertemente en rasgos tomados de los escritos de la «escuela retrógrada» —consenso moral, autoridad, y denuncia de la «quimera de la igualdad»—, aunque estén despojados de su nexo específico con el catolicismo. A primera vista, el llamado a instituir una Religión de la Humanidad parece incongruente con la filosofía positiva sustentada en el *Curso*, y muchos comentaristas han creído en la existencia de un gran hiato entre la primera obra de Comte y la posterior<sup>8</sup>. Pero quizá tenga más fundamento entender que el *Sistema de política positiva* trae plenamente a la luz el sustrato latente del espíritu positivo: en definitiva caemos en la cuenta de que no se puede sustentar por sí solo.

Aun así, ¿puede ofrecer un punto de apoyo a la intervención racional humana en la historia una perspectiva que insiste en que el curso del desarrollo social está gobernado por leyes afines a las de la naturaleza? ¿No implica esto un fatalismo ante el irreversible proceso del cambio social? Según Comte, lo contrario es válido porque la facilitación racional del progreso sólo es posible si se conocen las condiciones que limitan la intervención humana; las leyes que rigen el movimiento de la sociedad dejan márgenes considerables de variación en su funcionamiento, y sobre esta variación se puede influir por medio de la acción deliberada<sup>9</sup>.

## La influencia de Comte: los orígenes del positivismo lógico

Si en Francia fue escasa su repercusión inmediata, los escritos de Comte tuvieron considerable eco en el exterior: en otros países europeos, en los Estados Unidos y, en particular, en América Latina. En Gran Bretaña, el *Curso* tuvo un conspicuo admirador en John Stuart Mill, cuya *Lógica* fue, en aspectos importantes, su equivalente en el pensamiento social de habla inglesa. No obstante, muchos seguidores de Comte se separaron de este a raíz de la derivación que tuvieron sus ideas en la última parte de su carrera intelectual, según se expresaron en el *Sistema de política positiva*, obra que Mill caracterizó como «la melancólica decadencia de un gran intelecto». El positivismo como movimiento social —en que Comte se empeñó siempre en convertirlo— se extinguió a medida que fueron languideciendo los grupos de discípulos que habían quedado para celebrar en Londres, en 1881, el Festival de la Humanidad. No me interesa tratar en detalle aquí la utilización que otros autores pudieron hacer de las obras de Comte, en vida de él o después; algunos prominentes contemporáneos, en especial Herbert Spencer, pusieron celo en reclamar para sus propias ideas un grado de independencia con respecto a las de Comte que en realidad no parecen haber tenido<sup>10</sup>. Aquí sólo consideraré la influencia de Comte en dos aspectos: el modo en que sus escritos fueron empleados por Durkheim, y el grado de su afinidad intelectual al programa filosófico desarrollado por el positivismo lógico.

Es fácil comprobar la importante línea de conexión que une a Comte con Durkheim. En lo que toca a la ciencia social del siglo XX, los escritos de Comte no influyeron tanto de manera directa, como por la vía de su reelaboración en el método sociológico de Durkheim. Las obras de este último constituyeron la fuente inmediata del funcionalismo en la antropología y en la sociología. Pero tuvieron también un efecto más amplio y difuso, como estímulo de aquellas tradiciones rectoras del pensamiento social contemporáneo que consideran deseable y asequible una «ciencia natural de la sociedad»<sup>11</sup>.

Durkheim conserva el marco metodológico del positivismo comteano, pero abandona en gran medida su teoría global del cambio histórico. Y lo declara expresamente. Para Comte, Condorcet y Montesquieu eran precursores que habían establecido las bases del espíritu positivista, pero no supieron librarse de la filosofía especulativa de la historia. Durkheim tenía acerca de esos dos pensadores una opinión similar, pero agrupaba a Comte junto con ellos como pertenecientes a la fase precientífica de la historia de la sociología. De acuerdo con Durkheim, la «ley de los tres estadios» es proclamada por decreto, en lugar de ser corroborada empíricamente: para documentar de manera adecuada ese principio del cambio social haría falta una vastísima investigación que desbordaría la capacidad de cualquier estudioso aislado<sup>12</sup>. En este aspecto, las objeciones de Durkheim coinciden con el juicio de Stuart Mill: «En el fondo, el señor Comte no se mostraba tan solícito en la exhaustividad de la prueba como hubiera correspondido a un filósofo positivo»<sup>13</sup>.

Los análisis de Durkheim sobre la evolución social y su diagnóstico de la tendencia de desarrollo de la moderna civilización industrial deben tanto a Saint-Simon y a los «socialistas académicos» alemanes como a Comte. Pero, no obstante la influencia de Boutroux y de otros, indudablemente el legado de Comte es el que predomina en la metodología sociológica propuesta por Durkheim. Si bien no suscribe la «jerarquía de las ciencias» como tal, insiste, quizá más aún que el propio Comte, en la autonomía de la sociología en su condición de disciplina diferenciada. Al igual que Comte, sostiene que el reconocimiento de esa autonomía no implica que el estudio del comportamiento social humano obedezca en el orden lógico a principios desacordes con la ciencia natural; los hechos sociales poseen una dimensión moral ausente en la naturaleza, pero deben ser «tratados como cosas», lo mismo que los objetos naturales. La finalidad de la sociología es alcanzar la formulación de principios que tienen el mismo carácter objetivo que las leyes de la ciencia natural. En Durkheim se pone quizá más de manifiesto que en Comte una versión del método científico derivada de Bacon. Toda ciencia —nos dice Durkheim—, incluyendo a la sociología, avanza sólo lenta y cautelosamente, por medio de una paciente generalización inductiva que se basa en regularidades observadas en los hechos sociales. De ahí su crítica a la pretensión de Comte de haber establecido una descripción positivista de la historia. Si Durkheim desecha el rótulo de «positivista», y en cambio adopta el de «naturalismo», lo mueve el propósito de diferenciar su

posición general de la sostenida por Comte, y a la vez reafirmar el carácter de la sociología como ciencia natural de la sociedad. La descripción que hace Durkheim del surgimiento del espíritu científico, aunque no la elabore con el detalle histórico que intentó Comte, en rigor sigue muy estrictamente los lineamientos del análisis de este. Todo pensamiento se origina en la religión, afirma Durkheim (y en su obra *Las formas elementales de la vida religiosa* procura explicar cómo es esto). Hasta se puede demostrar que las categorías kantianas son, primero, conceptos religiosos<sup>14</sup>.

Las diferencias decisivas entre el pensamiento precientífico y el científico son de orden metodológico: «El pensamiento y la reflexión son anteriores a la ciencia, que se limita a utilizarlos metodológicamente»<sup>15</sup>. A medida que los conceptos religiosos se secularizan en la forma de una filosofía metafísica, adquieren precisión, pero sólo se vuelven por fin científicos cuando se los refiere a la observación empírica y así se los transforma.

Resulta claro que la concepción del método funcionalista de Durkheim deriva de Comte, y no de Spencer. Durkheim sigue de cerca a Comte en cuanto a separar la explicación funcional (estática) de la explicación histórica (dinámica), aunque critica tanto a Comte como a Spencer por cosificar el «progreso»; es decir, por considerar el impulso al automejoramiento como causa general de la evolución de la sociedad. Tal como sucede en los escritos de Comte, y por supuesto en los de muchos otros autores del siglo XIX, la insistencia de Durkheim en la explicación funcional en sociología y la tesis de que a esta disciplina son inherentes los conceptos «holísticos» provienen directamente del modelo biológico. Sin embargo, el paralelo con la biología nos ofrece también otro importantísimo elemento en las obras de Durkheim, en este caso referido directamente a las consecuencias prácticas de la ciencia social. Al afirmar que el estudio científico de la sociedad ofrece los medios para distinguir lo normal de lo patológico en cualquier tipo de sociedad, Durkheim da sustento al núcleo mismo del programa comteano positivista; pues así como la ciencia natural nos muestra que el conocimiento se desarrolla por adiciones sucesivas, también la sociología nos muestra que todo cambio social auténticamente progresivo sobreviene por acumulación. La dependencia recíproca de progreso y orden es un tema tan fundamental en los escritos de Durkheim como en los de Comte. El antagonismo de Durkheim a la revolución retoma el de Comte y, como este, lo considera científicamente fundado: la revolución política expresa la incapacidad de una sociedad para generar un cambio progresivo; lejos está de constituir un instrumento posible para alcanzar la transformación social. Pero si bien la descripción es similar en su forma, el contenido no es del todo idéntico: al discernir lo normal y lo patológico en la sociedad contemporánea, y así especificar la tendencia inmanente del desarrollo social, Durkheim se aparta sustancialmente de Comte<sup>16</sup>.

Al mencionar estos aspectos en que Durkheim es tributario de Comte, no pretendo sostener, desde luego, que sus obras puedan considerarse una simple extensión de las de este; pero contribuyeron más que las de

cualquier otro autor de la ciencia social académica a la difusión de la «sociología positivista», tal como definí antes esta expresión. A través de ellas, el «positivismo» de Comte alcanzó influencia rectora en el desarrollo difuso de esa sociología positivista. Esta es una de las líneas de filiación que de Comte llegan al pensamiento del siglo XX; la otra es menos directa: la que conecta a Comte con el positivismo lógico del Círculo de Viena.

El principal intermediario entre el positivismo de Comte y el del Círculo de Viena es, según la opinión general, el físico y fisiólogo Ernst Mach; lo mismo que Durkheim, rechazó el rótulo de «positivista», pero a diferencia de él, no fue influido en forma directa por Comte, salvo en aspectos secundarios<sup>17</sup>. La verdadera importancia de Comte en relación con Mach se sitúa en sus aportes a las corrientes intelectuales que sirvieron de antecedente a los trabajos de Mach en la ciencia natural. En este aspecto, son pertinentes los siguientes elementos del pensamiento comteano:

1. La reconstrucción de la historia como realización del espíritu positivo. Según este esquema, la religión y la metafísica tienen un lugar definido, pero sólo como fase previa de mistificación, superada gracias al advenimiento de la ciencia. Al desarrollarse la concepción científica, llega a su fin la «prehistoria» de la especie humana; el estadio positivo del pensamiento no es ya una etapa de transición.

2. La disolución final de la metafísica, estrictamente ligada a la idea de la superación de la filosofía misma. En el positivismo comteano, la ciencia reemplaza a la filosofía: la «filosofía positiva» es la explicación lógica de los cánones del método científico. No se concede a la metafísica estar abierta por propio derecho al debate filosófico: se la recluye al desván de la historia, sobre la base de que las cuestiones planteadas por la filosofía metafísica carecen de contenido.

3. La existencia de un límite claro y definible entre lo fáctico y «observable» y lo imaginario o «ficticio». Comte no suministra una justificación ontológica, sino más bien metodológica de lo que debe apreciarse como fáctico<sup>18</sup>. En este aspecto, pese a sus desmentidas, Comte adopta la posición del empirismo. Presuntamente, la observación sistemática distingue a la ciencia positiva de otras pretensiones de conocimiento, y esa observación, según Comte, depende de la evidencia de la percepción sensorial; he ahí el fundamento de la certidumbre en la ciencia. Los rasgos racionalistas del pensamiento comteano no se manifiestan en este nivel, sino en el de la organización selectiva de los hechos dentro de teorías: estas establecen la *conexión* de aquellos hechos con las proposiciones o leyes universales.

4. El «relativismo» del saber científico. Aquí, la palabra «relativismo» no está utilizada en el sentido que adquiriría posteriormente: la aceptación, de una u otra manera, de múltiples universos de realidad. Es decir, nuevamente: no se trata de un término ontológico, sino que se refiere a la tesis de que la ciencia se limita a explicar la interdependencia de los fenómenos, sin pretender descubrir las esencias o causas finales. El

conocimiento científico nunca está «acabado», sino constantemente abierto a la modificación y al perfeccionamiento.

5. El lazo integral que une a la ciencia con el progreso moral y material de la humanidad. Esto se expresa con exactitud en la fórmula de Bacon adoptada por Comte, según la cual la previsión permitida por la ciencia posibilita el control técnico, la integración del «*prévoir*» y del «*pouvoir*». Esto no sólo unifica a la ciencia con la técnica, sino que amplía el radio de lo técnico hasta abarcar el desarrollo humano mismo; como muy explícitamente afirma Comte, la tecnología ya no estará exclusivamente asociada con lo material, sino que se volverá «política y moral»<sup>19</sup>.

Todas estas opiniones reaparecen en los escritos de Mach, aunque por supuesto no se expresan de idéntica manera. Nada hay en Mach comparable al vasto empeño de Comte por sintetizar el saber científico dentro de un esquema simultáneamente histórico y analítico. Pero Mach fue influido directamente por las teorías de la evolución, y creía que Darwin y Lamarck proporcionaban una base para explicar el surgimiento del pensamiento científico liberado de las confusiones de la metafísica. Según Mach, la concepción científica triunfa históricamente y encuentra su justificación moral en facilitar la supervivencia y el bienestar de la especie humana<sup>20</sup>. Mach emplea el término «filosofía» con la misma doble connotación que Comte. Cuando sostiene que él no es un filósofo, y que la ciencia no descansa en ningún tipo o sistema particular de filosofía, Mach se hace eco del tema comteano de la abolición de la filosofía. Por «filosofía» se entiende aquí «filosofía metafísica» o trascendente; tanto Comte como Mach proclaman su acabamiento en ese sentido. Cuando se refieren a su conservación, piensan en ella como *filosofía positiva*: elucidación lógica de las bases de la ciencia. «Por sobre todas las cosas, no existe una filosofía machiana», destaca Mach. A lo sumo hay «una metodología científico-natural y una psicología del conocimiento», y estas «son, como todas las teorías científicas, tentativas provisionales e incompletas»<sup>21</sup>. La recusación de la metafísica es total en Mach, como en Comte, aunque ligada a un fenomenismo mucho más consecuente que el de Comte:

«Me gustaría que los científicos advirtieran que mi concepción elimina todas las cuestiones metafísicas sin distinción, se las considere insolubles sólo por el momento, o carentes de sentido para todos los tiempos. Además, me gustaría que reflexionaran en que todo cuanto podemos saber acerca del mundo se expresa necesariamente en las sensaciones, que pueden ser libradas de la influencia individual del observador por un método definido con exactitud. [...] Todo lo que podemos querer saber es proporcionado por la solución de un problema en forma matemática, por la averiguación de la dependencia mutua de los elementos de sensación. Este conocimiento agota el conocimiento de la "realidad"»<sup>22</sup>.

Para Mach, el conocimiento científico es «relativo» en el sentido comteano: el objeto de la ciencia es descubrir relaciones entre fenómenos. Según Mach, sin embargo, esto implica que la teoría tiene un papel puramente heurístico en las indagaciones científicas. La identificación precisa de las funciones matemáticas que expresan las dependencias entre fenómenos de la naturaleza vuelve ociosa la teoría. Con palabras de Mach: las teorías se asemejan a hojas muertas que caen una vez que el árbol de la ciencia ya no necesita respirar a través de ellas. Si bien esto es diferente de lo que decía Comte, no está alejado como a primera vista pudiera parecer. En su elucidación del método positivo de la ciencia, Comte mezcla empirismo y racionalismo; no obstante, como ya he dicho, lo hace tratando a la teoría como el modo de organizar los hechos con pertinencia para el procedimiento científico.

En el positivismo comteano no hay cabida para el sujeto reflexivo. La psicología ni siquiera figura en la jerarquía de las ciencias, y la idea de experiencia subjetiva es considerada una ficción metafísica. En este aspecto, Comte es heredero directo de Hume. Pero este punto de vista no es sustentado circunstancialmente en los escritos de Comte, sino que se lo da por supuesto. Mach, en cambio, aborda el tema directamente, y su posición es inequívoca. El yo no existe como una unidad: es meramente un agregado de sensaciones. De acuerdo con Mach, si se acepta esto, se quita fundamento a la acusación de solipsismo que con tanta frecuencia se esgrime contra el fenomenismo; puesto que el yo no existe, no tiene sentido hablar de su aislamiento en el universo. Mach no veía incompatibilidad alguna entre esta opinión y la existencia de la moral o el papel de la ciencia en la promoción del mejoramiento humano. Es una concepción antirreligiosa, en cuanto de ella se desprende que no puede sobrevivir el alma después de la muerte porque no hay ningún «yo» con existencia unitaria —aunque en la última parte de su carrera intelectual Mach llegó a ver ciertas afinidades entre su postura y la cosmovisión budista—. Pensaba Mach que su concepción, lejos de desconocer el valor ético de la personalidad individual, lo realzaba impidiendo la sobrevaloración del yo; el acento quedaba puesto, en cambio, en el bienestar moral de la humanidad en su conjunto. Esto se apoya en la concepción de Mach acerca del nexo entre la ciencia y el progreso humano: el triunfo del espíritu científico suministra la base tecnológica y moral para el avance evolutivo del hombre.

Los escritos y la actividad docente de Mach contribuyeron a fomentar en Viena un clima de opinión propicio al desarrollo de lo que llegó a conocerse como positivismo lógico o, según la expresión preferida por Schlick, empirismo lógico; influyeron directamente en las ideas de los miembros más prominentes del Círculo de Viena<sup>23</sup>. Pero los positivistas lógicos se apoyaron mucho también en otras fuentes, y en algunos aspectos su obra muestra evidentes divergencias con la de Mach. A partir del grupo formado en 1907 en torno de Frank, físico; Neurath, economista, y Hahn, matemático, los positivistas lógicos procuraron desarrollar una visión de la ciencia que reconociera la importancia vital de la lógica

y de la matemática en el pensamiento científico, como sistemas de representaciones simbólicas. Esto los llevó a admitir la importancia cardinal del lenguaje, tema que conecta sus escritos con la corriente fundamental de desarrollo filosófico del siglo XX. Una línea de pensamiento encaminada en esta dirección dentro de la filosofía de la ciencia fue la orientada por el convencionalismo de Poincaré, llamado a veces «nuevo positivismo». Schlick y otros criticaron el convencionalismo, no obstante lo cual reconocieron la fuerza de la tesis según la cual las teorías científicas encarnan convenciones lingüísticas. La idea de que las teorías son lenguajes destinados a la representación de hechos, despojada de algunos de los rasgos escépticos del convencionalismo, fue recogida como un elemento clave del positivismo lógico.

Pero en su manera de analizar el contenido de estos lenguajes, los positivistas lógicos fueron herederos de la filosofía británica. Ellos iniciaron la que dio en llamarse «revolución de la filosofía británica»<sup>24</sup>, conducida por Moore y Russell como reacción contra el hegelianismo de Bradley, McTaggart y otros. Era a la vez un retorno a las tradiciones del empirismo británico y un nuevo punto de partida. Russell no se proponía desacreditar la metafísica; creía que la filosofía debía hacerse rigurosa y precisa, y que el logro de esa meta pasaba por una elucidación lógica del lenguaje en que las teorías científicas se formulan. A la filosofía compete poner de manifiesto la estructura lógica, debajo del juego superficial de las apariencias. El objetivo de Russell no era el que perseguía la reducción trascendental de Husserl, es decir, recobrar al final el mundo cotidiano del sentido común o de la “actitud natural”, sino proporcionar una explicación conforme al conocimiento científico vigente. El “atomismo lógico” de Russell influyó mucho en el joven Wittgenstein, y estas ideas se transmitieron en parte por contactos personales de este último con algunos de los miembros del Círculo de Viena, y en parte por su *Tractatus*. Ahora bien, tanto se ha insistido en el papel inspirador de Wittgenstein sobre los miembros del Círculo de Viena, que conviene recordar que Carnap (en definitiva, el miembro más influyente de este grupo) ha reconocido que Frege y Russell fueron quienes más gravitaron en su desarrollo filosófico. Carnap asistió a conferencias de Frege en Jena, que lo introdujeron en los *Principia mathematica*; Hahn, en forma independiente, familiarizó a los miembros del Círculo de Viena con esta última obra<sup>25</sup>.

Vistas las cosas retrospectivamente, se ha vuelto claro que los positivistas lógicos leyeron el *Tractatus* de Wittgenstein contra el fondo de las ideas de Mach, y por eso pasaron por alto algunos de sus aspectos cardinales. En su conjunto, este libro no es una exposición que pudiera ser tomada como paradigma por alguna de las tesis tradicionales del empirismo, sino más bien —según señaló después Wittgenstein— una suerte de «mito platónico», una metáfora de pleno derecho. Esto separa definitivamente al primer Wittgenstein de la línea rectora de desarrollo del positivismo lógico, aunque Schlick y sus colegas se consideraran continuadores del camino iniciado por aquél<sup>26</sup>. El *Tractatus* influyó en el

positivismo lógico, en particular, con respecto al argumento presentado para distinguir entre lo analítico y lo sintético. No existen juicios sintéticos *a priori*. Los sistemas de lógica o de matemática, derivados deductivamente de axiomas, son en esencia tautológicos; las demás enunciaciones generales de conocimiento son sintéticas, lo cual significa que eventualmente su falsedad se podrá demostrar por vía contrafáctica.

## Positivismo lógico y empirismo moderno

En sus comienzos, los miembros del Círculo de Viena se consideraban a sí mismos los entusiastas de una nueva Ilustración: según ha narrado Feigl, se creían «portadores del espíritu de Hume y de Comte, aunque equipados con herramientas lógicas más plenamente desarrolladas»<sup>27</sup>. La diferenciación que establecían los positivistas lógicos en sus escritos entre lo que era científico y lo que no lo era coincidía con lo que tenía sentido y lo que no lo tenía. El «principio de verificación» experimentó sucesivas reformulaciones, al ponerse de manifiesto muy prontamente la insuficiencia de la formulación original de Schlick, según la cual el significado de los enunciados (sintéticos) consiste en el método con que se los verifica. En estas formulaciones posteriores, en lugar de «verificación» se empleó la expresión «comprobabilidad». Desde luego, sería erróneo afirmar que un enunciado sólo tiene sentido si hemos conseguido comprobar su validez; de otro modo, con los perfeccionamientos de las técnicas empíricas de validación adquirirían repentinamente sentido enunciados que antes carecían de él. Modificado en consonancia, el principio de verificación sostiene que un enunciado tiene sentido si existe alguna manera potencial de comprobarlo o «confirmarlo». Pero subsistían dificultades serias; la más discutida fue el estatuto del principio como tal: si no era posible someterlo al criterio de comprobabilidad, si no era posible ponerlo a prueba, parecía que se lo debía desechar por carente de sentido.

Para sortear esta dificultad, se declaró que el principio de verificación no era en sí mismo un enunciado, sino una regla de procedimiento. Esto contribuyó a señalar que lo que estaba en juego, en parte, era el problema de la naturaleza de los enunciados: determinar qué constituye un enunciado. Esto se puede ilustrar por referencia a otro dilema contenido en las formulaciones iniciales del principio de verificación; se trata de la amplitud de su aplicación. Si se lo considera un criterio aplicable con toda generalidad a prescripciones morales o juicios estéticos, tienen por consecuencia eliminarlos, junto con la metafísica y la teología, por carentes de sentido. Pero si el principio sólo concierne al sentido o falta de sentido de «enunciados», puede inferirse que suministra un criterio para distinguir estos de otras clases de juicios, órdenes, etc. La primera versión, más «radical», del positivismo lógico poco a poco se abandonó a favor de la segunda, más «liberal», especialmente por Carnap<sup>28</sup>. El pun-



to de vista según el cual los «seudoenunciados» de la metafísica carecían de sentido fue remplazado por la idea, más elaborada, de que las doctrinas metafísicas carecen de sentido cognitivo, pero pueden tener sentido emotivo. Para emplear la expresión que utilizó originalmente Ayer en un contexto algo diferente, al metafísico se lo trata menos como a un criminal que como a un paciente<sup>29</sup>.

Inicialmente, los positivistas lógicos clasificaron la mayoría de los dilemas ontológicos y epistemológicos tradicionales como pertenecientes a la metafísica y, por eso, excluidos del alcance de la discusión racional. Las disputas entre fenomenismo, realismo, idealismo, etc., carecían de sentido porque no se podía someterlas a ninguna de las caracterizaciones del principio de verificación. No obstante, pensaban que ciertas cuestiones pertinentes de estos antiguos debates podían preservarse y resolverse si se las entendía como discusiones acerca de lenguajes filosóficos apropiados. De este modo, se dejó entreabierta la puerta trasera para incorporar, en los escritos de los positivistas lógicos, ciertos rasgos a los que se negaba entrada pública por la puerta principal. La primera obra de Carnap propone una versión del fenomenismo, por más que él decía estar analizando sólo la pertinencia del «lenguaje fenomenista» para los procedimientos científicos. Su obra más importante de la primera parte de su carrera intelectual, *La estructura lógica del mundo*, elabora este tema: el propósito de la filosofía es expresar el conocimiento como una estructura lógica de certezas básicas. Y en ella Carnap sustenta una fundamentación fenomenista de esas certezas. El único conocimiento seguro es el inmediato de los datos de los sentidos; nuestro conocimiento de objetos materiales es secundario y derivado<sup>30</sup>. Fue sobre todo Neurath quien logró persuadir a Carnap de que abandonara esa postura, y esta fue una de las varias alteraciones sustanciales que Carnap habría de introducir en sus concepciones a lo largo de los años. Para eludir la objeción de que él mismo estuviera envolviéndose en debates epistemológicos prohibidos, calificó este paso del fenomenismo al fisicismo como un cambio de «actitud» y no de «creencia», ya que esto último exigiría la sustentación teórica de la falsedad de la primera y la verdad de la segunda. Sin embargo, es bien evidente que el cambio aceptado por Neurath y por Carnap estaba basado en una justificación teórica: mientras que el fenomenismo conduce a paradojas solipsistas, el fisicismo en cambio ofrece un lenguaje intersubjetivo por medio del cual informes de observaciones se comunican entre observadores<sup>31</sup>.

Neurath y Carnap desarrollaron su tesis fisicista en parte en oposición directa a la tradición de las «ciencias del espíritu», que insistía en la existencia de diferencias lógicas y metodológicas entre las ciencias naturales y las sociales. Neurath sostenía que todo ocurre en la naturaleza como parte del mundo físico. Carnap trató de expresar esto como una tesis acerca del lenguaje; o sea, trató de demostrar que todo conocimiento puede reducirse a las proposiciones de un lenguaje fisicista. Esto se aplica tanto a nuestro conocimiento de las mentes como al de los acontecimientos naturales. Según Carnap, todos los enunciados de la psicología

gía, se refieran a estados anímicos propios o ajenos, pueden traducirse en un lenguaje referido a sucesos físicos que acontecen en el cuerpo de la persona o personas en cuestión. «Sobre esta base, la psicología forma parte del dominio de la ciencia unificada, que se basa en la física. Por física entendemos, no el sistema corrientemente conocido de leyes físicas, sino la ciencia caracterizada por una modalidad de formación de conceptos que reconduce cada uno de estos a coordenadas de estado, vale decir, a asignaciones sistemáticas de números a puntos espacio-temporales. Si se entiende la "física" de esta manera, podemos reformular nuestra tesis como una de las tesis particulares del fisicismo: la psicología es una rama de la física»<sup>32</sup>.

Los miembros del Círculo de Viena ya estaban bastante divididos aun antes de su forzada dispersión en el exilio y de la muerte de Schlick en 1936. Hahn, Neurath y Carnap (la llamada «ala izquierda» del Círculo) fueron los actores principales del apartamiento de las concepciones dogmáticas de los primeros tiempos, en tanto que Schlick y Waissmann se inclinaron más por conservar sus concepciones anteriores. El núcleo del movimiento siguió activo en los Estados Unidos y, en menor grado, en Gran Bretaña. El «positivismo lógico» perdió la neta identidad que antes tuvo y evolucionó convirtiéndose en una corriente más general de filosofía positivista; como tal, entró en fácil contacto con las tradiciones empirista y pragmatista que ya tenían hondo arraigo en la filosofía anglosajona, y a la vez ejerció gran influencia sobre esas tradiciones. De los miembros del Círculo de Viena, Carnap, Neurath, Gödel y Feigl fueron a los Estados Unidos, como también lo hicieron Reichenbach, Von Mises y Hempel, pertenecientes a un grupo de filósofos de Berlín que tenían mucho en común con el anterior, así como el lógico polaco Tarski, cuyas ideas influyeron en Carnap y en Popper (el cual llegó a Gran Bretaña después de residir algún tiempo en Nueva Zelandia). La influencia de estos autores en el desarrollo de ciertos aspectos nucleares de la filosofía analítica del mundo de habla inglesa fue considerable, aunque atemperada, sobre todo en Gran Bretaña, por la vigencia de la filosofía «del lenguaje ordinario» y por el Wittgenstein tardío. Me ocuparé aquí de dos aspectos principales, y vinculados entre sí, del influjo del primer grupo de autores: ante todo, respecto de la filosofía de la ciencia natural, el predominio de lo que Feigl denominó el modelo «ortodoxo» y Putnam el modelo «recibido» de ciencia; y en segundo lugar, la elaboración, a la luz de estas concepciones, de la tesis de la unidad de la ciencia con respecto a la lógica de las ciencias sociales.

El modelo ortodoxo de ciencia procede de la liberalización de las doctrinas originarias del positivismo lógico, en especial tal como la llevó a cabo Carnap; pero también preserva características que se remontan a los escritos de Mach. Este quería reducir la experiencia a relaciones entre elementos simples, que son sensaciones, y no enunciados acerca de sensaciones como aparecen en las teorías científicas. Así, Mach omitió reconocer la diferencia entre los modos «formal» y «material» de hablar. A menudo se formulan enunciados de manera que parecen concierne-

tes a experiencias, cuando en verdad son aseveraciones acerca de otros enunciados: Carnap los llama «enunciados sintácticos». La filosofía positivista de Mach fue trasformada en el positivismo lógico por la vía de tratar los «elementos» de aquel sintácticamente, como componentes no de la experiencia, sino de un lenguaje formal en que la experiencia se describe. Los elementos de Mach se convirtieron en «enunciados elementales» o en «enunciados protocolarios», o sea, en los enunciados más simples, irreductibles, en que se expresa el lenguaje formal<sup>33</sup>. Un «enunciado protocolario» —como en la trascripción legal de protocolos— se entiende como un enunciado de experiencia, que se registra inmediatamente. Para Carnap, el problema de la forma de estos enunciados protocolarios era la cuestión básica en la lógica de la ciencia, y sus tentativas de abordarla proporcionan la clave para comprender algunos de los principales cambios en sus ideas desde la primitiva postura fenomenista. Originalmente, la mayoría de los miembros del Círculo de Viena sostenían que el saber científico descansa en una roca firme de hechos indubitables; esa roca firme era la inmediatez de las sensaciones como la había especificado Mach. Este es el tema de *La estructura lógica*. Ahora bien, Neurath, así como rechazó el fenomenismo, tampoco aceptó la existencia de ese cimiento de certidumbre ordenado por enunciados protocolarios. Según su célebre analogía, el conocimiento es como un barco que tiene que ser reconstruido de continuo sin que deje de mantenerse a flote. Carnap sufrió esta influencia, y también él admitió que la tesis de que las teorías científicas podían, en un sentido muy simple, «reducirse» a enunciados protocolarios se debía revisar para alcanzar una versión más elaborada.

Así Carnap se vio llevado a insistir mucho más que en su obra anterior en el papel de los conceptos teóricos en el avance del conocimiento científico, en el carácter incompleto de esos conceptos y en sus diferencias respecto del lenguaje de los protocolos de observación. Los conceptos teóricos, que son una parte del sistema del conocimiento científico, no pueden derivarse directamente de la otra parte, el lenguaje de observación, ni reducirse a este. No obstante, el lenguaje teórico y el de observación están conectados por «reglas de correspondencia», mediante las cuales es posible interpretar observaciones a la luz de teorías, y viceversa. Esta concepción es el núcleo del modelo ortodoxo. A una ciencia como la física se la concibe como un cálculo cuyos axiomas son las leyes fundamentales de la física. Este cálculo no es interpretado directamente, sino que es un «sistema libremente flotante», en relación con el cual se definen otros términos teóricos. Algunos de estos pueden ser interpretados mediante reglas semánticas que los refieren a una base de hechos observables; pero la interpretación de los términos teóricos no es nunca completa. La cohesión teórica del sistema es suministrada por su carácter hipotético-deductivo, por el cual se pueden deducir teoremas de los axiomas, y entonces, a través de las leyes de correspondencia, «explicar» observaciones particulares. Esto se aparta algo de los puntos de vista iniciales del positivismo lógico, porque el criterio de «comprobabilidad»

sólo se aplica de manera inmediata en el plano del lenguaje de observación; no obstante, aún en sus últimos trabajos Carnap expresaba la creencia de que se podía encontrar un medio para diferenciar los términos teóricos que poseen o no poseen sentido cognitivo.

La índole precisa de las reglas de correspondencia demostró ser materia de controversia entre los filósofos de orientación positivista. La presentación usual del nexo entre el lenguaje de observación y el teórico se ciñe en general a la analogía de Braithwaite: las reglas de correspondencia son como un «cierre de cremallera» que une teoría y observación; el que acciona el cierre une progresivamente los dos elementos de un sistema de conocimiento, a medida que teoremas no interpretados se trasforman en enunciados de observación, con lo cual se amplía el contenido empírico de los constructos teóricos<sup>34</sup>. Carnap sostenía que esta separación entre conceptos teóricos y enunciados de observación —que representaba el abandono del principio de verificación, al menos en su concepción inicial— tenía la virtud de contemplar la innovación científica creadora en todo su alcance y el vasto poder explicativo de la teoría abstracta<sup>35</sup>. Por otro lado, como en general se reconoce que los enunciados de observación no son incuestionables, cabría inferir que es imposible deslindar claramente la presunta diferencia entre el lenguaje teórico y el lenguaje de observación. En efecto, Feigl sostiene que la mayoría de los autores de inclinación positivista, aun los pertenecientes al grupo de Viena original o cercanos a ellos, admiten hoy que los enunciados de observación no pueden estar totalmente «exentos de teoría»<sup>36</sup>.

La concepción prevaleciente sobre la explicación científica, según la ha desarrollado el empirismo moderno, alcanzó su forma más clara en un famoso artículo de Hempel y Oppenheim<sup>37</sup>, que dio lugar a un extenso debate y a un cúmulo de bibliografía, en respuesta a la cual Hempel modificó sus opiniones iniciales. Aquí sólo resumiré sus rasgos principales; su posible aplicación a las ciencias sociales y la historia ha provocado tantas polémicas como su pertinencia para la ciencia natural, por lo cual nos proporciona una adecuada transición para pasar a evaluar luego la influencia de la filosofía positivista en la sociología.

La idea nuclear es que la forma más precisa y científica de explicación, aunque no la única, es la «nomológico-deductiva» (que también, siguiendo a Dray, dio en llamarse el «modelo de la ley recubridora» de la explicación). Aquí, la explicación de un suceso implica la referencia a la información proporcionada por dos tipos de enunciado, que se unen: en primer lugar, leyes generales; y en segundo lugar, enunciados que especifican las circunstancias particulares en que esas leyes tienen aplicación. El enunciado referido al suceso o fenómeno que se quiere explicar (el «explanandum») se deduce necesariamente de la conjunción de ambos<sup>38</sup>. La comprobación objetiva de una explicación científica supone entonces una confirmación lógica de las deducciones efectuadas. De acuerdo con Hempel, hay una simetría o «igualdad estructural» entre explicación y predicción porque ambas tienen la misma forma lógica;

una predicción consiste en deducir un enunciado acerca de un suceso futuro, no acerca de un hecho del pasado. Se sostiene que la explicación nomológico-deductiva es parte integral de todas las «ciencias empíricas»; no obstante, en las ciencias sociales y la historia esto es a menudo menos claro y manifiesto que en las ciencias naturales. Hempel da dos razones de ello: las leyes universales en cuestión son con frecuencia aseveraciones del sentido común que se dan por supuestas implícitamente en lugar de formularse como enunciados explícitos; y, en parte a causa de esto, no se sabe lo suficiente acerca de la base empírica de esas leyes como para enunciarlas con precisión. Los historiadores ofrecen en su mayoría lo que Hempel denomina «bocetos explicativos», en que las leyes pertinentes y las condiciones limitantes están sólo vagamente insinuadas; estos bocetos explicativos pueden completarse, y entonces, según las palabras de Hempel, hacerse más «científicamente aceptables», mediante la corroboración empírica de las leyes y las condiciones en que se basan.

Hempel establece esta teoría de la explicación de la ciencia social en conciente contraposición a la tradición de la «comprensión interpretativa» de las «ciencias del espíritu», con lo cual prolonga uno de los temas persistentes del positivismo lógico. La *Verstehen* (a la que Hempel denomina «el método de la comprensión empática»), como elemento componente del método de las ciencias sociales, sólo se admite como un modo de proponer hipótesis. Ella no es indispensable para la explicación social e histórica, e hipótesis obtenidas empáticamente podrán luego ser formuladas por vía deductiva y alcanzar comprobación empírica.

Hempel pone en claro que aquí, como en las ciencias naturales, puede aplicarse un criterio empirista de sentido cognitivo. Las interpretaciones del «sentido», como se practican en sociología y en historia, «consisten o bien en subsumir los fenómenos en cuestión en una explicación científica o boceto de explicación, o bien en la tentativa de subsumirlos en una idea general no susceptible de comprobación empírica. En el primer caso, la interpretación a todas luces es una explicación por medio de hipótesis universales. En el segundo, equivale a una pseudoexplicación que puede tener apelación emotiva y evocar vividas asociaciones de imágenes, pero no nos hace adelantar en la comprensión teórica de los fenómenos»<sup>39</sup>.

## Filosofía positivista y sociología moderna

De los miembros del Círculo de Viena, Neurath fue quien escribió con mayor extensión sobre cuestiones sociales y quien hizo la tentativa más persistente de aplicar a la sociología las concepciones del positivismo lógico, a las que abordó desde un punto de vista profesadamente marxista. Si bien sostuvo con firmeza que el «modo científico de pensamiento» en filosofía señalaba el camino a la evolución del pensamiento humano, y fue uno de los que más contribuyeron a dar solidez a esa tesis, se mos-

traba más inclinado que los otros miembros del grupo a destacar la importancia del contexto social de determinadas tradiciones filosóficas para explicar el imperio que pudieron ejercer sobre sus adherentes. Neurath fue el que más se empeñó en unir el positivismo lógico al interés público y a la promoción del progreso social, a la manera de Comte y de Mach. Sin embargo, su marxismo no le impuso límites en la teoría, salvo respecto de su defensa del fisicismo; rechazó la lógica dialéctica, el legado hegeliano de Marx, no menos decididamente que sus colegas<sup>40</sup>.

Neurath entiende la sociología como un segmento de la división del trabajo dentro de la totalidad de la ciencia unificada; como las demás ciencias, es «ajena a cualquier cosmovisión»<sup>41</sup>. Vislumbra el advenimiento de un sistema de las ciencias en que las leyes de cada disciplina particular, como la sociología, estarán conectadas con las de todas las restantes dentro de una estructura lógica uniforme. Las leyes, nos dice Neurath, son medios abstractos de pasar de enunciados de observación a predicciones; el concepto de observación, por su parte, es analizado en función del fisicismo, que supone un «conductismo social». El conductismo de Neurath tiene estrechas afinidades con el operacionalismo, que, por supuesto, en diversos aspectos corrió paralelo al positivismo lógico en su conjunto. Para decidir si una expresión como «ethos religioso» puede ser legítimamente empleada en sociología, según Neurath debemos inferir las clases de enunciados de observación que ella presupone como modos concretos de comportamiento. «El sociólogo no debería hablar de "espíritu de la época" si no tiene perfectamente claro que con ello está significando determinadas combinaciones verbales, formas de culto, estilos arquitectónicos, modas, estilos pictóricos, etc.»<sup>42</sup>.

Los escritos de Neurath parecen haber ejercido escasa influencia directa en la sociología como tal. Mucho más importante y ubicua, respecto de la asimilación en sociología de los escritos de los positivistas lógicos, fue la aceptación general del modelo de la explicación científica, tal como se elaboró en la fase en que el positivismo lógico evolucionaba hacia la filosofía positivista. Pero como este es un proceso difuso, es imposible indagarlo con detalle aquí; por lo tanto, indicaré algunos de los nexos entre filosofía positivista y sociología positivista, por vía de ejemplos. Y no es difícil encontrarlos. Un reflejo de la vasta influencia que alcanzó la filosofía positivista en las ciencias sociales (al menos en el mundo de habla inglesa) es el remplazo del término «método» por el de «metodología». Esto último ha llegado a significar simplemente el análisis de los procedimientos de investigación; guarda escasa relación explícita con la reflexión más general sobre las formas y los contenidos de la sociología, tarea que se considera de competencia de la «filosofía de la ciencia social». Es usual presupuesto que la metodología está exenta de postura filosófica, pero la mayoría de los textos rectores añaden algunos aderezos positivistas al paquete. Así, por ejemplo, Lazarsfeld y Rosenberg citan con aprobación a Bridgman y a Hempel, y aceptan el programa positivista de remplazar el lenguaje usual por un lenguaje formal y preciso de observación, como primera exigencia de la sociología científica<sup>43</sup>.

En vez de multiplicar los ejemplos, indicaré el sesgo de tres obras que gozaron de amplia aceptación en la sociología contemporánea. Son ellas, en primer lugar, *La estructura de la ciencia*, de Ernest Nagel, que sirvió de obra de consulta habitual para innumerables textos y debates sociológicos; en segundo lugar, la de Zetterberg, *Sobre la teoría y la verificación en sociología*, que es un representativo e influyente examen de la metodología de las ciencias sociales; y en tercer término, el análisis del funcionalismo, de Hempel, que enlaza la explicación funcional con el modelo nomológico-deductivo, restableciendo así el contacto directo entre el «positivismo» en su forma moderna y el «positivismo» de la tradición de Comte y de Durkheim.

Nagel aclara expresamente que su libro es tributario de la obra de Carnap y Frank (así como de la de M. R. Cohen)<sup>44</sup>. Responde a un esquema que se diría comteano: el discurso parte de la mecánica, pasa por la física, para tratar después la biología y, por fin, las ciencias sociales. El eje expositivo es la explicación nomológico-deductiva, y la diferenciación entre lenguaje de observación y lenguaje de la teoría, conectados por reglas de correspondencia; la biología y las ciencias sociales se diferencian del resto de las ciencias naturales en que la primera puede apelar a explicaciones teleológicas o funcionales. Nagel niega que la «teleología» dependa específicamente de las actividades de agentes racionales concientes, o que la explicación teleológica lleve implícita la presunción de causas finales. Trata con cierta extensión el tema del carácter «subjetivo» o «significativo» de la conducta humana. Según él, la «comprensión interpretativa» tiene estas dos características: la premisa de que en un momento dado, uno o más individuos particulares se encuentran en ciertos estados psicológicos, y la premisa de un principio o ley general que establece la forma en que esos estados se relacionan entre sí y con la «conducta manifiesta». Para uno y otro supuesto se precisan pruebas observacionales, y no una suerte de identificación empática con los agentes cuya conducta se quiere explicar: «Podemos *conocer* que un individuo que huye de una multitud que lo persigue animada de sentimientos de odio hacia él lo hace en un estado de miedo, sin necesidad de experimentar nosotros ese miedo o ese odio violento, ni de recrear imaginariamente tales emociones en nosotros mismos; y lo conocemos de la misma manera en que sabemos que la temperatura de un trozo de alambre aumenta porque se incrementa la velocidad de sus moléculas constitutivas, sin necesidad de imaginar qué aspecto podrían tener esas moléculas en rápida aceleración»<sup>45</sup>. Al igual que Hempel, Nagel acepta que la empatía puede tener un papel en la derivación de hipótesis, pero estas deben ser corroboradas después por medio de «observaciones sensoriales controladas».

La mayoría de las generalizaciones en las ciencias sociales, asevera Nagel, son uniformidades estadísticas más que leyes universales. Pero esto no se debe a ningún rasgo específico del comportamiento humano, sino fundamentalmente a que la sociología está en una etapa temprana de su desarrollo, sin haber alcanzado aún la precisión conceptual y ob-

servacional indispensable para determinar con exactitud las condiciones limitantes de sus generalizaciones. Aunque Nagel expresa fuertes reservas acerca de las teorías funcionalistas en ciencias sociales, parece creer que esa precisión se puede en principio alcanzar, aunque en la práctica hay factores capaces de estorbar su logro pleno. Sea como fuere, en muchas esferas de la ciencia natural lo típico es que existan leyes estadísticas, y no leyes universales. Estas generalizaciones estadísticas son complementadas por las funcionales, a las que está reservado explicar la preservación de los estados sistémicos en virtud de realimentaciones reguladoras. El avance de las explicaciones funcionales en sociología y antropología es estorbado, como sucede con las explicaciones deductivas, por el carácter aún difuso de la mayor parte de los conceptos de las ciencias sociales.

En opinión de Nagel, el hecho de que los seres humanos puedan modificar su conducta a la luz de su conocimiento —incluido potencialmente su conocimiento de las generalizaciones establecidas por los sociólogos— no ofrece grandes «dificultades» a la ciencia social. En verdad, no es exclusivo de esta: también en la ciencia natural la observación de un fenómeno implica cierto percatamiento del grado en que lo observado es alterado por el proceso de la observación; así, los efectos producidos por la alteración pueden o bien ser insignificantes y desdeñables, o bien ser importantes, en cuyo caso se los calculará y corregirá. El carácter lógico de la «interferencia» es el mismo en la naturaleza y en la sociedad, pese a que son diferentes los «mecanismos participantes»<sup>46</sup>. La posibilidad de que existan, en ciencias sociales, predicciones que promuevan su propio cumplimiento o su propia negación encuentra también una analogía directa en la ciencia natural. Por ejemplo, una computadora que dirige el disparo de un arma puede fallar, de modo tal que no dé en el blanco, pero las oscilaciones producidas por la transmisión de los cálculos (erróneos) podrían hacer que el arma dé en el blanco por la sola razón de que originalmente se la apuntó mal.

La obra de Nagel está deliberadamente encaminada a exponer un «positivismo lógico liberalizado»; la de Zetterberg, en cambio, se ocupa más de describir la conducta de investigación que debe seguirse en sociología y el nexo entre esa investigación y lo que él denomina «sociología teórica»<sup>47</sup>. Es una tentativa, se nos dice, de complementar la insistencia de autores como Lundberg —según los cuales la sociología debería equipararse en rigor científico a las ciencias naturales— con una apreciación más cabal de la importancia básica de la teoría para la ciencia. Zetterberg presta el debido acatamiento al «contenido humanista» de las ciencias sociales, pero su argumentación se centra en la continuidad que existe entre la física, la biología y la sociología. Para que la explicación sociológica vaya más allá del saber o las creencias de los legos, debe asumir la misma forma nomológico-deductiva que tiene en la ciencia natural. En sociología, el término «teoría» suele emplearse con mucha amplitud, virtualmente como equivalente a «pensamiento social». Pero en el uso que le da Zetterberg, significa una serie de leyes deductivamente conec-



tadas, a las cuales se puede referir cualquier suceso particular, dentro de ciertas condiciones limitantes. La descripción que hace Zetterberg del lenguaje formalizado de que necesita la sociología para satisfacer los requisitos de una ciencia empírica —descripción que se apoya en el análisis del sentido cognitivo, de Hempel— entraña un estricto criterio de reductibilidad de los términos teóricos a los términos del lenguaje de observación. En una teoría ideal sería posible reducir el contenido de todos los conceptos teóricos de segundo orden a un conjunto de «términos primitivos» apelando a los procedimientos de la lógica formal. Los términos primitivos de la sociología teórica en su conjunto están referidos a observaciones: aquellas que se obtienen sobre el comportamiento de los agentes interactuantes<sup>48</sup>.

A la vieja pregunta «¿Existen leyes sociológicas paralelas a las descubiertas en las ciencias naturales?», Zetterberg responde por la afirmativa. Son muchas las leyes o proposiciones teóricas de esta índole descubiertas por la ciencia social; por ejemplo, «las personas tienden a poner en vigencia prescripciones que mantengan la jerarquía que ocupan dentro de la estructura social»; o bien, «cuanto más favorables sean las evaluaciones que los miembros de base de un grupo cualquiera reciben, más tienden a coincidir sus ideas con las de los restantes miembros»<sup>49</sup>. Dentro de la bibliografía sociológica, dos factores influyen en la especificación de esas leyes: las condiciones de su aplicación son con frecuencia indicadas sólo de manera vaga, y no se aclara qué procedimientos son imprescindibles para confirmarlas o «verificarlas». En la vida cotidiana abundan la generalizaciones de la gente acerca de su conducta o de la actividad de los demás; la tarea de la sociología es comprobar estas generalizaciones para que dejen de ser hipótesis legas y se conviertan en descubrimientos y leyes confirmadas, desechando las que revelan ser inválidas. «Creo que la sociología debería hacer un esfuerzo más serio para incorporar a sus teorías las mejores ideas (hipótesis teóricas) acerca de la condición humana que aparecen en Homero, Dante, Shakespeare, Cervantes, Twain y otros grandes escritores, y que en la actualidad suministran al hombre culto la mayor parte de sus concepciones sobre el drama humano. Pero en definitiva, el resultado de la empresa teórica debe ser “un alto contenido informativo, bien sustentado por la experiencia”, vale decir, la averiguación de leyes»<sup>50</sup>.

El examen de Zetteberg sólo roza tangencialmente el funcionalismo y no aplica sus puntos de vista a elucidar el papel que tendría la explicación funcional en sociología. Nagel se ocupó de esto con algún detenimiento; pero aquí consideraré lo dicho por Hempel, quien trató de conectar las explicaciones nomológico-deductivas con las funcionales<sup>51</sup>. Según Hempel, el análisis funcional es una variedad de explicación teleológica, la cual no trata de las causas de un suceso, sino de los fines a que está dirigido. Pero la explicación teleológica ha sido tradicionalmente sorda a la prueba empírica: Hempel cita como ejemplo la entelequia o «fuerza vital», como principio metafísico que se ha incorporado, en biología, a teorías teleológicas inaceptables. El problema consiste en

despojar el análisis funcional de toda asociación con esos principios vitalistas no comprobables.

En biología, nos dice Hempel, el análisis funcional se ocupa de la explicación de una actividad recurrente (como el latido del corazón) por referencia a su contribución a un estado del organismo (la circulación de la sangre), requerido para la conservación de la vida. En las ciencias sociales, los objetos de análisis presentan una pauta similar, y modalidades repetitivas de comportamiento social se examinan por referencia a estados del sistema social global. Ahora bien, ¿cuál es el elemento explicativo en la explicación funcional? No se lo hallará en el tipo de nomología que es característico ya sea de la explicación nomológico-deductiva o de la explicación estadística inductiva. No obstante, hay estrecha similitud en la forma lógica. Cuando, al dar explicaciones físicas, decimos que un cubo de hielo se funde porque ha sido colocado en agua caliente, podemos justificarlo como explicación de la fusión por referencia a leyes generales, de las que este caso específico es un ejemplo. Análogamente, el «porqué» de la explicación funcional implica un principio tal que, dentro de condiciones especificadas, un sistema cumplirá invariablemente, o con un alto grado de probabilidad, las exigencias funcionales indispensables para su supervivencia frente a las fuerzas que amenazan cambiarlo. Esto significa que las proposiciones generales del análisis funcional se refieren a la autorregulación de sistemas biológicos o sociales; y así entendidas, brindan predicciones que pueden ser comprobadas objetivamente<sup>52</sup>. Esto depende de definir operacionalmente conceptos como «necesidad sistémica»: «Una de las tareas más importantes del análisis funcional en psicología y ciencias sociales será, sin duda, averiguar si se pueden descubrir fenómenos de autorregulación y representarlos por las correspondientes leyes. Sean cuales fueren las leyes específicas que puedan ser descubiertas por la investigación de acuerdo con estos lineamientos, la clase de explicación y de predicción que posibiliten no diferirá, en su carácter lógico, de la que procuran las ciencias físicas»<sup>53</sup>.

Los tres ejemplos que escogí son arbitrarios, en la medida en que podría remplazárselos por muchos otros que expresen concepciones similares —aunque cada uno ha tenido influencia por su propia virtud—. Desde luego, no pretendo decir que el punto de vista general que ellos representan haya obtenido aceptación indiscutida, pero hasta hace poco constituía el enfoque predominante dentro de la sociología de habla inglesa. Lo cual no obedece a que la tradición fundamental de las ciencias sociales insistiera en que estas modelaran sus aspiraciones de acuerdo con las ciencias de la naturaleza, sino más bien a que muchos de sus autores aceptaron, explícita o implícitamente, que era lícito identificar «ciencia» con la filosofía positivista de la ciencia. En esto desempeñó importante papel el funcionalismo, como vehículo conceptual de la continuidad entre la ciencia natural y social: la división entre las ciencias físicas y las ciencias de la vida parece ser igual o mayor que la que existe entre la biología y la sociología.

## La filosofía pospositivista de la ciencia

En la filosofía de la ciencia, por contraposición a lo ocurrido con la autoconciencia metodológica de las ciencias sociales, el «modelo ortodoxo» fue sometido desde hace mucho a un ataque en vasta escala, llevado por autores como Toulmin, Feyerabend, Hesse, Kuhn y otros. Si bien estos autores discrepan en cuanto a las conclusiones que deben extraerse de sus análisis críticos de la filosofía positivista, resulta claro que han logrado conmover el modelo ortodoxo: ya no existe ortodoxia. No obstante, la obra de Karl Popper es anterior a ellos, y en algún aspecto es una de sus fuentes; así, repasar los puntos de vista críticos de Popper sobre el positivismo lógico, así como la temática que evidentemente conecta sus escritos con los del Círculo de Viena, es un indispensable paso previo a todo comentario acerca de la «nueva filosofía de la ciencia» de las dos últimas décadas.

La relación entre las opiniones de Popper y las de los miembros destacados del Círculo de Viena, en particular Carnap, fue polémica desde el comienzo. Popper no pertenecía al Círculo, aunque mantenía estrecho contacto intelectual con él. Su obra primera, y todavía la más importante, *La lógica del descubrimiento científico*, fue discutida dentro del grupo y se la consideró básicamente acorde con la perspectiva del positivismo lógico. Popper, por su parte, insistió en que en ella hacía una crítica radical de la filosofía del positivismo lógico, y desde su primera publicación no ha dejado de destacar las diferencias entre su propia posición y cualquier tipo de empirismo o de filosofía positivista<sup>54</sup>. No es fácil dilucidar las cuestiones en debate. Al evaluar las diferencias entre las ideas de Popper y las del positivismo lógico, aun en sus versiones más liberalizadas, uno no puede menos que mencionar las siguientes concepciones de Popper como las fuentes más claras de discrepancia: su total rechazo de la inducción y su rechazo concomitante de la «certeza sensorial», se manifieste como fenomenismo o fisicismo, su remplazo de la verificación por la «falsación» y la correspondiente insistencia en la osadía e ingenio en la concepción de las hipótesis científicas; su defensa de la tradición, que junto con el espíritu crítico forma parte integral de la ciencia; y, por último, a la ambición del positivismo lógico de acabar con la metafísica mostrando su carencia de sentido, Popper opone el empeño de establecer un criterio de demarcación entre la ciencia y la seudociencia.

Estas diferencias son por cierto considerables, y fundamentan la continua insistencia de Popper no sólo en que él no era partidario del «positivismo», sino uno de sus más fervorosos críticos dentro de la filosofía de la ciencia. Y sin embargo, hay algunas claras similitudes, nada desdeñables, entre los escritos de Popper y algunos de los que dieron a conocer los positivistas lógicos. Aquel comparte con estos la convicción de que el conocimiento científico, por imperfecto que sea, es el saber más seguro y confiable a que pueden aspirar los seres humanos; su empeño por fijar claros criterios de demarcación entre la ciencia y la seudociencia parece obedecer al mismo espíritu que la preocupación de los positivis-

tas lógicas por liberar a la ciencia de un mistificador y vacío juego de palabras; y, lo mismo que estos últimos, caracterizó a la ciencia por una regla de procedimiento: a su juicio, se distingue de otras formas de tradición en que sus teorías y descubrimientos admiten corroboración empírica y, en consecuencia, una eventual falsación.

Según su propio testimonio, Popper llegó a su primera formulación del principio de falsación, entendido como la clave para demarcar ciencia de no ciencia, a raíz de sus reflexiones acerca del abismo que separaba a ciertas teorías sociales (en especial al marxismo y el psicoanálisis) de las ciencias físico-naturales. Llegó a la conclusión de que las primeras tenían más en común con los mitos primitivos que con la ciencia; que se aproximaban más a la astrología que a la astronomía<sup>55</sup>. La razón, según él, residía menos en su falta de precisión en comparación con la física, que en aquello que para sus adherentes era su rasgo más atractivo: el alcance de su poder explicativo. En calidad de sistemas totales de pensamiento, se sustentan en una experiencia cuasi religiosa de conversión o revelación; y una vez convertido, el creyente ya es capaz de explicar cualquier suceso por referencia a esos sistemas. Puesto que con ellos se puede explicar cualquier cosa o todas las cosas, no existe ningún tipo de evidencia empírica que se pudiera aducir como base para mostrar que las ideas en cuestión son erróneas; esto se halla en marcado contraste con la teoría de la relatividad de la física, que generó predicciones específicas acerca del movimiento de entidades materiales y se prestó a ser refutada según se cumplieran o no esas predicciones. Ese elemento de riesgo está ausente de teorías como el marxismo y el psicoanálisis, que se protegen de toda evidencia contrafáctica. La característica distintiva de la ciencia, entonces, es que en vez de buscar meramente la confirmación o verificación de una teoría, trata de refutarla. La confirmación —o lo que Popper luego dio en llamar «evidencia corroboradora»— de una teoría se obtiene por haber resistido con éxito todos los intentos de falsarla. «Cabe sintetizar todo esto diciendo que *el criterio del carácter científico de una teoría es su falsabilidad o corroborabilidad*»<sup>56</sup>.

La insistencia de Popper en la falsación guarda la más íntima correspondencia con la crítica a la lógica inductiva que expone desde las primeras páginas de *La lógica del descubrimiento científico*. Las filosofías empiristas de la ciencia traían consigo una nuclear dificultad. La ciencia como tal proporcionaba cierto conocimiento. Pero, por otro lado, la forma lógica de la inducción de leyes a partir de observaciones excluye la certidumbre. Por muchas pruebas que hagamos confirmatorias de una proposición teórica, siempre resta la posibilidad de que la próxima prueba, en caso de llevarse a cabo, la desacredite; de ahí que la validez de las leyes científicas no pueda ser nunca verificada en forma concluyente. La respuesta de Popper a este problema clásico del empirismo es negar la premisa en la que se apoya, o sea, niega que la ciencia proceda por inducción; acepta además que ninguna proposición abstracta de la ciencia puede ser comprobada definitivamente. Existe, según nos dice Popper, una asimetría entre verificación y falsación. No importa cuán-

tos cisnes observemos deslizándose por el lago: ello no justifica la conclusión de que «todos los cisnes son blancos». Pero así como no puede derivarse un enunciado universal de enunciados singulares acerca de observaciones realizadas, se lo puede contradecir o mostrar su falsedad por medio de enunciados singulares<sup>57</sup>. Así, aunque la filosofía de la ciencia que sostiene Popper es escéptica, por cuanto afirma que ninguna ley científica (ni siquiera aquellas que los hombres de ciencia consideran completa e indubitadamente fundamentadas) admite prueba concluyente, a pesar de ello, decimos, insiste Popper en que el progreso científico es posible por la refutación empírica de las hipótesis. El objeto de la ciencia sigue siendo concebido a la manera tradicional, como el logro de generalizaciones abstractas que son verdaderas en la medida en que se corresponden con los hechos; pero nunca podemos estar lógicamente seguros de haber alcanzado la verdad, aunque por la eliminación de teorías falsas nos acercamos más y más a la certidumbre.

Así como no es posible comprobar inductivamente las teorías científicas, tampoco se puede llegar a ellas inductivamente; el modo en que una teoría se descubre o inventa nada tiene que ver con su carácter científico, que sólo depende de que sea capaz de especificar condiciones de falsación y de resistir la corroboración empírica de esas condiciones. No existe una «lógica del descubrimiento», porque ideas nuevas se pueden concebir en un relámpago de intuición, como resultado de una reflexión religiosa, o en otros muy variados contextos. Tampoco existen «observaciones» previas a la «teoría», de la manera que es inherente a la lógica inductiva, y que es fundamental en el positivismo lógico en la forma de los enunciados protocolarios. Toda las observaciones están «impregnadas de teoría» y son interpretaciones de hechos. No es posible establecer un conocimiento cierto o inmodificable sobre el cual erigir la ciencia, como creen el positivismo lógico y la filosofía positivista en general. El conocimiento científico se erige sobre arenas movedizas, y lo importante no es dónde comenzamos, sino si somos capaces de someter nuestras conjeturas a comprobación empírica y, por lo tanto, a la crítica racional. Esto ofrece también el hilo conductor para la filosofía social de Popper. Una «sociedad abierta», como él la denominó, es aquella en la que ningún sistema de ideas puede monopolizar el orden social, aquella en que la libertad es asegurada por la confrontación crítica de ideas y políticas diversas, cuyos resultados pueden entonces evaluarse racionalmente.

Popper procuró sistemáticamente separar su pensamiento de toda preocupación por el lenguaje (característica de gran parte de la filosofía contemporánea), sosteniendo que ella oscurece la auténtica naturaleza del empeño científico, que por sobre todas las cosas concierne a la relación entre las hipótesis y el mundo de los objetos y sucesos reales. La terminología no importa, afirma Popper, salvo en la medida en que la prueba rigurosa de las teorías científicas exige una expresión clara e inequívoca. Las mismas ideas pueden expresarse con palabras diferentes; todo lo que interesa es que estén claramente expresadas y formuladas de modo tal que se conozca en qué circunstancias corresponde declararlas falsadas.

La osadía con que Popper formula su filosofía es la misma que él exige de la ciencia misma: el atractivo que tiene su remplazo de la verificación por la falsación deriva en gran medida de que disipa de un golpe, en forma simple e incisiva, todos los dilemas tradicionales de la inducción. Pero la simplicidad de su idea es desbaratada por las dificultades que oculta, cuya consideración nos obliga a abordar más directamente esas cuestiones lingüísticas que Popper tiende a desestimar, juzgándolas de importancia sólo marginal.

Ante todo, la idea de la falsación no armoniza bien, en los escritos de Popper, con su adhesión a una teoría de la verdad basada en la correspondencia. La finalidad de la ciencia, según él, puede describirse mejor por referencia a la «verosimilitud» que a la verdad<sup>58</sup>. Pero esta idea de la verosimilitud sólo es defendible si suponemos que existe un número finito de conjeturas o teorías posibles acerca de la naturaleza, de modo tal que refutándolas progresivamente podamos acercarnos cada vez más a la verdad. Y no parece haber justificativos para un presupuesto de esa índole, tanto menos cuanto que Popper indica que incumbe al científico buscar las hipótesis «más improbables», porque es más fácil ponerlas a prueba. En segundo lugar, la propia idea de falsación, que parece tan clara y concisa cuando se la presenta como solución lógica a las dificultades propias de la inducción, se enturbia bastante cuando se la aplica al análisis de las actividades científicas efectivas de la prueba y comparación de teorías. Desde luego, Popper reconoce que la lógica de la falsación es separable, en alguna medida, de su instrumentación en los procedimientos científicos. La proposición universal «Todos los cisnes son blancos» es contradicha en principio por el descubrimiento de un cisne negro; pero en la práctica las cosas no son tan simples, ante todo porque debemos decidir qué es lo que contaremos como un cisne negro, o sea, como observación falsadora. Por ejemplo, podría ocurrir que quien acepta el enunciado universal «Todos los cisnes son blancos» desestime la aparición de un cisne negro diciendo que no se trata de un cisne en absoluto, colocándolo así fuera de los alcances de la ley. Frente a esa táctica, la reacción de Popper es declararla acientífica, ajena al espíritu con que se debe cultivar la ciencia. Pero esto no es muy convincente, y podría decirse que aquí Popper se autoderrota, porque ese argumento parece hacer exactamente lo mismo que critica, a saber: proponer que todo ejemplo que no esté de acuerdo con la tesis debe desestimarse como «procedimiento acientífico». Una de las consecuencias de la obra de Kuhn es sostener que esto no puede funcionar, y lo mismo vale para Feyerabend y Lakatos —aunque este último considera a Popper el creador de lo que él llama el «falsacionismo refinado»—.

El estudio más importante de Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, es por cierto bien conocido, y aquí bastará con que nos refiramos brevemente a sus temas fundamentales. Las concepciones de Kuhn difieren en grado considerable de las de Popper, pero también mantienen un estrecho vínculo con ellas, ya que ambos autores reconocen la importancia de la historia de la ciencia para la filosofía de la ciencia,

y viceversa. Esto no ha ocurrido, en general, con los positivistas lógicos, que se concentraron primordialmente en la producción de análisis formales abstractos sin prestar atención minuciosa al estudio histórico del desarrollo de las ciencias. De ahí que tendieran, como puntualiza Kuhn, a tratar los informes de descubrimientos científicos como realizaciones acabadas, tal como se los registra en los libros de texto. Pero la relación que existe entre esta descripción y la sustancia de lo que realmente acontece en la ciencia es tan insuficiente como lo es un folleto turístico para describir la cultura del país que va a recorrer el viajero<sup>59</sup>.

Kuhn recibió estímulo para su obra, en parte, de la toma de conciencia de la contraposición entre las ciencias naturales y las sociales, pero no la contraposición tradicionalmente puesta de relieve en las *Geisteswissenschaften*, sino la que se advierte en la falta de acuerdo entre los diversos especialistas en ciencias sociales acerca del carácter esencial de su quehacer. En pocas palabras, las ciencias sociales carecen de «paradigma». Por lo tanto, no muestran la pauta de desarrollo característica de las ciencias naturales, en que los períodos de «ciencia normal», en los cuales se resuelven enigmas dentro de los límites de un paradigma compartido, son seguidos por períodos de cambios revolucionarios, como consecuencia de los cuales un nuevo paradigma sustituye al antiguo. Las revoluciones siempre se escriben *fuera* de los textos científicos o, mejor dicho, nunca se escriben *en* ellos: un texto expresa un paradigma como el logro consolidado de una ciencia particular hasta ese momento. Ahora bien, los períodos de cambio revolucionario en la ciencia son consecuencia de las actividades de la ciencia normal, porque en el mismo afán de resolver enigmas dentro de la ciencia normal salen a la luz contradicciones o anomalías en el marco del conocimiento existente. Una revolución científica es un cambio de cosmovisión, un desplazamiento totalizador; la transformación conceptual así lograda impregna la «observación» misma. «¿Es la experiencia sensorial fija y neutra? La visión epistemológica rectora por la cual se orientó la filosofía occidental en los tres últimos siglos dicta para esta pregunta una inmediata e inequívoca respuesta afirmativa. En ausencia de una opción bien elaborada, me resulta imposible abandonar por entero esta posición; no obstante, ella ya no funciona eficazmente, y las tentativas para hacerla funcionar así mediante la introducción de un lenguaje de observación neutral me parecen hoy condenadas al fracaso»<sup>60</sup>.

*La estructura de las revoluciones científicas* provocó grandes debates, a los cuales Popper, entre muchos otros, contribuyó. En el curso de estos debates, Kuhn procuró aclarar las ambigüedades de su trabajo original y perfeccionarlo en diversos sentidos. Aquí me centraré sólo en las cuestiones pertinentes para las secciones posteriores de este capítulo. La mejor manera de deslindar estas cuestiones es indicar algunas diferencias de acento de la obra de Kuhn, por comparación a la de Popper. Tres de estas diferencias son las siguientes:

1. Para Kuhn, «la ciencia normal» forma parte integral del progreso científico; en efecto, la suspensión de la crítica que implica la aceptación común de un paradigma permite concentrar los esfuerzos en un problema claramente definido. La evaluación crítica constante de los elementos fundamentales de una «matriz disciplinaria» impediría esta concentración de los esfuerzos, y esto es precisamente lo que ocurre en las disciplinas pre-paradigmáticas, como las ciencias sociales, en las cuales la incapacidad de coincidir sobre premisas básicas acerca de la sustancia y del método de la indagación bloquea el desarrollo del conocimiento, tal como este se ha producido en diversos campos de la ciencia natural. La «revolución permanente» en la ciencia, según la vislumbraba Popper, no describe el comportamiento efectivo de la ciencia ni es un marco de referencia conveniente para ella; la ciencia normal no es meramente ciencia deformada. Esta concepción separa entonces a Kuhn del «anarquismo científico» de Feyerabend: la proliferación de teorías básicas sólo es conveniente en épocas de crisis revolucionaria.

2. Los escritos de Kuhn demuestran los peligros de transferir a la práctica efectiva de la ciencia la idea de falsación. Afirma que toma «realmente en serio la noción de la asimetría entre la refutación y la confirmación»<sup>61</sup>. Pero la «comprobación» debe relacionarse con las articulaciones de la ciencia normal y la revolucionaria. Los científicos que trabajan dentro de un paradigma suelen ignorar determinados descubrimientos (o bien los consideran congruentes con sus propias teorías) que, según se averigua tras la disolución del paradigma, eran incompatibles con esas teorías, o las falseaban.

3. En la obra de Kuhn, a diferencia de lo que ocurre en la de Popper, aparece como problema fundamental la variación del sentido o la «inconmensurabilidad» de los paradigmas; en parte como consecuencia de esto, es inaceptable para Kuhn la descripción que hace Popper de la verosimilitud. Kuhn negó permanentemente que él fuera un relativista, y es evidente que no podría haberlo sido porque si la sucesión de paradigmas no se considera «progresiva» en algún sentido, la diferenciación entre las ciencias pre-paradigmáticas y las pos-paradigmáticas pierde de hecho significación: en el plano lógico, los paradigmas sucesivos sólo estarían distribuidos «lateralmente», siendo cada cual equivalente a cualquier otro —la misma situación que, según se sostiene, existe en las ciencias sociales—. Por otro lado, Kuhn tuvo bastante dificultad para especificar cómo se produce el progreso científico a través de las revoluciones y qué consecuencias trae la resolución de este problema para la teoría de la verdad<sup>62</sup>.



## La crítica del positivismo en la filosofía de Francfort

Desde Hume, los filósofos positivistas adoptaron, en general, la postura de que la experiencia sensorial, que sirve de base al conocimiento científico, no se puede extender de modo de abarcar juicios morales o valores éticos. No es posible zanjar las disputas concernientes a la moral apelando a las observaciones intersubjetivas disponibles, como puede hacerse con los debates sobre cuestiones fácticas. En las ciencias sociales, este fue durante mucho tiempo el supuesto común a varias escuelas de pensamiento divergentes en otros aspectos, incluidas diversas vertientes del marxismo revisionista (como la inspirada por Eduard Bernstein). Tal vez en sociología la exposición más conocida e influyente de esta postura sea la de Max Weber, quien sobresalió entre los grandes pensadores por llevar hasta las últimas consecuencias la «dicotomía entre hechos y valores», y por su disposición a aceptar plenamente esas consecuencias. Para Weber —cuya postura en esta cuestión proviene del neokantismo, y no del empirismo inglés— los descubrimientos de la ciencia natural o social están en relación puramente instrumental con los valores morales. La ciencia puede mostrarnos cuál, de una selección de medios, es el más eficaz para alcanzar cierto fin, y qué consecuencias probables tendrá su logro; pero no nos puede brindar el menor auxilio en orden a optar por ese fin y no por otro (salvo en la medida en que él sea, en parte, un medio para alcanzar otros fines)<sup>63</sup>. Un corolario de esto es que no puede existir un arbitraje racional entre los conjuntos de «valores últimos» en que descansan las grandes civilizaciones del mundo, y que Weber se dispuso a analizar en sus estudios sobre las «religiones universales»; una confrontación tal de valores sólo se dirime en el terreno de las luchas de poder<sup>64</sup>.

Dos generaciones de filósofos de Francfort, desde Horkheimer, Adorno y Marcuse hasta Habermas, se preocuparon por criticar esta fijación de límites estrictos a la razón moral en las filosofías positivistas. La impugnación del positivismo en este aspecto ha sido una de las preocupaciones centrales de lo que dio en llamarse la «teoría crítica». Si hay en esta un elemento predominante, es la defensa de la Razón (*Vernunft*), entendida en el sentido de la filosofía hegeliana y de la filosofía clásica alemana, esto es, como la facultad crítica que concilia el conocimiento con la transformación del mundo de modo de promover la realización y la libertad del hombre<sup>65</sup>. La filosofía de Francfort procura seguir a Marx (y por lo tanto remodelar el propio marxismo moderno) apelando a la trascendencia, por parte de Hegel, de dos dualismos kantianos: entre razón pura y razón práctica, por un lado, y por otro entre aperccepción de fenómenos y «cosas en sí» incognoscibles. Entiende que estos dualismos son expresión y fuente de una actitud pasiva, contemplativa, frente al saber; de una actitud que reduce su alcance práctico a la «tecnología» o a la «técnica», despojada de las potencialidades unificadoras de la Razón histórica. Si en Hegel, como señala Horkheimer, la Razón es inherente a la realidad, en Hume y Kant, lo mismo que en la filosofía carte-

siana, se convierte en una «facultad subjetiva del espíritu»<sup>66</sup>. El sujeto individual es el único poseedor de la razón, concepto este que recibe el mero significado de relacionar, por medio de un cálculo, los medios con los fines.

Los orígenes de la escuela de Francfort fueron contemporáneos a los del Círculo de Viena, y los miembros de aquella aguzaron su apreciación crítica sobre la influencia del empirismo en el pasado con los ataques que dirigieron a sus más destacados representantes en el presente. En uno de esos debates, de fines de la década de 1930, Horkheimer liga el positivismo lógico con la tradición de Hume y de Locke, pero sostiene que los positivistas lógicos modernos han sacrificado el carácter crítico que tenían los escritos de aquellos autores<sup>67</sup>. El empirismo escéptico de Hume fue una revuelta contra los dogmas prevalecientes; lo animaba el propósito de iniciar una nueva era en que el racionalismo prevalecería sobre las fuerzas de la mitología oscurantista. En este sentido, la Ilustración tuvo un empuje moral que en efecto se traducía en la creencia de Hume de que los hechos podían ser separados de los valores. Esto se echa de menos en el positivismo lógico, que sólo procura completar y perfeccionar la dominación de la ciencia, entendida como la reducción contemplativa de la experiencia a un orden lógicamente coherente de leyes. Alguien podría considerar que esto no hace justicia a Neurath, en particular, y que no es verdadero respecto de las inclinaciones marxistas de diversos miembros del Círculo de Viena; pero para Horkheimer esa apreciación iría muy descaminada porque el marxismo no estuvo exento del sesgo positivista de buena parte de la filosofía moderna. Al contrario: la recaída del marxismo en la filosofía positivista es el origen de su doble característica en el siglo XX, a saber, su quietismo cuando se halló en la oposición (como ocurrió en Alemania) y su mudanza en dominación burocrática cuando alcanzó el poder (como en la Unión Soviética).

Los filósofos de Francfort procuraron diagnosticar los comienzos del «marxismo positivista» en los escritos del propio Marx. Lo que para Althusser y sus seguidores es una «ruptura epistemológica» que separa al Marx especulativo e idealista del creador del marxismo científico, para los partidarios de la teoría crítica señala la incipiente degeneración del marxismo en filosofía positivista. Los autores de la escuela de Francfort no coincidieron entre sí acerca de la naturaleza y los orígenes del marxismo positivista, pero en sus análisis —incluidos los de Habermas, en la generación más joven— hay puntos generales de acuerdo. La inspiración crítica del marxismo deriva de la dialéctica del sujeto y el objeto, y se pierde allí donde el «materialismo» significa negar la intervención activa del sujeto en la historia o la reducción de la cultura y los ideales culturales a epifenómenos de sucesos materiales. El materialismo monista, que entiende todo cambio como acción recíproca de sucesos naturales, converge directamente con la filosofía positivista no marxista. Diversos partidarios de la teoría crítica han expresado sus dudas acerca del uso de la noción de «trabajo» en los escritos de Marx; en la medida en que este término designa puramente la transformación material de la natura-

leza, y en que la crítica de la sociedad contemporánea depende de esto, el socialismo termina siendo sólo una versión técnicamente más eficiente del capitalismo. Según Habermas, al «poner a Hegel cabeza abajo», Marx condensó en uno solo dos elementos de la filosofía de Hegel: la conciencia reflexiva del hombre como hacedor de la historia, y la autoconstitución de la humanidad a través del trabajo. Cuando el primero de estos elementos es reducido al segundo, se pierde el lazo integral entre historia y libertad<sup>68</sup>.

Para la teoría crítica, el término «positivismo» tiene un significado mucho más amplio y generalizado que para la mayoría de los autores, más amplio incluso que lo definido en estas páginas como «filosofía positivista». Este uso del término debe entenderse contra el telón de fondo de las tentativas de estos filósofos por llevar a la práctica una ambiciosa crítica de la tendencia que siguió la cultura de Occidente desde la Ilustración, y aun, en ciertos aspectos básicos, desde la Antigüedad clásica. Los inspiradores de la Ilustración quisieron producir el «desencantamiento» del mundo, o sea, remplazar el mito por un saber sólidamente fundado, con su aplicación práctica en la tecnología. De esta manera prepararon el advenimiento de la racionalidad técnica dominante en la cultura moderna —el socavamiento de la Razón, contra el que luchó Hegel, tema que, con la desintegración del sistema hegeliano, prácticamente se perdió para la filosofía—. En su afán de poner término a la dominación del mito, la Ilustración creó una nueva forma de dominación, que su propia filosofía impedía advertir: el dominio de la racionalidad instrumental. «Tanto el sujeto como el objeto son despojados de su eficacia. El sí-mismo abstracto, que justifica la conservación de registros y la sistematización, no tiene nada que se le oponga, salvo el material abstracto, que no posee otra cualidad que ser el sustrato de esa posesión. Al cabo surge la equiparación del espíritu y el mundo, pero sólo con una restricción mutua por ambas partes. La reducción del pensamiento a un mecanismo matemático oculta la sanción del mundo como su propia vara de medida. Lo que parece ser el cimientio de la racionalidad subjetiva, la sujeción de toda realidad al formalismo lógico, se consigue al precio de un acatamiento obediente de la razón a lo inmediatamente dado. Se abandona así todo reclamo de conocimiento y toda aproximación a él: el intento de comprender lo dado como tal; no meramente determinar las abstractas relaciones espacio-temporales de los hechos, que permiten que estos sean aprehendidos, sino, por el contrario, considerarlos como superficies, como momentos conceptuales mediados que sólo llegan a su consumación en el desarrollo de su significación social, histórica y humana.<sup>69</sup>

La teoría crítica se empeñó en defender justamente esas tradiciones filosóficas que los positivistas lógicos quisieron presentar como vacía metafísica en lo esencial. No es entonces sorprendente que las dos escuelas se mantuvieran distanciadas y se influyeran poco entre ellas. No obstante, en los últimos tiempos, con las crecientes tensiones a que ha sido sometida la filosofía positivista de las ciencias, y por influencia del Wittgenstein tardío y de la «filosofía del lenguaje ordinario» de Austin, en

Gran Bretaña y los Estados Unidos, y de la fenomenología hermenéutica en el continente europeo, la situación en filosofía (así como en teoría social) se ha vuelto mucho más fluida. Entre los filósofos más jóvenes de la escuela de Francfort, tuvo eco sobre todo la labor de Habermas: elaboró los nexos de la teoría crítica con cada uno de los tipos de filosofía antes mencionados, así como con el pragmatismo, al tiempo que retomaba la mayoría de los temas que son tradicionales en aquella. Junto con Adorno, Habermas desempeñó el papel central en la controversia en torno de los puntos de vista de Popper, que en la sociología alemana se conoce como «debate sobre el positivismo» (esta denominación proviene más de la teoría crítica que de Popper). Es un extraño debate, porque sus participantes no entendían defender la filosofía positivista, y mucho menos se declaraban positivistas. Pero si tenemos en cuenta la postura de la teoría crítica, que aplica muy latamente el término «positivismo» a tradiciones de pensamiento que de ordinario no se designan así, no es difícil apreciar que el controvertido significado de este término está en el centro de la cuestión y no es una pura curiosidad lingüística.

El origen del debate fue la presentación por Popper de sus «veintisiete tesis» sobre la lógica de las ciencias sociales, en la reunión que celebró la Asociación Sociológica Alemana en Tubinga en 1961; a ella siguió un trabajo de Adorno. Sin embargo, ni Popper ni Adorno dirigieron ataques directos a la contribución del otro, y su enfrentamiento sólo llegó a ramificarse en una polémica de vastos alcances después de las intervenciones de Habermas, Albert y otros<sup>70</sup>.

Popper reitera en su trabajo la conocida posición de que la finalidad de las ciencias sociales es explicar la conducta por recurso a la «lógica situacional» de la acción; es decir, por la reconstrucción racional de las circunstancias (metas y conocimiento) en que los individuos actúan, y de las consecuencias de su conducta. Esto es una «sociología interpretativa», pero, según Popper, despojada de aquellas cualidades empáticas, subjetivas, con que tradicionalmente se la ha asociado. Es un «método puramente objetivo»<sup>71</sup>. Como tal, difiere en su contenido, pero no en su forma lógica, de los métodos de las ciencias naturales, que Popper elucida con arreglo a sus tesis habituales. Rechaza lo que llama el «naturalismo» en las ciencias sociales con la misma argumentación que al «positivismo» en las ciencias naturales: aquel supone que la sociología comienza compilando observaciones y mediciones; aplica generalizaciones inductivas a estos datos, que después se incorporan a teorías. Esto deriva de una filosofía errónea (positivista) de la ciencia natural: la «objetividad» de la ciencia reside en su método crítico de ensayo y error. Por eso Popper se declara en favor del «racionalismo crítico», entendiendo por esto su defensa del falsacionismo como el procedimiento inherente a la ciencia como tal.

La crítica de Habermas a Popper se centra fundamentalmente en los límites de su racionalismo crítico, que, de acuerdo con aquel, conserva muchos restos de filosofía positivista. La teoría de la ciencia de Popper es analítica, no dialéctica. Habermas sugiere que la «objetividad» de la

ciencia natural no puede trasferirse directamente a las ciencias sociales porque estas se ocupan de un universo preinterpretado de fenómenos; es decir: de un mundo social en que las categorías de la experiencia ya están informadas por la «conducta provista de sentido» de sujetos humanos. La comprensión hermenéutica, que supone una comunicación entre el científico social y los sujetos cuya conducta estudia, es el elemento esencial del procedimiento en ciencias sociales; y no se la circunscribe por mero recurso a la «observación» de hechos naturales, ni siquiera traducida esta como «lógica situacional». Atribuir a la sociología la finalidad de descubrir leyes tiene la consecuencia práctica de convertirla en una tecnología social. «En contraposición a esto, una teoría dialéctica de la sociedad debe señalar el hiato entre cuestiones prácticas y cumplimiento de tareas técnicas; para no hablar de la realización de un sentido que, mucho más allá de la dominación de la naturaleza alcanzada por manipulación de una relación cosificada, no importa cuán diestra, estuviera referida a la estructura de un contexto de vida social en su conjunto y, de hecho, exigiera su emancipación»<sup>72</sup>. A fin de lograr esto, una teoría dialéctica o crítica debe trascender las fronteras del racionalismo crítico según lo entiende Popper.

La separación establecida en las filosofías positivistas entre hechos y valores, o entre cognición y evaluación —continúa Habermas—, condena a las cuestiones prácticas a la irracionalidad, o bien al «mundo cerrado» del mito, que presuntamente el positivismo pretendía disipar. A diferencia de la mayoría de los filósofos, Popper reconoce esto abiertamente al declarar que su adhesión al racionalismo es un artículo de fe. Esto convierte en una decisión inicial arbitraria la adopción del racionalismo. Seguidores de Popper, en particular Bartley, aceptaron que no se puede obtener una fundamentación deductiva del racionalismo, pero procuraron sustentar el racionalismo crítico por referencia a sí mismo, o sea: la adhesión al método crítico, según lo formuló Popper, en principio puede ser criticada<sup>73</sup>. Pero eso difícilmente podría funcionar: el propio Bartley no atina a especificar en qué condiciones debería ser racionalmente abandonada la adhesión a la racionalidad; en efecto, es demasiado restringido lo que se entiende aquí por «crítica», y no se funda en las condiciones históricas de la vida social y la comunicación humana. Habermas puntualiza el nexo entre la adhesión de Popper a una teoría de la verdad fundada en la correspondencia, y la tesis del dualismo entre hechos y valores. Popper se previene de algunos de los problemas que plantea la teoría de la correspondencia, cuando se la combina con su aceptación del carácter «impregnado de teoría» de los enunciados de observación, insistiendo en la diferencia entre saber qué significa la verdad y tener un criterio para decidir la verdad o falsedad de un enunciado. De acuerdo con la noción de falsación, no podemos obtener un criterio o patrón de verdad en este sentido; en efecto, todo lo que podemos lograr es la eliminación progresiva de las concepciones falsas. Ahora bien, dice Habermas, esto implica la incorporación subrepticia de patrones de evaluación que se toman acríticamente de la vida cotidiana; se da por su-

puesta la comprensión hermenéutica del lenguaje cotidiano y la experiencia intersubjetiva. La discusión crítica, como la formula Habermas, distingue tres usos del lenguaje: la descripción de un estado de cosas, la postulación de reglas de procedimiento, y la justificación crítica de los dos usos anteriores<sup>74</sup>. Así, la crítica no se puede agotar dentro de la esfera de la ciencia, sino que debe ocuparse de los valores o criterios que la estructuran como un modo de actividad entre otros. En lo tocante al contexto histórico de la ciencia moderna, el dualismo positivista de hechos y valores impide apreciar que la racionalidad técnica apuntala un sistema de dominación como su ideología legitimadora.

Ni Albert, en su defensa de Popper, ni este mismo en sus comentarios sobre el debate, aceptaron que sus concepciones impusieran al racionalismo crítico los límites que pretendía Habermas. Según Albert, las ciencias empíricas son capaces de abordar esas experiencias que Habermas asigna a la hermenéutica, y pueden representarlas como «hechos» en el sentido corriente. Esto constituye, para Albert, una posición más profundamente crítica, en potencia, que la de Habermas, porque es más escéptica y deriva su inspiración crítica de la premisa según la cual la ciencia suele mostrar que los presupuestos del mundo cotidiano son erróneos. La teoría popperiana de la ciencia como mito, que es una teoría autocrítica, constituye la única manera de evitar los dilemas gemelos de un regreso al infinito, por un lado, y por el otro la alegación de «fundamentos» por medio del dogma puro<sup>75</sup>. El racionalismo crítico de Popper —insiste— es bien diferente del positivismo en todos sus aspectos esenciales; los partidarios de la teoría crítica utilizan el término de una manera tan lata que estas diferencias se difuminan, y así pueden imputar indirectamente a Popper algunas de las mismas deficiencias que él, de hecho, mostró que eran características de la filosofía positivista. En sus comentarios Popper coincide: «El hecho es que durante toda mi vida yo he combatido la epistemología positivista, bajo el nombre de “positivismo”. Desde luego, no niego la posibilidad de ampliar el término “positivista” hasta que abarque a cualquier estudioso de la ciencia natural, de modo de aplicarlo aun a los opositores del positivismo, como yo mismo. Lo único que sostengo es que un procedimiento de esa índole no es honesto ni idóneo para aclarar las cuestiones»<sup>76</sup>.

## Comentario sobre la filosofía de la ciencia natural

Desde luego que es imposible tratar de hacer aquí un examen detenido de muchos de los problemas planteados en las secciones anteriores. Me ceñiré entonces a comentar algunas cuestiones agrupadas en dos categorías fundamentales: la filosofía de la ciencia natural, y la relación entre la ciencia natural y las ciencias sociales.

En lo que atañe a la primera, dos cuestiones planteadas por la filosofía pos-positivista de la ciencia tienen gran importancia. Una es el esta-

tuto del falsacionismo, según fue elaborado por Popper y sus discípulos (en particular Lakatos) y, en líneas más generales, el de las teorías deductivistas del conocimiento científico, incluyendo entre ellas el modelo «nomológico-deductivo». La otra cuestión es la «incomensurabilidad» de paradigmas, según se plantea en los escritos de Kuhn.

Gran parte del atractivo que posee la «solución al problema de la inducción» de Popper, que él defendió tenazmente desde sus primeros trabajos, proviene de su simplicidad: la idea de que basta con un solo ejemplo contrario para falsar un enunciado universal. Pero él debe admitir que entre la lógica de la falsación y la práctica hay discrepancia. Los estudios de Lakatos, aunque nominalmente dirigidos a sustentar aspectos fundamentales de la postura popperiana, muestran cuán grande es esta discrepancia. Lakatos distingue tres especies de falsacionismo: el falsacionismo dogmático, el «falsacionismo metodológico» ingenuo, y el elaborado. El primero es el más débil, porque trata la forma lógica de la falsación como si fuera equivalente a su práctica: como si un único suceso observado o una serie finita inequívocamente definida de sucesos bastaran para refutar las teorías científicas. Esta es una versión empirista del falsacionismo, por contraposición al falsacionismo metodológico, que acepta que las observaciones están impregnadas de teoría. Toda comprobación de estas depende de la aceptación de un marco teórico que, dentro de un contexto determinado, representa un suelo de saber no problemático<sup>77</sup>. No obstante, el falsacionismo metodológico ingenuo mantiene la postura de que las teorías pueden refutarse —en consecuencia deben abandonarse— a la luz de «observaciones» así entendidas. Esto no sucederá, ya que el defensor de la teoría puede siempre, si es lo suficientemente ingenioso, «ponerla a salvo» de cualquier cantidad de aparentes contraejemplos. El falsacionismo metodológico elaborado reconoce esto, y declara que no hay falsación si la teoría descartada no es sustituida por otra superior, entendiendo que la superioridad está definida por los siguientes factores: la segunda teoría tiene un mayor contenido empírico que la primera, porque predice hechos excluidos por la teoría remplazada, o que eran improbables a la luz de ella; la segunda teoría explica todo lo que la primera explicaba satisfactoriamente, y es corroborado (en el sentido que Popper da a este término) un contenido adicional de la segunda teoría. Si se satisfacen estos criterios en determinada circunstancia de remplazo de una teoría por otra, podemos hablar de un «desplazamiento progresivo del problema»; en caso contrario, el desplazamiento del problema es «degenerativo»: no constituye una efectiva falsación de la teoría preexistente por aquella que la suplanta.

Lakatos reconoce que su falsacionismo metodológico elaborado es un intento de conciliar una versión de la filosofía popperiana de la ciencia con algunas de las principales dificultades que le crearon a esta última las obras de Kuhn y de otros autores. En tal sentido, como apunta Kuhn, expresa en verdad una postura bastante próxima a la de él mismo<sup>78</sup>. Una de las consecuencias de la enmienda de Lakatos es restar importancia al «decisionismo» que campea en los escritos de Popper (y en el cual puso

el acento Habermas), y a la vez dilucidar patrones para la comparación crítica de teorías; aduce Lakatos que estos patrones o «reglas de aceptación y de falsación» no son aportados por Kuhn, o al menos este no los hace explícitos. Pero se plantea si acaso Lakatos, tras haber rechazado originalmente el justificacionismo en favor del falibilismo, no llegó en definitiva a una posición justificacionista, que se podría defender y elaborar mejor abandonando por completo el falsacionismo. El propio Lakatos admite: «La “falsación”, en el sentido del falsacionismo ingenuo (contraprueba corroborada), no es condición *suficiente* para eliminar una teoría: aunque conozcamos centenares de anomalías, no la consideramos falsada (es decir, eliminada) hasta no disponer de una mejor. Tampoco esa “falsación”, en el sentido ingenuo, es una condición *necesaria* para la falsación en el sentido elaborado: un desplazamiento progresivo del problema puede no acompañarse de “refutaciones”. La ciencia puede crecer sin necesidad de que “refutaciones” abran el camino»<sup>79</sup>.

Tal como Lakatos usa el término, la «falsación» 1) sólo se aplica a la «fase degenerativa» de los programas de investigación (en otros casos, las anomalías son en gran medida desatendidas o bien se las acomoda a la teoría existente), y 2) sólo tiene efecto cuando una teoría mejor suplanta a la existente. Resulta claro así que la refutación ya no constituye la esencia de la falsación. Lakatos acepta, a todo evento, las dos fallas fundamentales del falsacionismo, en tanto el término sea utilizado en un sentido que conserva lazos con la crítica formulada por Popper a la lógica inductiva. Estas dos objeciones al falsacionismo son: en primer lugar, al decidir entre diversas teorías, el científico no hace lo que sugeriría la descripción de Popper, es decir, que no busca la teoría más extraña e «improbable» basándose en que es la más fácilmente falsable; y sería indefendible la tesis de que tendría que obrar así. Popper parece jugar aquí con dos sentidos distintos de «improbable». Una teoría puede ser «improbable» en tanto sumamente innovadora; y puede serlo en el sentido de que parece muy improbable a la luz de lo que corrientemente se considera la evidencia empírica pertinente. Los científicos perderían su tiempo si buscaran deliberadamente este último tipo de hipótesis improbables. Ahora bien, el hecho de que no lo hagan indica que operan con una noción implícita de inferencia inductiva<sup>80</sup>. En segundo lugar, como ya dije, el intento de Popper por presentar un análisis admisible del progreso científico por referencia a la «verosimilitud» fracasa porque no hay motivos para suponer, dentro de su epistemología, que exista un número finito de teorías potenciales disponibles para interpretar un conjunto específico de fenómenos.

Al rechazar el falsacionismo, al propio tiempo rechazamos el criterio popperiano de la demarcación entre lo que es ciencia y lo que no lo es, y la tajante separación entre la psicología del descubrimiento y la lógica de la comprobación. Ahora bien: ¿cómo podemos hacer esto sin volver a las ideas que Popper se propuso criticar: aquellas que se presuponían en las filosofías positivistas de la ciencia? En el intento de indicar una respuesta a este interrogante, será útil reconsiderar los problemas que



salieron a la luz con las primeras formulaciones del principio de verificación, y posteriormente con la versión liberalizada del positivismo lógico.

Aquellas primeras formulaciones se basaron en la tesis —que proviene directamente de Hume y de Mach— según la cual el significado del concepto científico puede siempre, en principio, reducirse a observaciones empíricas. La posterior diferenciación entre observación y enunciados teóricos abandonó esta postura, remplazándola por la noción de reglas de correspondencia, que ligan observaciones y teorías; el modelo liberalizado conserva la misma imagen de la ciencia como jerarquía de enunciados construidos sobre una segura base de observaciones. Algunas de las dificultades creadas por el distingo entre términos observacionales y teóricos pueden ser referidas, como puntualizó Shapere, al contexto en que se elaboró aquel distingo<sup>81</sup>. Una de esas dificultades es el estatus ontológico de las «entidades teóricas». Lo que en la primera fase del positivismo lógico no constituía problema alguno se presenta como una oscuridad fundamental en su versión liberalizada. Una postura fenomenista o fisicista conecta sin dificultad términos de observación con entidades existentes. Pero no resulta claro en qué sentido una entidad teórica como «electrón» existe, o bien es una especie de ficción cómoda. Se supone que el «contenido excedente» de un término teórico (es decir, aquello que no puede ser expresado directamente en el lenguaje de observación) es creado por el lugar que el término ocupa en la jerarquía deductiva de los enunciados. Y esto parece conducir a la incómoda e insatisfactoria conclusión de que, así como hay un continuo que va de lo observable a lo inobservable, así también hay otro que va de los objetos que existen a los que no existen<sup>82</sup>. Un segunda dificultad, conexas con la anterior, concierne al carácter de las relaciones deductivas que es preciso suponer vigentes entre los niveles, en la jerarquía de enunciados observacionales y teóricos, en su condición de sistemas axiomáticos interpretados. Las «reglas de correspondencia» operantes entre observación y teoría se conciben de una manera semejante a la interpretación de sistemas formales en la lógica matemática, como reglas de derivación lógica. Ahora bien, los nexos lógicos de esta índole son, desde luego, diferentes de los que puede haber entre entidades, por ejemplo, las relaciones causales: henos aquí de nuevo en la necesidad de concluir que el eslabonamiento de términos teóricos y términos observacionales es tal que los primeros no se refieren en forma directa a las propiedades de cosas existentes.

El esbozo de una propuesta de alternativa, que incluye un modelo revisado de inferencia inductiva, viene sugerido por los escritos de Quine, y ha sido elaborado con algún detalle por Hesse<sup>83</sup>. Se apoya en la idea de Duhem de que el saber científico debe representarse como una red de enunciados —si bien no acepta algunos de los aspectos del convencionalismo de Duhem—<sup>84</sup>. Dentro de esta red, lo «observable» y lo «teórico» sólo pueden distinguirse de una manera pragmática y relativa. Los enunciados conectivos de la red son leyes, pero se las considera válidas para dominios finitos; así se supera uno de los dilemas clásicos del inductivismo —la imposibilidad de pasar de enunciados particulares a

enunciados universales—, puesto que toda inferencia inductiva parte de particulares para llegar también a particulares. Según Hesse, esta concepción de las leyes científicas no implica que las leyes universales sean generalizaciones estadísticas, ni que las generalizaciones estadísticas deban considerarse preferibles a las leyes universales en dominios finitos<sup>85</sup>. Tampoco implica una descripción instrumentalista de la ciencia, sino más bien una realista, en la cual el carácter analógico de la innovación teórica ocupa un lugar central. Como dice Hesse: «El lenguaje científico es visto como un sistema dinámico que crece constantemente por extensión metafórica del lenguaje natural, y también cambia al cambiar la teoría y reinterpretarse algunos de los conceptos del propio lenguaje natu: al»<sup>86</sup>.

Esta visión de la teoría científica da por tierra con la idea de las reglas de correspondencia. La red envuelve predicados observacionales, que son los «nudos» que la atan al mundo de los objetos, pero no se trata de un fundamento fijo e invariable; el lugar en que se encuentren estos nudos dependerá del estado de desarrollo de la teoría y de la forma de su lenguaje, y además ellos pueden alterarse en el curso de su transformación, en particular si esta tiene carácter «revolucionario» en el sentido de Kuhn. La teoría científica no entraña dos lenguajes, uno de observación y otro de términos teóricos, sino más bien dos usos superpuestos e intersecados del mismo lenguaje; tampoco hay una diferenciación absoluta entre lenguajes formales de la ciencia y lenguajes naturales, porque los primeros derivan de la extensión metafórica de los segundos y de experiencias originalmente organizadas desde estos últimos dentro de la «actitud natural». En la vida cotidiana —y en el aprendizaje de las teorías científicas—, nos ingeniamos para comprender los términos observacionales y utilizarlos en sus contextos pertinentes, pero sólo por la vía de aprehender al mismo tiempo términos más abstractos con los que se conecta su significado. Si el modo en que se cumple esto se amolda al proceso indicado por Quine, entonces todos los predicados descriptivos, por «teóricos» que sean, se aprenden en conjunción con situaciones de estímulo definidas, o por medio de sentencias que contienen a esos predicados (o de ambas maneras, combinadas). Ninguno de ellos, empero, se aprende por la sola asociación empírica; no forman una clase «independiente» de términos observacionales, según lo presupone la filosofía positivista. Lo que vale como término observacional no puede especificarse sin presuponer un marco de referencia de leyes aceptadas, que constituyen los elementos integradores de la red, pero que, en principio y en la práctica, pueden modificarse radicalmente. En un momento dado es imposible saber qué leyes y qué predicados tienen que ser revisados o descartados a la luz de los descubrimientos de la investigación.

Este modelo de la ciencia como red permite dar cabida a la espontaneidad de la innovación teórica, al par que ofrece un modo de distinguir sentido y referencia con respecto a «paradigmas». Escritos como los de Kuhn, que muestran la importancia de las discontinuidades en el desarrollo científico, truen al primer plano dos clases de problemas, cada

una de las cuales plantea potencialmente dilemas de relativismo: una atañe a la dificultad de pasar de un paradigma a otro, puesto que son «universos de sentido» diferentes; la otra, a la dificultad de sostener una noción de verdad, porque la sucesión de los paradigmas supone la transformación de lo que se reconoce como «hechos», dentro de sistemas de teoría divergentes.

El primer problema, llamado de la «variación del sentido», es en parte resultado de exagerar la unidad interna de los paradigmas o, en líneas más generales, de los «marcos de sentido»<sup>87</sup>. Si se trata a los paradigmas como sistemas cerrados de conceptos cuyo sentido está determinado exclusivamente por la relación mutua de estos en el interior del sistema, se hace difícil imaginar transferencias de un paradigma al otro. No obstante, la mediación de paradigmas o de marcos de sentido debería considerarse normal en la experiencia humana, y no extraordinaria. Por ejemplo, para convertirse en un hombre de ciencia, uno debe distanciarse de las opiniones del sentido común, como parte del proceso que lleva a dominar las teorías científicas. La capacidad de desplazarse entre las que Schutz llama «realidades múltiples», capacidad que incluye el dominio de la alegoría y de la metáfora, es una característica rutinaria de la actividad humana cotidiana, puesta de relieve en tanto y en cuanto se la organiza conscientemente como un proceso de aprendizaje de nuevos marcos de sentido, o de capacitación para pasar de uno a otro paradigma dentro del contexto de la actividad científica. Según este punto de vista, la mediación de paradigmas radicalmente discrepantes, como ocurre en las «revoluciones» científicas, no difiere cualitativamente de las transformaciones de sentido que se requieren para pasar de una teoría a otra estrechamente relacionada con ella; en ambos casos, es fundamental el papel del aprendizaje por analogía y metáfora.

Los corolarios relativistas de los escritos de Kuhn acerca de la verdad han sido un punto central en el debate que rodeó su obra, desde la publicación original de *La estructura de las revoluciones científicas* hasta hoy (aunque el propio Kuhn ha rechazado permanentemente el relativismo en ese sentido). Esos corolarios surgen también de los escritos de algunos filósofos recientes que no se dedican específicamente a la filosofía de la ciencia, por ejemplo, las obras de Gadamer sobre hermenéutica y las de Winch sobre la filosofía «poswittgensteiniana»; y han sido foco de las controversias a que dieron respectivamente lugar<sup>88</sup>. Es fácil situar la fuente de esa inclinación relativista: deriva de las inclinaciones idealistas de estos autores. Si los «paradigmas» («tradiciones», «juegos de lenguaje») se consideran constitutivos del mundo de los objetos, y no modos de representar ese mundo o de relacionarse con él, hay tantas «realidades» como marcos de sentido. Kuhn ha declarado rechazar esta concepción, pero no ha llegado a elaborar la noción de verdad que debería reemplazar a las versiones de la teoría de la verdad basada en la correspondencia (incluida la de Popper), que él rechaza<sup>89</sup>.

Hesse ha señalado que el modelo de la ciencia como red entraña la ruptura con la antigua dicotomía entre las teorías de la verdad según

la correspondencia y según la coherencia; toma elementos de cada una de ellas, al par que descarta algunos de sus rasgos tradicionales. Y apunta Hesse que lo más adecuado es vincular esta posición con una ontología realista. Algunos han entendido que aceptar el carácter impregnado de teoría de las observaciones excluye por entero la posibilidad de hacer lo que los hombres de ciencia habitualmente pretenden: comparar distintas teorías a la luz de las pruebas; en efecto, las que se consideran «pruebas» están influidas por las teorías mismas —siempre es posible rescatar a los fenómenos por la interpretación y reinterpretación de las observaciones—. Pero en esta postura se esconde un fuerte residuo de filosofía positivista; una concepción puramente instrumental de la ciencia es el último refugio del positivista decepcionado. Contra esa postura podemos asentar dos elementos que son inherentes al procedimiento científico. Uno consiste en realzar la significación de los patrones sancionados de crítica, que contribuyen a separar la ciencia de las cosmogonías religiosas —por más que no puedan establecer una neta demarcación entre ambas—. Reconocer la autocritica como dimensión de la ciencia no implica adherir a una epistemología falsacionista. Separar aquella de esta, por otra parte, refuerza el punto de vista de Habermas sobre los defectos del popperianismo, en tanto él mostró, en su análisis, que la «tradicón crítica» de la ciencia presupone patrones normativos que no se pueden validar como tales por los procedimientos de la comprobación científica, porque son el marco legitimador dentro del cual esos procedimientos se organizan. El otro elemento es que la mediación de teorías o paradigmas divergentes supone poner en conjunción parámetros de referencia que, dada la orientación normativa de la ciencia, arrojan siempre una «intersección empírica» sujeta a discusión en orden a las pretensiones de verdad. Esto deriva directamente del modelo de la ciencia como red. La mediación de los paradigmas es una tarea hermenéutica, en el sentido de que supone la capacidad de pasar de un marco de sentido a otro; pero esa capacidad de transitar entre diversos marcos de sentido no puede adquirirse puramente en el nivel intensional, porque los términos que comprenden la red están ligados de una manera compleja (y variable) con predicados extensionales.

Como tradicionalmente la teoría de la verdad basada en la correspondencia ha estado ligada con las filosofías positivistas, los críticos de estas últimas se inclinaron a considerar que rechazarlas implicaba abandonar aquella. Pero en las teorías de la correspondencia hay rasgos que son sustancialmente residuos de la filosofía positivista y que pueden ser desechados sin necesidad de abandonar la idea misma de correspondencia<sup>90</sup>. Uno de esos rasgos es la premisa de que la teoría de la correspondencia presupone por lo menos algunos enunciados que se fundan en observaciones indiscutibles: enunciados que no están sujetos a revisión. Esto en buena parte parece depender de la tesis de que el sentido de los términos empleados en un lenguaje teórico puede ser expresado directamente en observaciones empíricas o bien tiene que descansar en un fundamento basado en esas observaciones. Lo cual supone una empo-

brecida concepción del lenguaje, en que se oscurece el distingo entre la relación de los conceptos dentro de la red teórica y la relación entre enunciados que incluyen a esos conceptos, y el mundo de los objetos. La primera relación puede ser iluminada, respecto de los valores de verdad, incorporando criterios de coherencia o «condiciones de coherencia», según las sugiere el modelo de la red. Aquí no pueden darse por supuestos los criterios de coherencia, como en la postura positivista, en que la conexión entre los conceptos es explicada implícitamente por la operación de reglas de correspondencia. Los criterios pueden especificarse como un conjunto de condiciones que permiten la interrelación de conceptos dentro de las redes. La interrelación de los componentes de la red sólo concierne al mundo de los objetos en lo tocante a su producción como sistema clasificatorio; en ese carácter, la interrelación pertenece a la red como un medio de organización por el cual se vuelve posible la verdad como relación entre enunciados y el mundo de los objetos, pero ella no provee la sustancia de la relación en sí.

Otras dos premisas que derivan de la asociación de la teoría de la correspondencia con las filosofías positivistas son que sostener aquella presupone explicar la «correspondencia» en términos filosóficos más básicos, y que hacerlo obliga forzosamente a demostrar la existencia misma del mundo de los objetos. La primera de estas premisas es el blanco de las objeciones tradicionales a la teoría de la correspondencia, objeciones que se refieren a la dificultad de definir qué es «correspondencia»<sup>91</sup>. Presuponer que esas objeciones deben responderse especificando la naturaleza de la correspondencia por medio de algún otro tipo de relación obedece a la visión positivista del carácter de los enunciados de observación, a saber, en tanto se considera que la observación es una relación más «primitiva» que la correspondencia —o sea, una relación a la cual esta última puede reducirse de alguna manera—. Si no adherimos a esta manera de considerar los enunciados de observación, podemos rechazar también este tratamiento de la relación de correspondencia; entonces, «correspondencia» pasa a ser el término más primitivo y, como tal, se lo considera un elemento necesario del carácter extensional de toda pretensión de conocimiento<sup>92</sup>.

La premisa de que una teoría de la correspondencia tiene que justificar la existencia independiente del mundo de los objetos deriva, análogamente, de las preocupaciones centrales de las filosofías positivistas en tanto pretenden ligar las condiciones del conocimiento a la experiencia sensorial, considerada esta última (en el fenomenismo) como la efectiva consistencia del mundo de los objetos. Rechazar la filosofía positivista nos libera de la obligación de aducir una justificación así como fundamento de una teoría de la verdad basada en la correspondencia, o al menos sugiere que dar razón del concepto de verdad no implica proporcionar aquella justificación. Proponer que el modelo de la ciencia como red puede conjugarse con una epistemología realista no significa, por lo tanto, sostener que esta última es la única concepción conciliable con una teoría de la verdad reelaborada en el sentido aquí indicado. Por otra

parte, esto implicaría a su vez una detallada reelaboración de las formulaciones preexistentes del «realismo».

## Ciencias naturales y ciencias sociales

El precedente examen de la filosofía de la ciencia natural no proporciona, por sí solo, un esquema suficiente para el tratamiento de los nexos y divergencias entre las ciencias naturales y sociales. Más bien indica algunos elementos para un abordaje de los problemas epistemológicos que abarque las diferenciaciones que puedan existir entre unas y otras. Pero, sin lugar a dudas, la formulación de una filosofía pospositivista de la ciencia natural trae directas consecuencias para el método de la ciencia social, que habitualmente ha sido analizado contra un telón de fondo de filosofía positivista —ya sea enunciado explícitamente o presu- puesto de modo implícito—. Esto no es sólo válido para la tradición de pensamiento que examiné en primer lugar, la que conecta a Comte, Durkheim y el funcionalismo moderno, sino que se aplica también a la «contratradición» asociada con la noción de *Geisteswissenschaften* [ciencias del espíritu].

La contraposición entre *erklären* [explicar] y *verstehen* [comprender], según la pusieron de relieve Droysen y Dilthey, es nuclear en la tradición de las *Geisteswissenschaften*. En su versión de este distingo, Dilthey opuso sus opiniones a las de autores como Comte y John Stuart Mill, que habían sostenido la continuidad existente entre el estudio científico de la naturaleza y la sociedad; Dilthey adujo, en cambio, que el carácter subjetivo y significativo de la conducta humana no tiene contrapartida en la naturaleza. Las ciencias naturales elaboran explicaciones causales de sucesos «exteriores»; las ciencias humanas, en cambio, se ocupan de la comprensión «interior» de la «conducta significativa». Pero Dilthey aceptó también aspectos importantes de las ideas de Comte y de Mill, reclamando que las ciencias humanas fueran tan precisas y empíricas como las ciencias de la naturaleza. Las diferencias entre ambas no dependen tanto de la forma lógica de sus indagaciones y de sus resultados, cuanto del contenido de su objeto de estudio y de los procedimientos que permiten estudiarlo.

Algunas de las principales tensiones existentes en los escritos de Dilthey (como en los de Max Weber) proceden de su tentativa de combinar elementos de la filosofía positivista con la concepción idealista de la «filosofía de la vida», tomada del desarrollo inicial de la tradición de las *Geisteswissenschaften*. Siguiendo a Schleiermacher, se supone que la «comprensión» de la acción humana o de los productos culturales es un proceso que consiste en reexperimentar o reactualizar las experiencias interiores de los otros. Pero al mismo tiempo, este proceso no es una mera intuición, sino que sirve de base a la historia científica, y en consecuencia es la pieza central del método de las ciencias humanas. Como puntuali-

zó Gadamer, el término *Erlebnis* (vivencia), de Dilthey, expresa la tensión entre las facetas positivista e idealista de sus obras<sup>93</sup>. A diferencia del verbo *erleben*, el sustantivo *Erlebnis* sólo se hizo corriente en obras de historia en la década de 1870, en gran medida debido al uso que de él hizo Dilthey. Esta palabra tiene una acepción más restringida que el otro término alemán que también puede traducirse como «experiencia»: *Erfahrung*; y en las obras de Dilthey es introducido como el foco específico del proceso de la comprensión interpretativa: al comprender el sentido de lo que hace otra persona, aprehendemos el contenido de su «experiencia» del mundo. La *Erlebnis* constituye el contenido fundamental de conciencia, que Dilthey a veces designa como «experiencia vivida inmediata»; es anterior a cualquier acto de reflexión. Así, este término conjuga la influencia del empirismo (sólo es real aquello que puede experimentarse directamente) y de la filosofía de la vida (el carácter provisto de sentido de la vida humana está dado en la experiencia interior de la conciencia).

Desde el positivismo lógico (o desde posiciones afines) se ha hecho una crítica consistente a la tradición de las *Geisteswissenschaften*. La *Verstehen* no puede proporcionar el tipo de evidencia necesaria para la investigación científica porque depende de una suerte de identificación empática con los otros. El lenguaje de observación de la ciencia social se tiene que referir a la conducta manifiesta, no a hipotéticos estados de conciencia. Por mucho que se intente dotar a la *Erlebnis* de una especificación concreta, es inaccesible a observaciones susceptibles de contrastación intersubjetiva, que son la base de toda ciencia. El valor de la *Verstehen*, si es que tiene alguno, está en sugerir hipótesis; pero estas se tienen que comprobar por la observación de la conducta<sup>94</sup>. En este aspecto, las opiniones de los positivistas lógicos se acercan mucho al conductismo en ciencias sociales.

Hay tres caminos para apreciar esta crítica a la *Verstehen*: uno consiste en averiguar qué es «comprensión»; otro, en determinar qué debe considerarse «conducta observable»; el tercero, en fijar la significación de los elementos «subjetivos» en la conducta.

En las obras de Dilthey, en particular en las primeras, la *Verstehen* es un procedimiento (o *el* procedimiento) por el cual las ciencias humanas alcanzan su objeto de estudio; y se la considera fundada en una suerte de proceso empático de «revivencia». La idea de que la *Verstehen* es fundamentalmente un modo de procurarse datos se da por supuesta también en las críticas positivistas. Así, Abel dice que la *Verstehen* es una «operación» que produce «evidencias», y prosigue afirmando que un procedimiento intuitivo de esa índole importa una petición de principio en cuanto a la validez del proceso de la «comprensión» que sobreviene<sup>95</sup>. Esta objeción es convincente si se representa la *Verstehen* como un procedimiento específico de investigación, que envuelve alguna clase de proceso empático; de hecho, Dilthey no logró conciliar subjetividad y objetividad como deseaba, dentro de un marco fuertemente influido por el empirismo. Pero desdeñar la *Verstehen* como mera propedéutica arro-

ja por la borda elementos rectores de las *Geisteswissenschaften*; la preocupación por el carácter «provisto de sentido» de la conducta y la cultura humana, característica de esta tradición, es abandonada en la filosofía positivista, que intenta reducirla al contenido de la «observación empírica». Por eso importa señalar que contribuciones recientes hechas desde esa tradición, revitalizada por fenomenología hermenéutica, han reelaborado la noción de *Verstehen* desvinculándola de su dependencia de la idea de «reactualización» o «revivencia» de las experiencias ajenas. Así, para Gadamer no debe verse en la *Verstehen* un procedimiento especial de indagación apropiado para el estudio de la conducta social, sino la condición ontológica de la intersubjetividad como tal; y no debe entenderse que está fundada en una aprehensión empática de las experiencias ajenas, sino en el dominio del lenguaje como mediador de la organización provista de sentido de la vida social humana<sup>96</sup>.

Asociar la idea de *Verstehen* al lenguaje como mediador de la intersubjetividad ofrece puntos de conexión directos con la filosofía pospositivista de la ciencia. El reconocimiento de la importancia de los marcos de sentido y de la mediación entre ellos aparece tanto en Gadamer como en Kuhn, aunque en los escritos del primero está incorporado a una exposición amplia de la hermenéutica. En la medida en que toda «comprensión» sobreviene por apropiación de marcos de sentido, ya no se la considera un procedimiento que distinguiera a las ciencias sociales de las naturales, sino un procedimiento común a ambas. Así aparece bajo nueva luz la relación entre ellas. La ciencia natural supone la elaboración de marcos de sentido organizados como redes, y las discontinuidades en el progreso de las teorías científicas plantean problemas hermenéuticos similares a los que origina la mediación entre los marcos de sentido en otras esferas de actividad. Pero las ciencias sociales se ocupan de un mundo preinterpretado, siendo los marcos de sentido inherentes a su «objeto de estudio» —o sea, la intersubjetividad de la vida social práctica—. Por lo tanto, la ciencia social implica una «doble hermenéutica», que eslabona sus teorías, en tanto marcos de sentido, con aquellos que ya son parte constitutiva de la vida social<sup>97</sup>. Desde luego que las ramificaciones de esto son complejas y de difícil rastreo, y requieren identificar las relaciones entre las creencias legas y los conceptos del lenguaje ordinario, por un lado, y por el otro los conceptos y teorías de las ciencias sociales.

Pasemos al problema de lo que debe entenderse por «conducta observable». Sin duda está claro que lo dicho acerca de la reformulación del concepto de *Verstehen* guarda relación con esto, en tanto concurre a indicar las dificultades residuales de la pretensión de los críticos de inclinación positivista, según la cual la *Verstehen* no es más que una fuente preliminar de hipótesis que después se tienen que cotejar con la conducta. Abel lo explica así: si en un día muy frío un hombre ve que su vecino sale al bosque, corta algunos leños, los lleva a su casa y los enciende en su hogar, puede comprender lo que está haciendo como «encender un fuego para calentarse porque tiene frío». Pero, sin ulterior indagación



no puede tener la certeza de que esto sea correcto; el vecino pudo encender el fuego para hacer señales a otra persona. Por lo tanto, la *Verstehen* sólo proporciona una hipótesis verosímil sobre lo ocurrido<sup>98</sup>. Ahora bien, esta conclusión cae en círculo porque asimila un tipo de cuestión a otro. Presupone que el observador comprende ya los términos del lenguaje ordinario «tiempo frío», «vecino», «bosque», etc. Como da por supuesta esta comprensión, no distingue la vía por la cual se la alcanza, de la cuestión que consiste en saber cómo se puede caracterizar la conducta y en qué sentido elementos «subjetivos» son pertinentes, si es que en efecto lo son, para explicar la conducta humana en ciencias sociales.

El parentesco de la filosofía positivista con el conductismo proviene de su común desconfianza hacia los rasgos de la conducta que no son «observables», donde este término significa «aprehendido directamente por los sentidos». El rechazo del fenomenismo o el fisicismo nos libera de algunas de las limitaciones de esta concepción, que nunca logró elaborar la diferencia entre «conducta» y «acción»; vale decir, entre las reacciones involuntarias y los actos que el individuo «hace que sucedan». La idea de acción o de «agencia» ha sido muy debatida en la bibliografía filosófica reciente, en parte como resultado de los análisis de Wittgenstein en sus *Investigaciones filosóficas*. Algunos filósofos, en particular los que fueron muy influidos por Wittgenstein, adujeron que la conducta humana puede describirse en dos niveles separados: uno es el de los «movimientos», empleando algo semejante al lenguaje del conductismo; y el otro, el de las «acciones». Si decimos que «un brazo se levanta», estamos describiendo un movimiento; si en cambio decimos que «alguien levanta el brazo», redescubimos ese movimiento como una acción. Pero esto es erróneo si supone que se trata de dos diferentes modos de descripción, igualmente aplicables a toda forma de conducta humana. Parece correcto considerarlos unos tipos de predicación antagónicos, en lugar de complementarios. Referirse a la acción como si fuera una mera conducta (reactiva) es *describirla equivocadamente*. En el distingo entre «movimiento» y «acción» queda todavía un residuo del punto de vista según el cual sólo la «conducta manifiesta» puede observarse en forma directa. Pero no hay justificación para esto si se abandona la concepción positivista: observamos las «acciones» tan directamente como observamos la «conducta»<sup>99</sup>.

Esto deja irresuelto el estatuto de los «elementos subjetivos» en la acción. El ejemplo que da Abel no deja dudas de que se refiere a los propósitos con miras a los cuales puede efectuarse un acto: el vecino en cuestión enciende el fuego a fin de librarse del frío. Abel emplea una terminología conductista para expresar esto, y sostiene que el hecho de encender el fuego sólo puede ser explicado apropiadamente si se lo integra en un esquema nomológico-deductivo. La explicación toma la siguiente forma: la baja temperatura reduce la temperatura del cuerpo; encendiendo el fuego se obtiene calor; el «estímulo» (clima frío) está conectado con la «respuesta» (encender el fuego) por vía de la generalización «todos los que sienten frío se procurarán calor». Esto formaliza, por decirlo así,

la asimilación entre conducta reactiva y acción. Este enfoque no reconoce diferencia alguna entre los casos en los cuales lo que Abel denomina los «estados de sensación» de un individuo están conectados por una especie de efecto mecánico, y aquellos otros que se hallan dentro de los alcances de su acción deliberada. De ahí que su tratamiento de los componentes intencionales de la conducta sea endeble e infecundo: la intención o propósito sólo aparece como un «estado de sensación» que liga al estímulo con la respuesta. No hay cabida para una concepción del actor como agente razonador, capaz de usar su conocimiento calculadamente de manera de alcanzar resultados deliberados.

He aquí, pues, uno de los principales puntos de coincidencia entre la línea de pensamiento que va de Comte y Durkheim al funcionalismo moderno, y la moderna filosofía positivista que procede del positivismo lógico: la ausencia de una teoría de la acción. Cada una de estas tendencias supone una variante determinista de filosofía social, por más que los positivistas lógicos consideraron sospechosa la proclividad de los primeros a conceptos «holísticos» como «conciencia colectiva», «representación colectiva», etc.<sup>100</sup>. Los escritos de Talcott Parsons desempeñaron un papel fundamental en la conexión de las obras de Durkheim con el funcionalismo moderno. Parsons procuró, en particular, romper con algunas de las principales tesis de la filosofía positivista; además, formuló un «marco de referencia de la acción» originalmente destinado a incorporar un importante elemento de «voluntarismo» en la teoría social<sup>101</sup>.

Pero los rasgos voluntaristas de la propuesta parsonsiana terminan dependiendo fundamentalmente del teorema de Durkheim según el cual los valores colectivos que promueven la solidaridad social son también «interiorizados» como componentes motivacionales de la personalidad. El intento de dar cabida al voluntarismo en el contexto de una teoría de las instituciones se reduce finalmente a la tesis de que el análisis social tiene que incorporar una teoría de la motivación; esto, en lugar de aportar un marco que vinculara motivos al gobierno racional de la acción.

Una teoría completa de la acción debe ocuparse de las relaciones entre motivos, razones y propósitos, pero debe tratar de ofrecer también —como siempre lo intentaron los teóricos funcionalistas— una descripción de la organización y el cambio institucionales. Porque si es cierto que el funcionalismo no supo producir —ni siquiera en su forma más elaborada: los escritos de Parsons— una teoría adecuada de la acción, no lo es menos que las escuelas de pensamiento que más se ocuparon de la filosofía de la acción (incluyendo en particular la filosofía poswittgensteiniana y la fenomenología existencial) eludiendo los problemas del orden institucional y su transformación. En otro lugar he sugerido, siguiendo a Schutz, que los términos «motivo», «razón» y «propósito», tal como los emplea el lenguaje ordinario, inducen a error porque presuponen un «corte» o segmentación conceptual del ininterrumpido flujo de la acción; corte que normalmente sólo se produce cuando se inquiere al sujeto por qué actuó como lo hizo, o cuando él categoriza reflexivamente un segmento de su acción, o cuando un observador hace esto último<sup>102</sup>. Es

más apropiado considerar los tres términos antedichos como referidos a un proceso; la orientación subjetiva de la acción puede entenderse entonces intencionalmente dirigida, en conjunción con los procesos corrientes de la motivación y la racionalización de la acción. Esto significa que el actor socialmente competente gobierna rutinas de comando «manteniéndose en contacto», en teoría, con el contenido de lo que hace; expresado de otro modo: es capaz, si se lo piden, de ofrecer una explicación de un «segmento» específico de su conducta. El problema de ligar la orientación subjetiva de la acción con las estructuras institucionales ha parecido siempre enormemente difícil, pero ello se debe en parte a que habitualmente se entendió «estructura» en sustancia, como una *restricción* impuesta a la acción. En forma expresa, Durkheim hace de esta la propiedad definitoria de la estructura social, cuando separa «hechos sociales» de «hechos psicológicos»; y si otros fueron menos tajantes que él en este punto, aceptaron empero idéntica idea<sup>103</sup>. Ahora bien: las propiedades estructurales de las instituciones no son meras restricciones impuestas a la acción: son habilitadoras. Un problema central que en este aspecto enfrenta la teoría social es reformular los conceptos clave de «estructura» y «sistema» de modo de aprehender los aspectos habilitantes de las formas institucionales, no menos que sus aspectos restrictivos. En una concepción así, se entenderá que la racionalización reflexiva de la acción opera movilizándose propiedades estructurales, y a su vez concurre a su reproducción<sup>104</sup>.

Discernir la importancia cardinal de este abordaje de la teoría de la acción lleva al rechazo de la tendencia positivista a considerar la reflexión como un mero «estorbo», y también tiene directas consecuencias respecto del estatuto de las leyes en ciencias sociales. El análisis ya mencionado de Nagel sobre las predicciones que influyen sobre ellas mismas es típico del primero de estos problemas, en la medida en que la reflexión sólo es tratada desde el ángulo de la predicción y se presume que su influencia es una «dificultad» para las ciencias sociales. Pero aun dentro de este marco de referencia, las profecías que llevan en sí su «autocumplimiento» o su «autonegación» no tienen, como él pretende, analogías directas en las ciencias naturales. Lo importante es el modo en que suceden las cosas en la sociedad y la naturaleza, no el hecho de que sucedan. Vale decir, en la esfera de la sociedad, a diferencia de lo que ocurre en la naturaleza, hay predicciones que se autoinfluyen porque agentes racionales las recogen como parte de su conducta, o reaccionan frente a ellas: en tanto son un elemento del «conocimiento» que aplican en su racionalización reflexiva de su propia conducta.

Los seres humanos son actores razonantes que aplican reflexivamente, en la producción de su acción o interacción, el conocimiento que tienen acerca de los contextos de su acción. La «predictibilidad» de la vida social no «sucede» meramente: la «hacen suceder» los actores sociales, como consecuencia de sus habilidades conscientemente aplicadas. Pero el alcance de la racionalización reflexiva de la acción de individuos concretos está limitado de diversas maneras, cada una de las cuales señala

objetos específicos de estudio para la ciencia social. Una de ellas se refiere a la formalización del conocimiento aplicado en la acción. Al hacer una preferencia gramaticalmente bien construida, por ejemplo, un hablante pone de manifiesto (y se funda en) su saber acerca de las reglas sintácticas y otras reglas del habla; pero es improbable que pueda explicar formalmente esas reglas, no obstante que las «conoce» —o sea, que sabe usarlas—. Ahora bien, la aplicación de este «conocimiento» se produce dentro de un parámetro de influencias que no forma parte de la racionalización corriente de su acción. Tales influencias incluyen no sólo represiones y elementos inconcientes de la personalidad, sino además condiciones externas, incluida la conducta de otros actores. Un tercer límite a la racionalización reflexiva se encuentra en las consecuencias no buscadas de la acción. Este se conecta íntimamente al segundo, en tanto la producción y reproducción de estructuras institucionales se presenta como el resultado inintencional de la conducta de varios actores.

Es decisivo reconocer que las fronteras entre estos tres tipos de condiciones inadvertidas de la acción son fluidas, como lo es, en relación con ellas, el alcance de la racionalización de la acción. Contamos así con una base para analizar la cuestión del estatuto de las «leyes» en las ciencias sociales. Zetterberg sostiene que en la ciencia social no faltan las generalizaciones, y su objetivo debería ser formularlas de manera más precisa y verificarlas a la luz de la investigación empírica. El análisis de este autor sigue los lineamientos característicos de la sociología positivista: su tesis es que esas leyes derivarán de la acumulación progresiva de investigaciones y que formarán una jerarquía deductiva. Si se adopta el modelo de la ciencia natural como red, deben rechazarse estas concepciones. En la ciencia social, como en la natural, podemos representarnos las teorías como redes que incluyen leyes o generalizaciones abstractas. Pero en el caso de la ciencia natural la red no interactúa con el mundo de objetos que procura explicar, mientras que en la ciencia social sí lo hace. En esta, las generalizaciones son siempre, en principio, inestables respecto de su «objeto de estudio» (la conducta social y sus formas institucionales), en la medida en que su aceptación altera la relación entre la racionalización de la acción y sus inadvertidos fundamentos. Esto difiere de las posibilidades «técnicas» de intervención en la naturaleza, que ofrecen las leyes en ciencias naturales. En estas, el conocimiento de leyes permite a los seres humanos alterar el alcance empírico de las circunstancias en las cuales imperan, o incluso, si así se lo desea, ampliar su extensión. Pero si ese conocimiento coadyuva a tales transformaciones materiales, no altera los nexos causales que ellas incluyen o que tienen por base. En las ciencias sociales, en cambio, los nexos causales especificados o implícitos en las generalizaciones dependen de ordenamientos particulares de la racionalización de la acción y de sus condiciones inadvertidas, y por eso son en principio mudables a la luz del conocimiento de esas generalizaciones.

Naturalmente, el grado en que esto suceda (y sus consecuencias) está limitado por circunstancias prácticas. Pero de todos modos es ineludible

concluir que no se puede tratar la relación de la ciencia social con su objeto de estudio dentro de una diferenciación de ciencia «pura» y «aplicada». En una investigación más extensa, el examen de esto supondría abordar directamente el carácter de la ciencia social como crítica, y analizar la tesis del dualismo de hechos y valores. Porque así como se revela errónea la idea de un lenguaje trascendental de observación, lo propio sucede con la idea de «valores últimos», de la que depende la idea misma de esa dicotomía: qué es enunciado fáctico, y qué juicio de valor, he ahí algo contextualmente variable.

## Notas

<sup>1</sup> La influencia de Saint-Simon en Marx es en sí misma motivo de controversias; para un tratamiento sistemático de este asunto, véase Georges Gurvitch, «La sociologie du jeune Marx», en *La vocation actuelle de la sociologie*, París, 1950.

<sup>2</sup> Herbert Marcuse, *Reason and Revolution*, Londres, 1955, pág. 341.

<sup>3</sup> Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, París, 1975, vol. 1, págs. 21 y sigs.

<sup>4</sup> *Ibid.*

<sup>5</sup> *Ibid.*, págs. 28-9.

<sup>6</sup> *Ibid.*, vol. 2, pág. 139.

<sup>7</sup> *Ibid.*, págs. 139-40.

<sup>8</sup> Cf. John Stuart Mill, *Auguste Comte and Positivism*, Ann Arbor, 1961, págs. 125 y sigs.

<sup>9</sup> Comte, *Cours de philosophie positive*, vol. 1, págs. 44 y sigs.

<sup>10</sup> Cf. Herbert Spencer, *Reasons for Dissenting from the Philosophy of M. Comte*, Berkeley, 1968. Mill comenta esto en *Auguste Comte and Positivism*, págs. 5 y sigs.

<sup>11</sup> Cf. Kurt H. Wolff, Emile Durkheim et al., *Essays on Sociology and Philosophy*, Nueva York, 1964.

<sup>12</sup> Emile Durkheim y Fauconnet, «Sociologie et sciences sociales», *Revue Philosophique*, vol. 55, 1903.

<sup>13</sup> Mill, *Auguste Comte and Positivism*, pág. 59.

<sup>14</sup> Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, Nueva York, 1965, págs. 170 y sigs.; E. Durkheim y M. Mauss, *Primitive Classification*, Londres, 1963.

<sup>15</sup> Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, Londres, 1964, pág. 14.

<sup>16</sup> *Ibid.*, págs. 48 y sigs.

<sup>17</sup> Para una amplia biografía de Mach, véase John T. Blackmore, *Ernst Mach. His Work, Life and Influence*, Berkeley, 1972.

<sup>18</sup> Cf. Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, Londres, 1972, págs. 74 y sigs.

<sup>19</sup> Comte, *Cours de philosophie positive*, vol. 2, págs. 16 y sigs.

<sup>20</sup> Ernst Mach, *The Analysis of Sensations*, Chicago, 1914, págs. 37 y sigs.

<sup>21</sup> Ernst Mach, *Erkenntnis und Irrtum*, Leipzig, 1917, pág. VII.

<sup>22</sup> Mach, *The Analysis of Sensations*, pág. 369.

<sup>23</sup> Véase *inter alia* Victor Kraft, *The Vienna Circle*, Nueva York, 1953. Las teorías de Mach atrajeron asimismo la atención de prominentes figuras de la literatura. El poeta Hofmannstahl asistió a conferencias de Mach, en el convencimiento de que, si el mundo sólo consiste en nuestras sensaciones, se lo puede describir más directa y cabalmente en la poesía que en la ciencia. Robert Musil inició su carrera como filósofo —su tesis de doctorado versó sobre Mach— antes de volcarse a la forma novelística.

<sup>24</sup> A. J. Ayer et al., *The Revolution in Philosophy*, Londres, 1956.

<sup>25</sup> Rudolf Carnap, «Intellectual Autobiography», en Paul Arthur Schilpp, *The Philo-*

sophy of Rudolf Carnap, La Salle, 1963, págs. 12 y sigs.

<sup>26</sup> Stephen E. Toulmin, «From Logical Analysis to Conceptual History», en Peter Achinstein y Stephen F. Barker, *The Legacy of Logical Positivism*, Baltimore, 1969, págs. 31 y sigs. Sobre este punto, escribió más tarde Carnap: «Cuando leíamos en el Círculo el libro de Wittgenstein, yo creí erróneamente que su actitud hacia la metafísica era la misma que la nuestra. No había prestado suficiente atención a las declaraciones que hace en él acerca de la mística, ya que sus ideas y sentimientos en este ámbito eran muy divergentes de las mías» (Carnap, «Intellectual Autobiography», pág. 27).

<sup>27</sup> Herbert Feigl, «The Origin and Spirit of Logical Positivism», en Achinstein y Barker, *The Legacy of Logical Positivism*, pág. 5.

<sup>28</sup> Véase el «Prefacio» de Rudolph Carnap a la segunda edición de *The Logical Structure of the World*, Londres, 1967.

<sup>29</sup> A. J. Ayer, introducción del editor, en *Logical Positivism*, Glencoe, 1959, pág. 8.

<sup>30</sup> Carnap, *The Logical Structure of the World*.

<sup>31</sup> Carnap, «Intellectual Autobiography», pág. 52.

<sup>32</sup> Carnap, «Psychology in Physical Language», en Ayer, *Logical Positivism*, pág. 197.

<sup>33</sup> Cf. Richard von Mises, *Positivism: A Study in Human Understanding*, Cambridge, 1951, págs. 80 y sigs.

<sup>34</sup> Richard Bevan Braithwaite, *Scientific Explanation*, Cambridge, 1968, pág. 51.

<sup>35</sup> Cf. Carnap, «The Methodological Character of Theoretical Concepts», en Herbert Feigl y Michael Scriven, *The Foundations of Science and the Concepts of Psychoanalysis*, Minneapolis, 1956.

<sup>36</sup> Herbert Feigl, «The "Orthodox" View of Theories: Some Remarks in Defence as well as Critique», en M. Radner y S. Winokur, *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, Minneapolis, vol. 4, 1970.

<sup>37</sup> Carl G. Hempel y P. Oppenheim, «Studies in the Logic of Explanation», *Philosophy of Science*, vol. 15, 1948.

<sup>38</sup> Carl G. Hempel, «Deductive-Nomological vs. Statistical Explanation», en Herbert Feigl y Grover Maxwell, *Scientific Explanation, Space, and Time*, Minneapolis, 1962.

<sup>39</sup> Carl G. Hempel, «The Function of General Laws in History», en *Aspects of Scientific Explanation*, Nueva York, 1965, págs. 240-1.

<sup>40</sup> Carnap, «Intellectual Autobiography», pág. 24.

<sup>41</sup> Otto Neurath, «Sociology and Physicalism», en Ayer, *Logical Positivism*, pág. 283; cf. también Otto Neurath, *Foundations of the Social Sciences. International Encyclopaedia of Unified Science*, Chicago, vol. 2, 1944.

<sup>42</sup> Neurath, «Sociology and Physicalism», pág. 299.

<sup>43</sup> Paul F. Lazarsfeld y Morris Rosenberg, «General Introduction», en *The Language of Social Research*, Nueva York, págs. 2 y sigs.

<sup>44</sup> Ernest Nagel, *The Structure of Science*, Londres, 1961, pág. X.

<sup>45</sup> *Ibid.*, pág. 484.

<sup>46</sup> *Ibid.*, págs. 468-9.

<sup>47</sup> Hans L. Zetterberg, *On Theory and Verification in Sociology*, Totawa, N. J., 1966.

<sup>48</sup> *Ibid.*, págs. 46 y sigs. Cf. Hubert M. Blalock, h., *Theory Construction*, Prentice-Hall, 1967, págs. 2 y sigs., 10 y sigs.

<sup>49</sup> Zetterberg, *On Theory and Verification in Sociology*, págs. 81 y 85.

<sup>50</sup> *Ibid.*, págs. 102-3.

<sup>51</sup> Hempel, «The Logic of Functional Analysis», en *Aspects of Scientific Explanation*.

<sup>52</sup> *Ibid.*, pág. 317.

<sup>53</sup> *Ibid.*, pág. 325.

<sup>54</sup> Véase el artículo autobiográfico de Popper en Paul Arthur Schilpp, *The Philosophy of Karl Popper*, La Salle, 1974.

<sup>55</sup> Véase, verbigracia, Karl Popper, «Science: Conjectures and Refutations», en *Conjectures and Refutations*, Londres, 1972, págs. 34-7.

<sup>56</sup> *Ibid.*, pág. 37.

<sup>57</sup> Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, Londres, 1972, págs. 41 y sigs.

<sup>58</sup> Cf., por ejemplo, «Two Faces of Common Sense», en *Objective Knowledge*, Oxford, 1973, págs. 57 y sigs. Para un análisis crítico del uso que hace Popper de la teoría

de la verdad de Tarski, cf. Susan Haack, «Is It True What They Say About Tarski?», *Philosophy*, vol. 51, 1976. Sobre la «verosimilitud», cf. David Miller, «Popper's Qualitative Theory of Verisimilitude», *International Journal of the Philosophy of Science*, vol. 25, 1974.

<sup>59</sup> Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1970, pág. 1.

<sup>60</sup> *Ibid.*, pág. 126.

<sup>61</sup> Cf. Thomas S. Kuhn, «Reflections on My Critics», en Imre Lakatos y Alan Musgrave, *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, 1970, pág. 248.

<sup>62</sup> Cf. Thomas S. Kuhn, «Second Thoughts on Paradigms», en Frederick Suppe, *The Structure of Scientific Theories*, Urbana, 1974. Reflexiones más recientes de Popper sobre cuestiones similares se encontrarán en su obra «The Rationality of Scientific Revolutions», en Rom Harré, *Problems of Scientific Revolution*, Oxford, 1975.

<sup>63</sup> Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences*, Glencoe, 1949, págs. 13 y sigs.

<sup>64</sup> Cf. Anthony Giddens, *Politics and Sociology in the Thought of Max Weber*, Londres, 1972.

<sup>65</sup> Marcuse, *Reason and Revolution*, págs. 6 y sigs.

<sup>66</sup> Max Horkheimer, *Eclipse of Reason*, Nueva York, 1974, pág. 5.

<sup>67</sup> Max Horkheimer, «Der neueste Angriff auf die Metaphysik», *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. 6, 1937.

<sup>68</sup> Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, Londres, 1972, págs. 43 y sigs.

<sup>69</sup> Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialectic of Enlightenment*, Nueva York, 1972.

<sup>70</sup> Theodor W. Adorno et al., *The Positivist Dispute in German Sociology*, Londres, 1976 (publicado originalmente en alemán en 1969). Se ha generado ahora una nueva controversia, que se entrecruza parcialmente con la primera; en ella, los acólitos de Popper pasaron a la ofensiva lanzando un ataque contra la «politización de la ciencia»; véase un examen de esto en Ralf Dahrendorf, «Die Unabhängigkeit der Wissenschaft», *Die Zeit*, 21 de mayo de 1976, y la réplica de Lobkowitz en el mismo número del periódico.

<sup>71</sup> Popper, «The Logic of the Social Sciences», en Adorno et al., *The Positivist Dispute*, pág. 102.

<sup>72</sup> Jürgen Habermas, «Analytical Theory of Science and Dialectics», en *ibid.*, pág. 142.

<sup>73</sup> William W. Bartley, *The Retreat to Commitment*, Londres, 1964.

<sup>74</sup> Cf. Habermas, *Knowledge and Human Interests*, págs. 301 y sigs.

<sup>75</sup> Hans Albert, «Behind Positivism's Back?», en Adorno et al., *The Positivist Dispute*, págs. 246 y sigs.; cf. también Hans Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tubinga, 1968.

<sup>76</sup> Popper, «Reason or Revolution?», en Adorno et al., *The Positivist Dispute*, pág. 299.

<sup>77</sup> Imre Lakatos, «Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes», en Lakatos y Musgrave, *Criticism and the Growth of Knowledge*, págs. 106 y sigs. Cf. Imre Lakatos, «Changes in the Problem of Inductive Logic», en I. Lakatos, *The Problem of Inductive Logic*, Amsterdam, 1968.

<sup>78</sup> Kuhn, «Reflections on My Critics», págs. 256 y sigs.

<sup>79</sup> Lakatos, *The Problem of Inductive Logic*, pág. 121; véase también la nota 4 de pág. 122, y la pág. 137, donde se vuelve a introducir «verificación», aunque con cierta renuencia.

<sup>80</sup> Mary Hesse, «Positivism and the Logic of Scientific Theories», en Achinstein y Barker, *The Legacy of Logical Positivism*, pág. 96.

<sup>81</sup> Dudley Shapere, «Notes Towards a Post-Positivist Interpretation of Science», en *ibid.*

<sup>82</sup> *Ibid.*, pág. 127.

<sup>83</sup> Cf., *inter alia*, W. O. Quine, *From a Logical Point of View*, Cambridge, 1953; *Word and Object*, Nueva York, 1960; *Ontological Relativity and Other Essays*, Nueva York, 1969; Mary Hesse, *The Structure of Scientific Inference*, Londres, 1974.

<sup>84</sup> Cf. Pierre Duhem, *The Aim and Structure of Physical Theory*, Princeton, 1954; *To Save the Phenomena*, Chicago, 1969.

<sup>85</sup> Hesse, *The Structure of Scientific Inference*, págs. 175 y sigs.

<sup>86</sup> *Ibid.*, págs. 4-5.

<sup>87</sup> Cf. Anthony Giddens, *New Rules of Sociological Method*, Londres, 1976, págs. 142 y sigs. [*Las nuevas reglas del método sociológico*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1987];

cf. también Israel Scheffler, *Science and Subjectivity*, Indianápolis, 1967, págs. 80 y sigs.  
<sup>88</sup> Karl Otto Apel, *Hermeneutik und Ideologiekritik*, Francfort, 1971; Brian Wilson, *Rationality*, Oxford, 1970.

<sup>89</sup> Cf. Kuhn, «Second Thoughts on Paradigms».

<sup>90</sup> Hesse, *The Structure of Scientific Inference*, págs. 57 y sigs.

<sup>91</sup> Cf. el debate entre Austin y Strawson en George C. Pitcher, *Truth* (N. J.)

<sup>92</sup> Sostiene Hesse que esta postura es congruente con la «concepción semántica» de la verdad que postula Tarski.

<sup>93</sup> Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, Londres, 1975, págs. 55 y sigs.

<sup>94</sup> Theodore Abel, «The Operation Called *Verstehen*», *American Journal of Sociology*, vol. 54, 1948; Carl Hempel, «On the Method of *Verstehen* as the Sole Method of Philosophy», *Journal of Philosophy*, vol. 50, 1953.

<sup>95</sup> Abel, «The Operation Called *Verstehen*».

<sup>96</sup> Gadamer, *Truth and Method*; cf. también, del mismo autor, *Kleine Schriften*, Tübinga, 1967.

<sup>97</sup> Cf. Giddens, *New Rules of Sociological Method*, 1967, págs. 148 y sigs.

<sup>98</sup> Abel, «The Operation Called *Verstehen*».

<sup>99</sup> Cf. John C. Gunnell, «Political Inquiry and the Concept of Action: A Phenomenological Analysis», en Maurice Natanson, *Phenomenology and the Social Sciences*, Evanston, 1973.

<sup>100</sup> Para una definición de «determinismo», cf. Giddens, *New Rules of Sociological Method*, pág. 85.

<sup>101</sup> Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, Glencoe, Ill., 1949.

<sup>102</sup> Giddens, *New Rules of Sociological Method*; Alfred Schutz, *The Phenomenology of the Social World*, Londres, 1972.

<sup>103</sup> Desde luego, la idea de «estructura» aparece en muy diversos contextos en el pensamiento moderno. Hay obvios contrastes en el modo en que se usa el término en el «estructural-funcionalismo», por un lado, y en el «estructuralismo», por el otro. Análisis pertinentes son los de Raymond Boudon, *The Uses of Structuralism*, Londres, 1971; Jean Piaget, *Structuralism*, Nueva York, 1970; Peter M. Blau, *Approaches to the Study of Social Structure*, Nueva York, 1975.

<sup>104</sup> Véase el análisis que ofrezco en mi artículo «Functionalism: *après la lutte*», *Social Research*, vol. 43, 1976.



## 8. Corrientes sociológicas de los Estados Unidos

*Lewis A. Coser*

### Fervor moral y reforma social

«Con toda seriedad, pues, y pensando con cuidado mis palabras», escribió Albion Small, uno de los fundadores de la sociología norteamericana, «inscribo mi convicción de que la ciencia social es el más santo sacramento que se ofrece a los hombres»<sup>1</sup>.

Difícil creer que esa frase pudiera haber sido escrita por cualquiera de los principales exponentes europeos de nuestra disciplina. Lleva impresos los rasgos que singularizan a la sociología norteamericana inicial. La pasión evangélica y la retórica moralista que informan muchos escritos de los primeros sociólogos norteamericanos se hacen comprensibles cuando se advierte que una proporción muy elevada de ellos eran hijos de clérigos o habían sido a su vez clérigos, o estudiado en escuelas de teología. De los primeros presidentes de la Sociedad Sociológica Norteamericana, Giddings, Thomas y Vincent habían nacido en hogar de sacerdote, mientras que Sumner, Small, Vincent, Hayes, Weatherly, Lichtenberger, Gillin y Gillet se habían incorporado al clero protestante antes de convertirse en sociólogos<sup>2</sup>. Analizando las 258 respuestas a un cuestionario en que se pedía a sociólogos proporcionar información autobiográfica sobre su formación, y que fue compilado originariamente por Luther Bernard en 1927, Paul J. Baker y sus colaboradores comprobaron que sesenta y un sociólogos habían pertenecido anteriormente al clero, y que otros dieciocho recibieron preparación formal en escuelas de teología sin seguir después una carrera eclesiástica<sup>3</sup>.

Es cierto que algunos de estos hombres, como Sumner y Ross, perdieron la fe después de iniciar sus estudios de sociología, en particular después de tomar contacto con el pensamiento evolucionista de Darwin y Spencer. Otros, sin embargo, como Small y Vincent, siguieron siendo cristianos creyentes durante toda su vida. No tengo datos numéricos sobre las convicciones personales de todos los sociólogos de las primeras generaciones, pero la cuidadosa lectura de muchas biografías no me deja lugar a dudas en cuanto a que la fe cristiana estaba generalizada entre esos hombres —casi todos de origen rural o pueblerino— que llegaron a ser sociólogos en el período anterior a la Primera Guerra Mundial.

Hacia principios del siglo, una considerable mayoría de estos sociólogos creyentes tenía alguna vinculación con los movimientos protestantes de reforma social y del Evangelio Social, que habían cobrado vuelo durante la era Progresista. Las denominaciones protestantes habían sido,

en gran medida, firmes sostenedoras del *statu quo* en las dos primeras décadas posteriores a la Guerra Civil, pero hacia principios del siglo podían oírse enérgicas voces críticas en las iglesias más importantes. Las orgías de especulación financiera en la época de los «barones salteadores», la desatinada rebatía en torno del gran festín, la violenta represión al incipiente movimiento obrero, el crecimiento de las ciudades, generalmente descontrolado, el cierre de la frontera, los millones de nuevos inmigrantes apiñados en espantosos tugurios y despiadadamente explotados en minas de carbón y talleres. . . estos y muchos otros presagios de crisis y decadencia condujeron a muchos clérigos antes complacientes, así como a otros ciudadanos preocupados, al Movimiento Progresista. Todos ansiaban transformar a los Estados Unidos en un país más acorde con el mensaje moral de la doctrina cristiana. Refiriéndose al Movimiento Progresista, dice Richard Hofstadter: «Se puede afirmar que en la historia política norteamericana ningún otro movimiento recibió tanta aprobación clerical»<sup>4</sup>.

Otra razón concurrió a que los clérigos protestantes, en número cada vez mayor, se inclinaron por la reforma hacia principios de siglo. En la carrera en pos de la riqueza y el poder, del periodo que siguió a la Guerra de Secesión, aquellos perdieron buena parte de la posición expectable que antes tuvieron. Ya no se los miraba con el mismo temeroso respeto y la misma reverencia que los había erigido en los dirigentes morales indiscutidos de la comunidad en la época colonial y, en gran medida, hasta la Guerra de Secesión. Ahora, nuevas corrientes de ideas laicas, en especial el pensamiento evolucionista, cuestionaban la anterior preeminencia de la doctrina religiosa. Si antes hombres del clero habían dominado todas las instituciones educacionales, los consejos de las escuelas superiores y universidades se componían ahora principalmente de banqueros, financistas y abogados. Un diploma teológico ya no era el pasaporte aceptado para cargos administrativos en el mundo de la educación superior. Además, y en armonía con estas tendencias, los salarios del clero empezaron a quedar rezagados frente a los de miembros de otras profesiones, y a menudo ni siquiera se mantenían al ritmo del creciente costo de la vida. Entonces, el surgimiento del movimiento cristiano de reforma social puede entenderse, al menos en gran parte, en función de los nuevos intereses sociales y materiales del clero protestante, y de su zozobra por su posición social. Citando nuevamente a Hofstadter, se puede considerar el movimiento como un «intento de restaurar, por medio del liderazgo laico, parte de la influencia y autoridad espiritual y del prestigio social que los clérigos habían perdido»<sup>5</sup>.

Muchos reformadores cristianos percibían agudamente la necesidad de que su conciencia social recién despierta se aleccionara en el conocimiento de las condiciones sociales y problemas sociales que, hasta poco antes, no integraban la formación intelectual de los ministros cristianos. Por eso demandaron el concurso de diversos investigadores de orientación reformista, trabajadores sociales, especialistas en bienestar social o periodistas de denuncia. Así surgieron diversas redes que entrelazaban

todas estas profesiones, religiosas o no, en el centro y en la periferia del Movimiento Progresista.

La primera y la segunda generación de sociólogos norteamericanos se sumaron en buena parte a las filas del movimiento reformador en ascenso. Estuvieran o no directamente vinculados con el Evangelio Social y sus derivaciones, se consideraban reformadores y se dirigían principalmente a un público de reformadores. Además, su fervor moral, sustentado por su pertenencia a la tradición meliorista, contribuyó a dar a su flamante vocación una legitimación que quizás, en otro caso, no habría tenido. Como lo expresó de manera concisa Vernon Dibble, «la sociología necesitaba de moralistas para ponerse en marcha»<sup>6</sup>.

## Antecedentes de la Reforma

La sociología norteamericana emergió como disciplina autónoma en la década de 1890, pero tenía, por supuesto, una historia anterior. En su exhaustivo estudio sobre los orígenes de la sociología norteamericana<sup>7</sup>, L. L. Bernard y Jessie Bernard enumeran con detalle a los predecesores de la sociología formal en el movimiento científico-social del siglo XIX.

Este movimiento estuvo muy penetrado por el espíritu de reforma. Aunque quienes aspiraban a ella y quienes en cambio insistían en la investigación científica no vivieron mucho tiempo en mutua armonía, es índice de las raíces comunes de la reforma y la sociología en los Estados Unidos que la Comisión para Extranjeros, de Massachusetts, que se fundó en 1851 «para vigilar la aplicación de todas las leyes sobre la introducción de extranjeros en la república, y el sustento a los indigentes»<sup>8</sup>, pasó a ser, unos quince años más tarde, el núcleo de la Asociación Norteamericana de Ciencias Sociales. Esta proclamó entre sus objetivos «contribuir al desarrollo de la Ciencia Social, y guiar el espíritu público a los mejores medios prácticos de promover las reformas legislativas, el fomento de la educación, la prevención y represión de los delitos, la rehabilitación de los delincuentes y el adelanto de la moralidad pública, la adopción de regulaciones sanitarias y la difusión de sanos principios sobre las cuestiones de economía, comercio y finanzas»<sup>9</sup>. Desde su creación en 1865, combinó un espíritu reformador con un fervor por la investigación científica. La insistencia en «problemas» halló creciente oposición dentro de la Asociación durante las décadas de 1870 y 1880, en especial después que surgieron diversas asociaciones de ayuda social, como la Asociación Nacional de Prisiones y la Conferencia Nacional de Beneficiencia y Corrección. Aquellos miembros suyos a quienes preocupaba la respetabilidad académica de la ciencia social procuraron dissociarla de una inmediata aplicación en la asistencia social y otras actividades prácticas. No obstante, como se expondrá en estas páginas, la ética reformista canalizó tanto el interés de la primera generación de sociólogos norteamericanos, que constituyó un elemento importante en

el auge de los estudios sociológicos. La profunda motivación reformadora de esa época exigía obligadamente el estudio sistemático, racional y empírico de la sociedad, y la enmienda de un mundo corrupto<sup>10</sup>.

El predominio del estudio de «problemas» sobre el interés puramente teórico por la sociología se evidencia con claridad en los estatutos de los primeros departamentos de sociología. Así anunciaba la Universidad de Columbia la creación de una cátedra de sociología: «Se hace cada vez más evidente que el progreso industrial y social enfrenta a la comunidad moderna con cuestiones sociales de la mayor magnitud, cuya solución requerirá del mejor estudio científico y del más honesto empeño práctico. El término "sociología" [. . .] incluye muchos de los temas que más interesan a los hombres en el momento actual. El tratamiento eficaz de los problemas sociales exige su consideración teórica tanto como su estudio concreto». La cátedra recién establecida «asegurará un estudio exhaustivo de la sociología filosófica o general, y de las cuestiones prácticas o concretas en su relación con principios sociológicos [. . .] se ofrecerán cursos de instrucción sobre pauperismo, leyes de pobres, métodos de beneficencia, delito, penología y ética social»<sup>11</sup>.

Es posible que en la enunciación de la Universidad de Columbia, redactada por Giddings, se concediera más peso a la teoría que en declaraciones similares anunciando otras cátedras<sup>12</sup>. Como ha dicho un historiador de la sociología norteamericana: «Por un lado, el desarrollo de la sociología como tema de enseñanza en las universidades norteamericanas estuvo muy influido por Spencer y, en menor medida, por otros precursores europeos. [. . .] Por otro lado, la sociología que se enseñaba antes de 1920 en las escuelas superiores y universidades de los Estados Unidos estaba aún más influida y moldeada por los movimientos humanitarios, filantrópicos y de reforma social que tuvieron fuerte auge en el país durante el siglo XIX. [. . .] Lo cierto es que una gran parte de los cursos que se ofrecen bajo el nombre de sociología [. . .] en época tan reciente como la segunda década del presente siglo versaban principalmente sobre "problemas sociales", a saber, incluían temas como la pobreza, el delito y el tratamiento de las "clases dependientes, deficientes y delincuentes"»<sup>13</sup>.

Aunque hacia principios de siglo los sociólogos norteamericanos procuraron respetabilidad académica insistiendo en los aspectos científicos y teóricos de su labor, su fervor de reformadores no estaba agotado todavía<sup>14</sup>. Un sociólogo moderno, habituado a la casi total separación, si no contraposición, que en nuestros días se observa entre ciencia social y reforma, se inclinará a interpretar la repetición de frases reformistas en los escritos de los padres de la sociología moderna como una simple manera de decir. Pero esa interpretación sólo es posible si uno omite trasladarse al marco de referencia de los valores vigentes en las postrimerías del siglo XIX<sup>15</sup>.

Como lo formularon Albion W. Small y George E. Vincent en el primer libro de texto de sociología norteamericana: «La sociología nació del moderno fervor por mejorar la sociedad»<sup>16</sup>. Aunque los primeros cul-

tores de la sociología intentaron repetidas veces desvincularse de la reforma como tarea inmediata, esta se filtró una y otra vez por la puerta trasera<sup>17</sup>. Procurando definir «qué es un sociólogo», Small pudo escribir en 1905 que «muchas personas» consideran que la sociología «está absorbida en planes para mejorar la situación de los asalariados, o para ocuparse de los indigentes y los delincuentes», pero que esta no era sino una pequeña parte de la verdad, porque al sociólogo le interesa el estudio de todos los fenómenos sociales<sup>18</sup>. Pero el mismo Small había dicho antes que «los eruditos podían exaltar tanto su erudición como su condición de ciudadanos reclamando un papel activo en la labor de perfeccionar y aplicar planes y mecanismos para las mejoras sociales y el adelanto social»<sup>19</sup>. En *Adam Smith y la sociología moderna*, Small declaró de manera inequívoca: «La sociología, en su perspectiva general y en su aspecto metodológico, es simplemente una filosofía moral conciente de su misión»<sup>20</sup>. Después repetiría que «hay en la sociedad moderna un irresistible conflicto entre las presunciones del capital y los valores supremos de la humanidad. Nuestros científicos sociales académicos servirían mejor a su generación si disminuyeran la parte de atención que prestan a refinamientos que sólo son interesantes para sus colegas, y si se aplicaran a abordar este problema moral fundamental de los hombres en general»<sup>21</sup>.

Small, que durante los muchos años en que dirigió el *American Journal of Sociology* se interesó principalmente en problemas de metodología, fue también el autor de «Entre dos eras: del capitalismo a la democracia»<sup>22</sup>, una serie de diálogos imaginarios en que abogaba por una reforma básica del capitalismo y en que llamó «violación de la justicia» al actual sistema de distribución<sup>23</sup>. En 1913, en su alocución presidencial ante la reunión de la Sociedad Sociológica Norteamericana. Small, respetable diácono de una iglesia bautista de Chicago, declaró de manera enfática: «El problema social del siglo XX es si las naciones civilizadas podrán recobrar la cordura tras las aberraciones del individualismo y el capitalismo del siglo XIX»<sup>24</sup>.

Después tendremos ocasión de referirnos otra vez a la mezcla de retórica reformista y lenguaje científico en los escritos de la generación de Albion Small. Aunque su orientación reformista era conspicua, la sociología se encaminaba con rapidez a convertirse en disciplina académica.

## La sociología se convierte en disciplina académica

A pesar de la fuerte convocatoria del moralismo cristiano y la reforma progresista, la sociología no se habría afirmado en la sociedad norteamericana sin una base material. Esta fue proporcionada por el crecimiento sin precedentes del sistema de enseñanza superior, desde comienzos del siglo XX, y por la receptividad que mostró a la incipiente disciplina. La razón por la cual la sociología se conoció durante muchos

años y en todo el mundo como la «ciencia norteamericana» debe buscarse en gran medida en su temprana institucionalización en una academia norteamericana en rápida expansión.

Como ha dicho Anthony Oberschall, siguiendo a Joseph Ben David: «La amplia base de recursos y la índole competitiva del sistema estadounidense de educación superior, que se expandía con rapidez, junto con el patrocinio y el activo respaldo que dieron a la nueva disciplina grupos influyentes y organizados que percibieron su interés en la sociología, fueron los factores decisivos que permitieron la institucionalización de la sociología en los Estados Unidos. Además, la oportunidad ofrecida por la sociología fue aprovechada, no sólo por estudiosos intelectualmente descontentos y con preocupaciones sociales, sino por un grupo de hombres en ascenso que, de lo contrario, no habrían podido alcanzar a cargos universitarios en las disciplinas ya establecidas»<sup>25</sup>.

Aunque desde el período colonial proliferaron en los Estados Unidos colegios superiores dedicados a la enseñanza de futuros clérigos, de otros profesionales y de miembros de las capas superiores, la primera universidad norteamericana completa, la Johns Hopkins, no abrió sus puertas hasta 1876. Cuatro años después, el Colegio Superior de Columbia empezó a convertirse en universidad nacional. Al poco tiempo siguieron las universidades de Michigan y Pennsylvania. En 1891, cuantiosas donaciones de benefactores privados permitieron crear dos nuevas universidades importantes: Stanford y Chicago. Pronto hubo otras.

El sistema universitario norteamericano no sólo se expandió a saltos dentro de un período relativamente breve, sino que nuevas instituciones, sin las trabas de las tradiciones seculares que pesaban sobre las universidades europeas, demostraron su receptividad a nuevas disciplinas, especialmente en ciencias sociales. Como resultado, los jóvenes científicos sociales, se hubieran formado en Europa (principalmente en Alemania) o en las nuevas escuelas de posgrado, fueron muy disputados en el mercado académico. Los que no encontraron sitio en las más prestigiosas instituciones del Este, hallaron oportunidades en el Oeste. La creciente demanda de esclarecimiento acerca de las nuevas condiciones sociales, y de guía para encaminar las reformas, permitió que jóvenes con propuestas de mejoramiento social y científicos sociales progresistas introdujeran con una relativa facilidad cursos y programas de estudio de orientación reformadora. Aunque hubo algunos desagradables casos de restricción a la libertad académica, la relativa escasez de científicos sociales formados dio poder de negociación a estos innovadores y les proporcionó considerable margen de libertad en el momento de definir su materia de enseñanza y estructurar los cursos<sup>26</sup>.

En los Estados Unidos, el primer curso de sociología fue dictado por William Graham Sumner en 1875, en Yale, pese a la enconada oposición de Noah Porter, presidente de dicha institución, quien pensaba que la orientación spenceriana de Sumner haría «daño moral e intelectual a los estudiantes». Pero poco después muchos presidentes de colegios superiores empezaron a ofrecer ellos mismos cursos de «sociología» como susti-

tuto de sus anteriores cursos de filosofía moral y filosofía del espíritu. Al finalizar su primer año como presidente del Colegio Superior de Colby, en 1890, Albion Small, por ejemplo, comunicó a los síndicos que había cambiado la materia de estudio de uno de sus cursos fundamentales, anteriormente denominado «ciencia moral». «En vez de intentar delinear el desarrollo de la filosofía metafísica», dijo Small, había presentado ante la clase «la filosofía sociológica moderna». El compendio que utilizó Colby, y que le sirvió de bosquejo después, cuando se convirtió en el primer presidente del nuevo Departamento de Sociología en la Universidad de Chicago, abarcaba tres partes: «Sociología Descriptiva. La sociedad concreta del pasado y el presente; el mundo *tal como es*»; «Sociología Estática. El mundo *tal como debería ser*», y «Sociología Dinámica. Métodos que se ofrecen para lograr la aproximación al ideal; el mundo *en proceso de mejoramiento*»<sup>27</sup>.

Los primeros cursos de sociología, ya fuesen dictados por presidentes de colegios superiores o por jóvenes docentes, tendían a ser un heterogéneo montaje de exhortación moral, descripción fáctica, problemas sociales, darwinismo conservador y orientado hacia las reformas, elevación cristiana, economía institucional e interés por diversas patologías sociales. Pero hacia 1900 empezó a establecerse una rudimentaria diferenciación<sup>28</sup>. Aquellos docentes que se interesaban por el análisis sociológico o «sociología pura» empezaron a distanciarse de sus colegas que se inquietaban principalmente por problemas sociales o «sociología aplicada». Al mismo tiempo, los sociólogos empezaron a diferenciarse de los economistas institucionales y de los historiadores y filósofos que anteriormente solían dictar cursos de «sociología» general. Hacia la Primera Guerra Mundial, sociólogos agrupados en gran medida en el Departamento de Sociología de la Universidad de Chicago —que además publicaba la única revista enteramente dedicada a la sociología, el *American Journal of Sociology*— habían desarrollado una identidad y una visibilidad públicamente reconocidas.

Conviene abordar las principales corrientes de ideas que animaron a esta disciplina en desarrollo exponiendo las más importantes contribuciones de aquellas figuras que han dejado una huella perdurable en la historia inicial de la sociología norteamericana. Estas ideas, por supuesto, deben considerarse dentro del contexto histórico y social en que trabajaron los fundadores de la sociología norteamericana.

## Sumner y Ward: *laissez-faire* contra meliorismo

Si las doctrinas de Auguste Comte habían sido, con mucho, la más poderosa inspiración para sus predecesores en el movimiento científico-social, la generación de Sumner y Ward estuvo bajo el influjo de la obra de Herbert Spencer y los darwinistas sociales. No todos aceptaban los lineamientos principales de la doctrina de Spencer, pero aun quienes se

le oponían en importantes aspectos sintieron la necesidad de tomar posición frente a ella.

Hacia principios de siglo, la corriente darwinista social en los Estados Unidos se dividió en dos grandes campos: el «darwinismo conservador», que glorificaba a los capitanes de la industria como flores de la civilización y brindaba sustento ideológico a un sistema económico de *laissez-faire* sin control, y el «darwinismo reformador». Esta última tendencia se inspiraba principalmente en Thomas H. Huxley, el entusiasta discípulo de Darwin, su *bulldog* como se lo llamaba entonces. En su *Evolución y ética*, de 1893, Huxley sostuvo que había dos procesos diferentes en los que participaba el género humano: el proceso «cósmico» y el proceso «ético». La evolución y la supervivencia de los más aptos pertenecían a la parte «cósmica» del destino humano, pero los hombres, en su evolución, habían creado un proceso ético que se apartaba del curso «natural» de la evolución y obraba en contraposición a él, de modo que la ética no tenía por qué recibir lecciones de la biología<sup>29</sup>. Para los darwinistas reformadores, no había disyunción entre comprobaciones de las teorías evolucionistas e intentos de rehacer el mundo según la imagen de las ideas éticas. Sumner se situaba de lleno en el primer campo, mientras que Ward, junto con algunos otros de los primeros sociólogos, pertenecía al segundo.

### *William Graham Sumner, 1840-1910*

Sumner, el más declarado discípulo de Herbert Spencer en Norteamérica, combinó el evolucionismo, el *laissez-faire* y el pesimismo malthusiano con el ardor de un gran teólogo protestante. Pocos hombres hubo en la escena norteamericana que aplicaran con más inflexibilidad la doctrina darwinista de la supervivencia de los más aptos que este rector episcopal convertido en sociólogo. Es tentador resumir toda la filosofía social de Sumner en una sola de sus pragmáticas frases: «La sociedad necesita, antes que nada, estar libre de entrometidos. . . es decir, que la dejen librada a sí misma»<sup>30</sup>. Es dudoso que Sumner, en su juventud, haya creído en la mano invisible de Dios tan hondamente como después creyó en la mano invisible de Adam Smith.

El padre de Sumner fue un mecánico inmigrante de Lancashire, frugal, trabajador empeñoso, devoto protestante que, si se da crédito a la descripción del propio Sumner, tuvo una relación profunda y apasionada con una sola causa social: la abstinencia. En su vida posterior, Sumner abandonó casi todas las convicciones religiosas de su padre, pero nunca esa actitud «protestante» básica. Ahorro, trabajo duro, prudencia y abstinencia, siguieron siendo sus virtudes y valores centrales. Su padre habría aprobado con entusiasmo lo que escribió el hijo: «No imaginemos que [...] raza alguna de hombres en esta Tierra se pueda emancipar de la necesidad de ser industriosa, prudente, de practicar la continencia y la templanza, si es que ha de tener prosperidad»<sup>31</sup>.



Cuando sólo tenía trece o catorce años, Sumner, que ya era un ávido lector, encontró las *Ilustraciones de economía política* de Harriet Martineau en la biblioteca del Instituto de los Jóvenes, en Hartford, Connecticut. De esta recopilación de relatos didácticos en que se popularizaba a Ricardo y Malthus, extrajo los principios del libre comercio y aprendió «verdades naturales» como: «La restricción de la libertad de cambio es un pecado gubernamental». Después dijo Sumner que «todas mis principales concepciones sobre capital, trabajo, dinero y comercio fueron moldeadas por los libros que leí siendo muchacho»<sup>32</sup>. Tras breve carrera como rector episcopal, Sumner perdió su fe religiosa bajo el influjo de Spencer y Darwin y aceptó un cargo docente en el Colegio Superior de Yale; pero conservó su fe en la libre empresa.

Al paso que generaciones enteras de diplomados en el Colegio Superior de Yale, sistemáticamente adoctrinados en la «sumnerología», ocupaban su sitio en el mundo de la banca y el comercio; al paso que sus charlas en clase eran reproducidas por entero en los diarios de Nueva York y las columnas de correspondencia empezaban a llenarse de polémica sumneriana, se advirtió que Sumner no era, ni mucho menos, alguien que se limitara a registrar y observar imparcialmente las leyes de la evolución y la competencia. Su lucha contra el proteccionismo y por el libre comercio, su ataque a las tendencias imperialistas que se abrían paso en la guerra hispano-americana, le atrajeron la desconfianza de gran parte de la comunidad de los ricos, encumbrados y poderosos. En repetidas ocasiones, la prensa republicana y estudiantes republicanos intentaron hacerlo destituir de Yale<sup>33</sup>. Pero Sumner no se dejó amilanar. Para él, los partidarios del proteccionismo no sólo erraban, sino que pecaban, y estaba convencido de que el socialismo era «profundamente inmoral». Pese a haberse convertido al evolucionismo, el moralismo cristiano de sus años formativos no dejó de inspirar gran parte de sus escritos posteriores.

Sumner se veía como una especie de apóstol para los gentiles; un profeta del Antiguo Testamento que, con dolor y con ira, fustigaba a su pueblo por sus costumbres erradas. En una era de «zorros», Sumner era un «león» que defendía apasionadamente la libre empresa individual, en el preciso momento en que era desplazada con rapidez por enormes *trusts* y corporaciones gigantescas. Libraba su batalla perdedora con el mismo convencimiento moral en que se sustentaba la vehemencia reformadora de sus colegas del centro-izquierda. Para Sumner, «la ley de la supervivencia de los más aptos no fue hecha por el hombre y no puede ser derogada por este. Estorbándola, no lograremos otra cosa que producir la supervivencia de los menos aptos»<sup>34</sup>. Sumner enseñaba que la historia de la humanidad puede considerarse como una perpetua lucha entre individuos, clases y grupos. En realidad, la doctrina de Sumner suponía una especie de determinismo económico considerablemente más dogmático e inflexible que el de Karl Marx. Decía: «Lo que hace y deshace a las instituciones es la fuerza económica, que obra en armonía con el interés del hombre y, por su intermedio, en armonía con la naturaleza hu-

mana<sup>35</sup>. En su opinión, los «pareceres sobre derechos flotan en una marea de intereses»<sup>36</sup>.

Le producian impaciencia los reformadores que deseaban corregir el equilibrio de las fuerzas naturales tal como estas se abrían paso en la dura lucha por sobrevivir. «Ellos no perciben», dijo, «que [. . .] “fuer-tes” y “débiles” son términos que no admiten definición, salvo que se los haga equivaler a laboriosos y holgazanes, a frugales y extravagantes. Además, no perciben que si no nos agrada la supervivencia de los más aptos, nos queda una sola alternativa: la supervivencia de los menos aptos»<sup>37</sup>.

Si Sumner sólo hubiera producido sermones laicos, apasionados pan-fletos en favor del evolucionismo, filípicas contra los cruzados morales, probablemente sólo se lo recordaría como un darwinista social no muy original, un Spencer en ropaje norteamericano. El caso es que, bastante tarde en su vida (1906), publicó su obra *Folkways*<sup>38</sup>, de duradero influjo en la historia posterior de la sociología norteamericana. En esta obra, su moralismo es remplazado en gran medida por un relativismo moral; empero, su posición fundamental de *laissez-faire* permaneció virtualmente inalterada.

El subtítulo de esta obra, «Estudio sobre la importancia sociológica de los usos, maneras, costumbres, principios y reglas de conducta», describe su contenido. Respaldando su tesis con un vasto conjunto de materiales etnográficos e históricos entresacados de diversos contextos culturales, Sumner intentó elaborar una teoría global de la evolución humana, que explicara también la persistencia de rasgos humanos básicos.

Sumner afirmaba que la raza humana, guiada por instintos que la humanidad había adquirido de sus antepasados animales y por la tendencia a evitar el dolor y obtener el máximo placer, había desarrollado poco a poco, por ensayo y error, conductas grupales, modos habituales de hacer cosas, que le procuraban máxima adaptación al ambiente y triunfos en la lucha por la existencia. Estos tipos de conducta y de hábitos operaban por debajo del nivel de la reflexión conciente.

Cuando estos modos habituales de hacer cosas, que Sumner llama «usos tradicionales» (*folkways*), son considerados como garantía del bienestar duradero del grupo, se trasforman en «principios de la conducta». «Estos principios de la conducta son los usos tradicionales, en tanto se han acrecentado; incluyen las generalizaciones filosóficas y éticas referidas al bienestar de la sociedad, que aquellos usos sugieren y que les son inherentes. Son los modos de hacer cosas que se admiten en una sociedad para satisfacer necesidades y anhelos humanos, junto con las creencias, noiones, códigos y normas de bien vivir que son inherentes a esos modos»<sup>39</sup>. Estos principios de la conducta lo pueden sancionar todo. «Lo que hacen es sancionar usos en vestimenta, lenguaje, comportamiento, hábitos, etc., con el mandato de la costumbre vigente, e imprimirles una regulación y unos límites dentro de los cuales se vuelven incuestionables»<sup>40</sup>. Son coercitivos y restrictivos. Dominan a todos los miembros de una sociedad o de un grupo, y son puestos en vigor por medio de rígidas

sanciones negativas en caso de infracción. Mientras que las sanciones por apartarse de los usos tradicionales pueden ser relativamente benignas —como las habladurías, por ejemplo—, las sanciones por infringir principios de la conducta son severas precisamente porque se piensa que garantizan el bienestar del grupo.

El tercer concepto clave de Sumner es «instituciones». «Una institución consiste en un concepto (idea, noción, doctrina, interés) y una estructura. [...] La estructura sustenta al concepto y proporciona instrumentalidades para trasladarlo al mundo de los hechos»<sup>41</sup>. En su mayoría, las instituciones del pasado se formaron por crecimiento acumulativo, o sea que han surgido con lentitud de los usos tradicionales y los principios de conducta. Las instituciones «estatuidas», en cambio, pertenecen al mundo moderno como productos de la invención y la intención racionales. La religión, la propiedad y el matrimonio son primordialmente instituciones de crecimiento acumulativo, mientras que los bancos modernos y el colegio electoral son instituciones estatuidas. Pero los actos legislativos sólo pueden fructificar en la medida en que tienen sus raíces en las costumbres. «La legislación tiene que buscar apoyatura en los principios vigentes [...] para ser fuerte debe ser compatible con estos»<sup>42</sup>. Los usos, las costumbres y las instituciones de crecimiento acumulativo se basan en el sentimiento y la fe. La leyes y las instituciones estatuidas, por su parte, se crean por un acto deliberado y encarnan preceptos o prohibiciones terminantes de «carácter racional y práctico»<sup>43</sup>. Pero —y esto es de suma importancia para Sumner— las leyes «son producidas a partir de las costumbres» que ellas codifican. Por eso, todo intento de legislar contra las costumbres está destinado a fracasar. Los actos del Estado no pueden contradecir a los usos populares.

Ya debe ser evidente que Sumner, aunque en *Folkways* adhería a un relativismo moral consecuente, siguió manteniendo su prepotente creencia en el *laissez-faire*. Sostiene que todo intento de legislar contra las costumbres está destinado a fracasar. Las costumbres cambian, sí, pero cambian con lentitud, en sintonía con unas «condiciones de vida» cambiantes, con la adaptación del género humano a su medio y, sobre todo, por vía de ensayo y error. Fluyen sin cesar como un fangoso río, y cualquier intento de influir deliberadamente en ellas está destinado a trastornar el orden cósmico. Sumner debe haber reído beatíficamente por lo bajo en su morada celestial al enterarse de los intentos de legislación antialcohólica en los Estados Unidos y de su desastroso fracaso ante las costumbres éticas de los norteamericanos.

Sin embargo, parecería evidente que su prejuicio conservador le hizo pasar por alto el hecho de que si las sociedades homogéneas pueden mostrarse muy refractarias a los intentos de cambio deliberado, esto no ocurre, ni mucho menos, en sociedades que son heterogéneas, donde las costumbres de grupos o capas se hallan en conflicto o en tensión. En estas sociedades, por cierto, intentos deliberados pueden subvertir costumbres anteriores a que se aferraban los intereses creados. En sociedades así, la legislación estatuida es mucho más poderosa de lo que Sumner

estaba dispuesto a admitir. En el momento de llegar al cielo las noticias acerca del triunfo de la legislación sobre derechos civiles, la beatífica sonrisa de Sumner debe de haber cedido muy pronto ante una expresión de incredulidad y congoja.

Despojada empero de su pretensión de universalidad, la argumentación de Sumner puede ser muy útil en el intento de explicar ciertos ámbitos de notable inercia, inclusive en un mundo sometido a rápidas oleadas de cambio.

Además de su mensaje general, *Folkways* contiene observaciones que han tenido una influencia duradera sobre la teorización posterior. Aquí sólo podemos mencionar algunas. Aunque Sumner insistió en que hombres y mujeres, impulsados por las principales motivaciones humanas —hambre, amor, vanidad y miedo— estaban casi siempre trabados en conflicto, también puso de relieve lo que denominó «cooperación antagónica». Este término denota «la combinación de dos personas o grupos para satisfacer un gran interés común, mientras se sofocan los antagonismos secundarios de intereses que existen entre ellos»<sup>44</sup>. Es decir, Sumner destacó la importante circunstancia de que conflicto y cooperación no son conceptos diametralmente opuestos, sino que se entrelazan de diversas maneras concretas que sólo es posible separar por vía de análisis.

Dos conceptos afines que Sumner elaboró tal vez tengan mayor interés aún. Ambos han entrado en el lenguaje habitual. Sumner distingue entre el «endogrupo» y el «exogrupo», y propone una relación dialéctica entre ambos. «Un grupo de grupos puede tener cierta relación entre sí (estirpe, vecindad, alianza, matrimonio y comercio) que los vincula y que los diferencia de otros. Así surge una diferenciación entre nosotros mismos, el grupo-nosotros, o endogrupo, y todos los demás, o los grupos-otros, exogrupos. La relación de camaradería y de paz en el gruponosotros, y la de hostilidad y guerra hacia los grupos-otros, son correlativas entre sí. Las exigencias de guerra contra los extraños establecen la paz en el interior»<sup>45</sup>. En un contexto afín de ideas, Sumner indica la tendencia de un grupo a considerarse «el centro de todo, y a los demás, extendidos en una escala que lo tiene como referencia»<sup>46</sup>. Denominó «etnocentrismo» a esta tendencia. Estos dos conceptos han conducido a una notable cantidad de investigaciones desde la época de Sumner, y han demostrado ser guías sumamente fructíferas<sup>47</sup>.

Aunque la acendrada posición conservadora de Sumner alejó de él seguramente a muchos sociólogos contemporáneos, que por eso lo desechan, no hay duda de que seguirá ocupando un sitio de honor entre los fundadores de nuestra disciplina. La prosa tersa y medulosa del viejo caçarrabias de Yale aún puede ser leída con provecho considerable, en especial por quienes insisten en creer que bastaría dictar una ley para terminar con casi todos los problemas humanos.

## Lester F. Ward: 1841-1913

Cuando se analiza la contribución de Ward a la sociología, entramos en un universo de discurso muy diferente del que articuló su contemporáneo, Sumner.

Como muchos otros reformadores norteamericanos en la era progresista, Ward era oriundo de la Frontera Intermedia. Nacido en Illinois en 1841, en la familia de un mecánico y calderero ambulante, Ward pasó su juventud en lastimosa pobreza. Cada vez que le quedaba algo de tiempo de sus muchas ocupaciones en talleres y fábricas estudiaba por su cuenta idiomas, además de biología y fisiología, hasta que al fin llegó a profesor de escuela secundaria. Al cabo de dos años como soldado en la Guerra Civil, Ward se trasladó a Washington e ingresó en la administración pública como escribiente del Departamento de Tesorería. En su afán de aprender, concurría a colegios nocturnos y en cinco años obtuvo varios diplomas en humanidades, medicina y derecho. Y todavía después, Ward continuó sus estudios de ciencias naturales y llegó a especializarse en paleontología y botánica. En 1883 se lo designó jefe de paleontología del Geological Survey. Sólo en 1906, casi al final de su carrera, se lo designó finalmente profesor en los recintos académicos: aceptó una cátedra de sociología en la Universidad de Brown. Murió en 1913<sup>48</sup>.

No obstante haber escrito el primer tratado importante de sociología de los Estados Unidos, *Sociología dinámica*, Ward nunca tuvo instrucción formal en ciencias sociales, y fue mayormente autodidacta. Su estilo tedioso refleja su lucha por adquirir una considerable erudición en sociología. Debido probablemente a su falta de habilidad expositiva, hoy casi no se lee a Ward, mientras que Sumner, un estilista magistral, sigue teniendo bastante público. Sin embargo, parecería que en algunos aspectos Ward es un autor considerablemente más «moderno» que Sumner. Mientras que este ansiaba una economía de libre empresa que ya durante su vida en gran medida estaba desapareciendo, aquel echó los cimientos de lo que generaciones posteriores llamaron «Estado benefactor».

Ward compartió con Sumner una intensa admiración por Darwin y por la ciencia evolucionista. Hasta se lo podría llamar darwinista social, pero sólo si se entiende que adhirió a la vertiente reformadora. Es probable que una exposición detallada de su obra incluyera otras contribuciones suyas a la incipiente disciplina de la sociología; aquí me limitaré a dos: su afirmación de la necesidad de planeamiento social y del surgimiento de una sociedad «sociocrática», y su ruptura con las analogías biológicas del darwinismo social y de la doctrina spenceriana.

Spencer y los pensadores de su escuela habían sostenido una explicación monista de todos los fenómenos humanos y naturales. Estaban convencidos de que conceptos como selección natural, supervivencia de los más aptos o diferenciación, se aplicaban al ámbito humano lo mismo que al no humano; los consideraban la llave maestra que permitiría el acceso a todos los enigmas del universo. La defensa que hacían de la

economía de *laissez-faire* se desprendía lógicamente (o así lo creían ellos) de las leyes naturales universales que juzgaban firmemente establecidas por la ciencia evolucionista. Esta premisa fundamental es la que Ward quiso refutar. Por su formación y su orientación general se inclinaba a una posición meliorista y reformista; consideraba entonces de suma importancia poder demostrar que las leyes de la evolución natural no eran aplicables al desarrollo humano, porque no existía «armonía necesaria entre la ley natural y el beneficio humano»<sup>49</sup>.

Ward echó las bases de una interpretación dualista según la cual la evolución natural obraba de modo no deliberado, mientras que la evolución humana estaba informada por la acción deliberada. La naturaleza se conducía según las leyes de la «génesis»; la evolución humana era guiada por la «télesis». Introduciendo esta bifurcación, Ward socavó el sistema spenceriano que se apoyaba principalmente en analogías biológicas. Contribuyó así a emancipar a las incipientes ciencias sociales de su dependencia de los procesos biológicos y de los principios del *laissez-faire*. Para Ward, los caminos de la naturaleza no eran los caminos del hombre. Como dice Hofstadter: «La economía animal, la supervivencia de los más aptos en la lucha por la existencia, deriva de la multiplicación de organismos más allá de los medios de subsistencia. La naturaleza produce organismos en superabundancia y cuenta con que el viento, el agua, los pájaros y los animales diseminen su semilla. Un ser racional, en cambio, prepara el terreno, elimina las malezas, cava agujeros y planta a intervalos adecuados; este es el camino de la economía humana. Mientras que el ambiente trasforma al animal, el hombre, por el contrario, trasforma el ambiente»<sup>50</sup>.

Ward sostuvo que, dada esta bifurcación básica entre procesos humanos y no humanos, la teoría de Malthus sobre la población, que tanto había contribuido a moldear los enfoques de Spencer como de Darwin, no es aplicable a la raza humana. «El hecho es», dijo, «que los hombres y la sociedad no están, salvo en un sentido muy limitado, bajo la influencia de las grandes leyes dinámicas que gobiernan al resto del mundo animal. [. . .] Si llamamos naturales a los procesos biológicos, debemos llamar artificiales a los procesos sociales. El principio fundamental de la biología es la selección natural; el de la sociología es la selección artificial. [. . .] Si la naturaleza progresa por la destrucción de los débiles, el hombre progresa por la protección de los débiles»<sup>51</sup>.

Habiendo demolido, al menos para su propia satisfacción, la argumentación en favor del *laissez-faire* «natural», Ward pasó entonces a fundamentar una sociología basada en el análisis de las instituciones humanas cambiantes en función del progreso teleológico. Concedió a los darwinistas sociales ortodoxos, y a los «teóricos del conflicto» austríacos, Gumplowicz y Ratzenhofer en particular, que en el pasado la lucha entre razas y clases había marcado, en efecto, el rumbo de la historia humana. Hasta concedió que: «Cuando las razas dejan de luchar, cesa el progreso»<sup>52</sup>. No obstante, se esforzó también por señalar la devastación que producían esas luchas, y expresó la esperanza, la certeza en verdad, de

que en el futuro serían eliminadas mediante la acción planeada e intencional de un gobierno esclarecido, una «sociocracia».

Saludando a todos los movimientos populares que, en su época, luchaban por la reforma, vio en ellos los gérmenes de un incipiente «gobierno del pueblo» que se encaminaría hacia una transformación deliberada del orden social. Hay en Ward, sin duda, ciertos pasajes que recuerdan las ilusiones comteanas en cuanto a la capacidad del rey-científico para conducir a la humanidad a un Paraíso de ingeniería social. Pero sus inclinaciones en ese sentido eran refrenadas casi siempre por su firme creencia en la educación como medio racional para desarrollar el intelecto de hombres y mujeres, aun los más humildes. La educación les permitiría participar concientemente en el autogobierno de los ciudadanos democráticos. Estaba convencido de que «[...] la capa inferior de la sociedad, el proletariado, la clase obrera [...] qué digo, hasta los moradores de los barrios míseros [...] son por naturaleza iguales a la tan mentada "aristocracia de cerebro"»<sup>53</sup>, con tal de que recibieran la instrucción adecuada. El hombre que tantos sacrificios había hecho para adquirir educación, depositó una fe casi ilimitada en la expansión conciente del intelecto de cada hombre y cada mujer. Se puede juzgar ingenua esta fe avasalladora, pero no se podrá negar la nobleza de esta perspectiva.

Ward no fue siempre consecuente, ni mucho menos. En particular, no obstante su insistencia en los procesos téticos y en el carácter específico y artificial de la organización social, recayó repetidas veces en el lenguaje darwinista y en hipótesis cosmológicas de índole evolucionista. Pero queda como gran mérito suyo haber hecho en los Estados Unidos el primer intento de liberar la indagación sociológica de sus ataduras biológicas, y haber insistido en que los objetos colectivos humanos, informados por una sociología aplicada, orientada a la reforma social, podían dar un gran paso hacia lo que Amitai Etzioni llamaría posteriormente «la sociedad activa»<sup>54</sup>.

## Ross y Veblen: el surgimiento de la sociología crítica

Al tiempo que mantenían muchas de sus raíces en la tradición del darwinismo de tendencia reformadora, y sacaban partido del mensaje meliorista de Lester Ward, muchos sociólogos destacados de la generación posterior, en particular Edward Alsworth Ross y Thorstein Veblen, articularon una actitud más crítica en respuesta al panorama norteamericano en la Edad Dorada. Ross, que no daba «un comino por los sociólogos timoratos»<sup>55</sup>, participó durante toda su carrera en la actividad política reformadora radical, mientras que Veblen, casi toda su vida, cultivó un distanciamiento impaciente e irónico con respecto a la esfera política; ambos coincidieron empero en la crítica a las tendencias retoras de la sociedad norteamericana. Echaron los cimientos de un tipo de so-

ciología crítica radical que en una era posterior florecería en las obras de hombres como C. Wright Mills.

### *Edward Alsworth Ross: 1866-1951*

Como Ward, de quien fue discípulo, pero al que lo ligaban también vínculos de parentesco, Ross era oriundo del Medio Oeste. Nació el 12 de diciembre de 1866 en Virden, Illinois, de padres que con variada fortuna fueron agricultores y colonos en Kansas, Illinois e Iowa. Ambos progenitores murieron a edad temprana, por lo cual Ross quedó huérfano cuando sólo tenía ocho años. Fue criado por diversos parientes en el pequeño municipio de Marion, Iowa. Por su insólita situación, carente de sentido de tradición familiar o de raíces geográficas, el joven Ross parece haber sentido muy pronto que tenía poco en común con sus compueblerinos. Vendiendo parte de la tierra que heredó de sus padres, el inquieto jovencito consiguió inscribirse en el Colegio Superior Coe, una institución presbiteriana de Cedar Rapids que, si era restrictiva en el ámbito de los intereses intelectuales, contribuyó a abrirle las puertas de la enseñanza superior. Con posterioridad dictó clases en el «instituto colegiado» de Fort Dodge, Iowa. Fiel miembro, al comienzo, de la iglesia presbiteriana local, no tardó en perder la fe después de sumergirse en las obras de Spencer y Darwin. Como acostumbraban hacerlo muchos jóvenes intelectuales de su generación, Ross decidió entonces adquirir una «verdadera educación» en Alemania. La filosofía hegeliana y otros sistemas metafísicos no resultaron congeniales a este joven del Medio Oeste; durante un tiempo se entretuvo con el pesimismo cultural de Schopenhauer y Nietzsche, pero pronto resolvió que la lobreguez cultural de la Europa *fin de siècle* no era para él. A fines de 1889, de regreso en los Estados Unidos, Ross estaba resuelto a dejar atrás el mundo de las hipótesis para lanzarse a la acción y la reforma. Trabajando en la Johns Hopkins bajo la dirección de Richard Ely, escribió una disertación sobre finanzas públicas inspirada en la nueva economía reformadora, y después dictó esa materia en Indiana, Cornell y Stanford. Así conoció la obra de Lester Ward y decidió, sobre todo bajo influencia de este, pasar de la economía a la sociología. Lo que le atraía en el sistema de Ward era el concepto de que la sociedad no estaba sujeta a leyes «naturales», sino que era una creación «artificial» que dependía del gobierno y la dirección humanos. Entonces se podía concebir la sociología como orientadora de la acción radical, y no como un simple programa de estudio. Decidió, para usar las palabras de R. Jackson Wilson, que «podía ser objetivo y sin embargo apasionado, científico y sin embargo progresista; que la ciencia social podía ser al mismo tiempo datos y programa, ley y plan de acción»<sup>56</sup>.

Despedido de Stanford por ofensa a los «intereses creados» y a la viuda del fundador de la Universidad, se trasladó a la Universidad de Nebraska y finalmente a la de Wisconsin, donde durante treinta años combinó una



destacada carrera académica con una vocación que lo llevó a ser uno de los más destacados fiscales de la vida pública de los Estados Unidos y principal exponente de los postulados del movimiento populista primero y del progresismo después. De la Cruzada de William Jennings Bryan por la Plata Libre hasta la campaña presidencial de Theodore Roosevelt y el progresismo de Lafollette en Wisconsin, así como un sinfín de causas progresistas, a Ross se lo encontraba siempre en plena batalla. Amigo y allegado de reformadores radicales como Clarence Darrow, Jane Addams, Lincoln Steffens, Upton Sinclair, Ida Tarbell y el juez Brandeis, pero también de reformadores liberales menos entusiastas como el juez Holmes y Roscoe Pound, Ross llegó a ser divulgador muy eficaz de una sociología crítica. Sus más de doscientos artículos para revistas y sus veinticuatro libros (de los cuales en 1936 se habían vendido más de 300.000 ejemplares) le dieron notoriedad como declarado vocero de una sociología orientada hacia la acción.

Si Ross se hubiera limitado a sus folletos y a su gusto por la literatura de denuncia, sin duda habría merecido algo más que una nota al pie en la historia de la reforma norteamericana. Su prestigio como sociólogo, no obstante, se apoya principalmente en su libro liminar, *Control social* (1901), y en los posteriores *Fundamentos de la sociología* (1905) y *Psicología social* (1908).

En su obra teórica, el objetivo principal de Ross fue dilucidar los modos en que las sociedades controlan la conducta de sus componentes, haciéndoles aceptar los requerimientos sociales. Vacunado en Alemania contra las hipótesis históricas y filosóficas de alto vuelo, Ross trabajó principalmente por medio de descripciones y enumeraciones, manteniéndose «cerca de los hechos». Estableció inicialmente una lista de no menos de treinta y tres maneras diferentes en que, según entendía, las sociedades controlaban a sus miembros. Aunque esa lista fue depurada después, se parece más a una lista de lavandería que a una clasificación analítica rigurosa. Está claro, sin embargo, que Ross se encaminaba hacia una distinción entre las formas de control social que actúan principalmente por medio de la imposición externa y las que logran efectividad mediante la «internalización» alcanzada durante la interacción.

Según Ross, el más notable de los dispositivos de control que actúan por coacción externa y castigo es la ley, con los mecanismos represivos de que dispone. La costumbre, que en épocas anteriores había ocupado casi todo el campo que ahora dominaba la ley, sigue funcionando como un auxiliar informal, aunque potente, de la regulación jurídica en la sociedad moderna, pero tiene un carácter menos represivo. En este mismo sentido, las creencias religiosas institucionalizadas, que en sociedades anteriores eran un importante medio de control social, lo siguen siendo hoy, pero en menor grado.

En contraste con las instituciones reguladoras que operan principalmente en función de controles externos sobre los individuos que las componen, hay, según Ross, medios de control que se hacen efectivos por persuasión, y no por coerción. Aquí analiza, entre otras cosas, la opinión

pública, la educación, la emulación e imitación de figuras morales extraordinarias, y la creación de imágenes ideales por artistas que invitan al público a vivir en conformidad con ideas morales y estéticas.

Ross creía que el rumbo del progreso moral estaba marcado por el gradual replazo de la coerción externa por disciplinas internas enraizadas en interacciones sociales e internalizadas en los individuos socializados. Cuanto más democrática es una comunidad, más puede pasar de los controles represivos al esclarecimiento y la persuasión. Ross estaba convencido de que el esclarecimiento contribuiría a que las personas advirtieran los orígenes sociales de su ser moral y de sus obligaciones sociales como miembros de la comunidad democrática.

El acendrado antagonismo de Ross hacia los *trusts*, los malhechores de gran riqueza, y todos los demás objetos de su ira, arraigaba en su convicción de que la avidez de aquellos, sus apetitos rapaces y su codicioso egoísmo impedían el surgimiento de la gran comunidad democrática que él tenía la esperanza de ver en los Estados Unidos. En último análisis, entonces, sus escritos sociológicos y sus escritos polémicos no eran sino diferentes facetas de su anhelo de promover la sociedad buena. Sostuvo que las interacciones sociales igualitarias, por medio de los ideales, convenciones e instituciones que ellas constituyen y fomentan, tienen en las comunidades democráticas la «misión de resguardar el bienestar colectivo de los estragos del egoísmo». Por otro lado, cuanto mayor es el predominio de los pocos sobre los muchos, cuanto más deslindada, unida y conciente de sus fines es la minoría dominante, el control social, tiende a ser coercitivo y autoritario.

Ross amplió de manera significativa la comprensión sociológica del control social señalando que existe una amplia gama de mecanismos de control, y que la ley, a la cual él veía antes como el único mecanismo importante, es sólo uno entre muchos, y posiblemente ni siquiera el de mayor gravitación. A tientas se encaminó hacia la concepción según la cual el control es internalizado, más que impuesto desde afuera, pero nunca explicó satisfactoriamente de qué manera precisa se incorporan a la personalidad los factores externos. En la consideración de estas cuestiones, Ross recurría casi siempre a nociones *ad hoc* como imitación y hábito. Sólo en la obra de Cooley y Mead, que examinaremos más adelante, esos mecanismos son identificados y explicados con una teoría satisfactoria.

### *Thorstein Veblen: 1857-1919*

Salvo por un breve período casi al final de su carrera, Veblen se mantuvo apartado de las actividades políticas de los radicales de su época: cultivó una actitud de burlón distanciamiento hacia las flaquezas de sus contemporáneos y las contiendas de su patria. A diferencia de Ross, no sintió ninguna necesidad de entrar en la arena donde se libraban las batallas políticas de su tiempo. No obstante, anima su obra una perspecti-

va radical más profunda que la de casi todos sus contemporáneos. Se complacía en velar sus juicios de valor, fuertemente inclinados hacia una posición radical, recurriendo a un estilo complicado, lleno de arabescos y de palabras largas. Pero el lector atento no tarda en descubrir las connotaciones subversoras tras su pretendida neutralidad valorativa.

Buena parte de la mordacidad crítica de Veblen y algunas de sus observaciones nucleares pueden explicarse por la circunstancia de que siempre fue un marginal en su patria, un extraño que pasó casi toda su vida explicando extravagancias, costumbres e instituciones que regían la vida de quienes permanecían apegados a los canales y rutinas de la cultura y la sociedad de los Estados Unidos.

Nació de padres noruegos en una alquería de frontera, en Wisconsin: hijo de la Frontera Intermedia, como Ward antes, o como Vernon Parrington y Charles Beard después. Pero si estos hombres pudieron sentirse extraños a la cultura refinada del Este, provenían empero de vieja estirpe protestante. Los padres de Veblen, en cambio, eran inmigrantes recientes que vivían en una remota comunidad agrícola, casi totalmente aislada del mundo circundante de los yanquis. Criado entonces como noruego marginal, Veblen fue también estudiante marginal en su paso por Johns Hopkins y Yale. Y marginal siguió siendo en su carrera de profesor en la Universidad de Chicago, la Universidad de Stanford y la Universidad de Missouri; lo mismo, en su labor como empleado público y como periodista. Negándose siempre a rendir tributo a las mojigaterías y hábitos de las instituciones donde hallaba refugio temporario; a decir verdad, vivió dentro de la sociedad norteamericana sin formar jamás parte de ella. Sus sagacísimas visiones de las grietas y fisuras, las contradicciones y fallas de la sociedad norteamericana, fueron alentadas por esta perspectiva de extranjero entre nativos<sup>57</sup>.

Veblen se formó para economista, pero dedicó gran parte de su vida a socavar las premisas de la economía clásica y neoclásica que dominaba el mundo académico y que formaban parte de la trama cultural de la libre empresa. Para ello tomó herramientas, en parte, de Karl Marx, pero, principalmente, del pensamiento evolucionista de Darwin y sus discípulos. Si los darwinistas conservadores, por ejemplo el ex rector Sumner, ensalzaron a los capitanes de la industria como las flores de la civilización; y si los darwinistas reformadores creían que por medio de una transformación incansante los Estados Unidos llegarían a ser una sociedad feliz y fraterna, Veblen criticó implacablemente todas las premisas estructurales e ideológicas de esta sociedad.

Según Veblen, el comportamiento económico, lejos de estar basado en «leyes» inmutables, como habían enseñado los clásicos, sólo podía comprenderse en términos evolutivos e institucionales. El proceso evolutivo suponía una adaptación selectiva al ambiente. Y esta adaptación, a su vez, era mayormente resultado del desarrollo tecnológico. En último análisis, el cambio institucional enraizaba en el mejoramiento continuo de las artes industriales. Las comunidades sancionan e inculcan en sus miembros modos de actuar y modos de pensar que con el tiempo cristalizan

en moldes institucionales; estos hunden sus raíces en terreno tecnológico, aunque tal vez alcancen una autonomía relativa propia. En particular, quienes poseen poder en determinadas comunidades acostumbran defender el sistema existente, en el cual tienen intereses creados, y así retardan el progreso que la tecnología ya hace posible.

Los modernos Estados Unidos capitalistas, y el mundo capitalista en general, se caracterizan, según Veblen, por una contraposición insana entre finanzas e industria, propiedad y tecnología, ocupación pecuniaria y ocupación industrial; entre quienes hacen dinero y quienes hacen mercancías, entre el arte de producir y el arte de vender. La domina una clase ociosa que vive «de la comunidad industrial, más que en ella»<sup>58</sup>. La clase ociosa no sólo explota a la población sometida, sino que el sistema de precios a que se aferra traba el desarrollo de los oficios industriales y sabotea el adelanto de la producción, y por consiguiente el progreso evolutivo de la humanidad. Aquellos que un difundido mito presentaba como los arquitectos de los Estados Unidos industriales, en la perspectiva invertida de Veblen aparecen ocupados en sabotear a las fuerzas benéficas de la tecnología con su malévolos respaldo a un sistema de precios que contradice el plan evolutivo.

A su vez, el sistema de precios origina una cultura competitiva que obliga a todos los hombres y mujeres a prestar constante atención a su situación relativa respecto de otras personas. Atada a la rueda de Ixión de la perpetua comparación entre individuos, la autoestima de cada uno tiende a basarse en la impresión que hace en los demás, y no en sus logros intrínsecos. Para ganar en esa lucha continua por una mayor autoestima, las personas se entregan al consumo conspicuo, al ocio conspicuo, a la conspicua manifestación de símbolos de gran valía para dejar atrás a sus vecinos. Lo que anima a la gente en el mundo moderno no es la propensión a traficar y permutar, sino la propensión a descollar. La lucha por posiciones competitivas es un dato fundamental para entender la trama institucional del comportamiento económico moderno.

El sistema de precios deforma el proceso industrial y el sistema competitivo deforma el carácter humano. Subvierte el instinto del trabajo productivo, la tendencia espontánea a producir hasta los límites de la propia capacidad, la preocupación por la obra bien hecha. Induce un retraso entre el desarrollo tecnológico y el desarrollo institucional.

Entregado a un *ethos* de incansable aplicación a las tareas inmediatas, una ética del trabajo un tanto «puritana», Veblen fue una especie de Benjamin Franklin que vivió en la época del Gran Gatsby. Fustigó las costumbres dilapidadoras de la era de los magnates inescrupulosos y contrapuso la racionalidad del proceso mecánico a los caprichos irracionales de especuladores, financieros y otros malhechores ricos. Escudado en una imperfecta máscara de objetividad científica, se dedicó a lanzar sus flechas analíticas envenenadas hacia todas las vacas sagradas.

Empero, sería un error ver en Veblen únicamente al crítico ilustre. De haber sido únicamente eso, no ocuparía un sitio tan alto en los Estados Unidos de hoy, tan diferentes en muchos aspectos. Su teoría de las

motivaciones socialmente inducidas para el comportamiento competitivo, ciertos elementos de su interpretación tecnológica de la historia, su economía institucional, en general, y en particular su interés por las diferencias entre desarrollo tecnológico y desarrollo institucional, parecen tener valor perdurable aunque el paso del tiempo haya vuelto caducas sus posiciones críticas. Su sociología del conocimiento, aunque rudimentaria, todavía merece ser leída por su estudio de las interrelaciones entre los pensamientos de las personas y su posición en el ordenamiento ocupacional. Y quien estudie la modernización no puede permitirse desconocer los escritos de Veblen sobre desarrollos desiguales, donde sostiene que quienes toman elementos de sus predecesores alcanzan ventajas que tienen por consecuencia la declinación relativa de los que inicialmente encabezaban la marcha. Se podría continuar. Baste decir aquí que Veblen fue probablemente el pensador más original de su generación; su mordacidad crítica y perspicacia analítica sigue fecundando el pensamiento social contemporáneo.

## Cooley y Mead: surgimiento de la psicología social pragmática

Aunque tanto Cooley como Mead se consideraban parte del Movimiento Progresista y pensaron que su obra era un aporte a la tradición de la reforma igualitaria y democrática, las preocupaciones morales y políticas fueron menos determinantes en ellos que en casi todos los pensadores hasta aquí examinados. De las ideas de Mead y Cooley brotan intenciones reformadoras, pero sus reclamos de reformas no son tan notorios como los de Ward o Ross. Por eso, en esta breve explicación de su obra respectiva, poco se dirá sobre este aspecto; estudiaremos en cambio sus sustanciales contribuciones a una psicología social pragmática. Puede considerarse a Cooley y Mead sobre todo como los creadores de una concepción de la personalidad humana que procura superar el dualismo cartesiano entre el yo pensante y el mundo en derredor. Ellos, en cambio, contemplan a los actores humanos envueltos en una red de interacciones. Los actos humanos surgen de raíces biológicas, pero su yo se forma mediante experiencias sociales. La personalidad social, entonces, sólo puede ser comprendida como parte de un proceso social que moldea a cada persona en interacciones comunicativas dentro de su matriz social significante.

### *Charles Horton Cooley: 1864-1929*

Charles Horton Cooley, tímido, retraído, introspectivo y lector, que pocas veces se aventuraba fuera de los límites de su estudio en los claustros de la Universidad de Michigan, no poseía ninguna de las caracterís-

ticas que la imaginación popular suele asociar a la vocación de sociólogo. No efectuaba encuestas, no distribuía cuestionarios y no sabía casi nada sobre el peor lado de la vida urbana. El único estudio de observación que llevó a cabo se limitó principalmente a sus propios hijitos. Era lo que se suele denominar desdeñosamente un «sociólogo de gabinete». Pero los pensamientos originados en la soledad de su estudio informaron las ideas de generaciones de discípulos suyos que, por su parte, sostuvieron una concepción más socialmente activa de lo que significaba ser sociólogo.

Cooley nació a la vera del *campus* de la Universidad de Michigan, donde su padre, profesor de Derecho, siguió residiendo después de ser elegido para la Suprema Corte de aquel Estado. La familia Cooley tenía un buen pasar y pertenecía a la capa superior de la elite jurídica y social de Michigan. Es cierto entonces que el joven Cooley no tuvo las desventajas sociales y económicas que signaron la vida de tantos sociólogos en esa misma época. Pero sus primeros años estuvieron señalados por impedimentos psicológicos. Su padre era un hombre extrovertido, enérgico y ambicioso; parece haber intimidado al hijo, quien, para protegerse de la imperiosa actitud de su padre, se refugió en un caparazón de achaques y pasividad. Procuró extraer beneficios secundarios de una serie de dolencias, algunas de las cuales parecen haber sido psicósomáticas. Desgarrado durante mucho tiempo por una dependencia emocional de un padre de quien en verdad estaba distanciado, Cooley necesitó de un tiempo inusitadamente largo para afirmar su propia personalidad. Siete años tardó en completar su bachillerato en mecánica, nada menos. Su disertación para el doctorado en filosofía sobre «Teoría del transporte»; un estudio precursor acerca de ecología social, fue escrito en un estilo vigoroso, «realista», que su padre presumiblemente aprobaría, pero que estaba fundamentalmente reñido con su propio enfoque introspectivo y sensible, que después utilizó. Esta disertación y algunas contribuciones anteriores fueron fruto de los dos años que Cooley pasó en Washington trabajando para la Comisión Interestadual de Comercio y la Oficina del Censo, función en la cual se sintió muy incómodo. Sólo en 1892, después de su regreso a la Universidad de Michigan para iniciar una carrera docente que continuó hasta el fin de sus días, logró Cooley afirmarse. Sin preocupaciones económicas, y viviendo en una época en que la filosofía de «publicar o perecer» no había penetrado mucho todavía, Cooley pudo dedicarse a una vida de serena contemplación y pausado estudio. Sus tres obras principales, *Naturaleza humana y orden social* (1902), *Organización social* (1909) y *El proceso social* (1918) surgieron lenta y orgánicamente de apuntes que iba tomando durante largos períodos y en los que volcaba sus decantadas reflexiones ante los estímulos que recibía de su extraordinaria gama de lecturas.

Como todos los sociólogos de su generación, Cooley recibió influencias de Darwin, pero le interesaron mucho menos las consecuencias sociales de su pensamiento que las complejas interrelaciones que había podido descubrir en el mundo de la biología. El sentido de la unidad e integridad orgánicas de la vida que Cooley halló en Darwin lo atrajo

también a Goethe y a Emerson, de quienes obtuvo sustento filosófico durante toda su vida. Pero su mayor deuda intelectual fue sin duda con William James, de quien no sólo tomó su concepción del espíritu en constante cambio y expansión en experiencias nuevas, sino la idea de sí-mismos que se construyen por obra de una diversidad de interacciones con el mundo exterior. Otra influencia formativa fue la del psicólogo social Mark Baldwin, que en sus precursores estudios sobre el desarrollo infantil insistió siempre en que la personalidad del niño sólo puede ser estudiada en términos sociales. Con estos ingredientes, y muchos otros además, desarrolló Cooley sus propias contribuciones teóricas.

La insistencia en el vínculo orgánico y el indisoluble encadenamiento entre el sí-mismo y la sociedad fue la piedra angular de las enseñanzas de Cooley. Según él mismo dijo, «sí-mismo y sociedad son gemelos»<sup>59</sup>. Cooley sostuvo que el sí-mismo de una persona surge del trato con otros. El sí-mismo no es primero individual y después social; surge dialécticamente en la comunicación con otros. No puede haber sí-mismos aislados, porque no se puede tener el sentimiento de ser «yo» sin el correlativo sentimiento del «tú». El sí-mismo puede ser definido como un «sí-mismo especular», porque es reflejo y surge en la conciencia de la persona por incorporación de las perspectivas de otros, en un proceso de intercambio comunicativo. Si no puede haber «yo» sin un «tú», la personalidad humana no brota en espléndido aislamiento cartesiano con respecto al mundo, sino que surge en el proceso de la experiencia social. Sin raíces en la vida social, la planta humana se marchitaría.

La preocupación de Cooley por las relaciones «orgánicas» entre los individuos y su sociedad lo llevaron a buscar los tipos de formación social que tal vez propendieran a mantener conexiones vivificantes entre los actores humanos. A su juicio, muchas interacciones sociales eran de índole fugaz, y dejaban pocas huellas en la personalidad. En cambio otras, por ejemplo dentro de la familia, entre amigos íntimos, en grupos infantiles de juego y similares, eran de carácter íntimo y parecían dejar profunda huella en el sí-mismo del individuo. Estos grupos íntimos, que él denominó «grupos primarios», son terrenos de cultivo para el surgimiento de la cooperación y la camaradería entre los seres humanos. En ellos, en lugar de dirigirse a obtener la máxima ventaja, el individuo se vincula con los demás por la simpatía y el afecto. Aquí el «nosotros» prevalece sobre el «yo», y la solidaridad difusa reemplaza a la procura de beneficios específicos que caracteriza a la vida social en otras esferas. Para Cooley, entonces, la sociedad puede llegar a ser una parte de los sí-mismos individuales sólo en la medida en que los nexos comunales en grupos primarios garanticen que el individuo experimente el confiado interés de aquellos con quienes se vincula en esos grupos. No hay sí-mismo especular sin grupos primarios y sin una comunidad.

En un comentario más extenso habría que analizar con detalle la contribución nada desdeñable de Cooley a la economía institucional, o su insistencia en que el método sociológico debe prestar atención a los significados subjetivos que dan a sus acciones los actores humanos. Habría

también que elaborar una actitud crítica hacia las concepciones excesivamente mentalistas de Cooley sobre la índole social del sí-mismo. Baste señalar aquí que el «sabio de Ann Arbor» aportó una perspectiva general sobre las interrelaciones entre los individuos y su sociedad, que si bien refinada, ampliada y perfeccionada, aún parece dominar los abordajes auténticamente psicosociales del pensamiento contemporáneo.

Aunque, como ya se hizo notar, las consideraciones políticas y las preocupaciones macrosociológicas tuvieron en el pensamiento de Cooley un papel menos prominente que en el caso de otros sociólogos de la tradición progresista, él mismo forma parte de esa tradición. Como los demás partidarios del progresismo, estaba convencido de que sólo un resurgimiento de los grupos primarios, de las comunidades fraternales, podría contener la marea de individualismo adquisitivo de su época, que, si no encontraba oposición, destruiría la trama de la solidaridad comunal; y opinaba que sobre esta se edificaba la promesa norteamericana.

Si Cooley sólo hubiese escrito los dos capítulos fundamentales sobre «el sí-mismo especular» y «el grupo primario», su nombre descollaría en cualquier exposición histórica de la sociología norteamericana. Como sus aportes fueron muchos más, debe considerársele sin lugar a dudas un maestro moderno.

### *George Herbert Mead: 1863-1931*

Aunque los ligó una estrecha camaradería intelectual, Cooley y Mead difirieron mucho por origen y personalidad. A diferencia de aquel, este se familiarizó pronto con las penurias y las necesidades. Su padre enseñaba teología en Oberlin, donde nació y creció su hijo. Pero murió el padre cuando el muchacho era todavía adolescente, y la familia se vio obligada a vender su casa y mudarse a una vivienda alquilada. El joven Mead trabajó de camarero en colegios superiores para ganarse el pupillage; después pasó a ser maestro de escuela, se hizo preceptor privado y se desempeñó en tareas de inspección para construcciones ferroviarias en el noroeste. Lector omnívoro, Mead se preparó, durante esos años de brega, para una carrera intelectual; en 1887 logró finalmente ir a Harvard para estudiar filosofía con Royce y James. Harvard lo liberó de los restos del puritanismo de su padre, y la influencia combinada de Darwin y James lo condujo a desarrollar una orientación filosófica que lo situó de lleno en la tradición pragmatista de su profesor de Harvard. Ulteriores estudios avanzados en Alemania, en parte bajo la dirección de Wilhelm Wundt, cuya concepción del «gesto» influyó en él profundamente, completaron su educación filosófica. De regreso en los Estados Unidos, Mead tuvo la suerte de obtener un cargo en la Universidad de Michigan, donde también dictaban cursos en esa época Cooley, Dewey y James H. Tufts. Aunque Mead sólo pasó dos años en Michigan, la asociación con colegas igualmente inclinados al pragmatismo influyó en su posterior desarrollo intelectual. En 1893, cuando Dewey fue llamado a la nueva Uni-



versidad de Chicago para dirigir el Departamento de Filosofía, convenció a Mead para que lo acompañara. Mead permaneció allí hasta su muerte, durante casi cuarenta años.

Si Cooley tendió a buscar reparo protector tras los muros de la Universidad de Michigan, Mead tomó su nombramiento universitario en Chicago como un lugar privilegiado desde donde podía participar en la vida social de esa ciudad bulliciosa, enérgica, tosca y vulgar. Se zambulló en diversas asociaciones urbanas y, aunque nunca descuidó sus deberes docentes, ingresó en la Hull House, de Jane Addams, así como en el City Club de Chicago, una asociación de hombres de negocios de orientación reformista. Junto con los demás eminentes miembros del departamento, que elaboraron colectivamente las bases de la filosofía pragmatista bajo la conducción de John Dewey, Mead pensaba que era propio de filósofos pragmatistas no limitarse a labor filosófica, sino estudiar por sí mismos los diversos problemas de la ciudad. Todos ellos deseaban aprender haciendo el bien.

Mead fue un conferencista extraordinario que subyugaba a su público, y durante toda su carrera estuvo rodeado por estudiantes que lo admiraban. No obstante, le resultaba muy difícil poner sus pensamientos por escrito, de modo que la mayor parte de su obra hoy asequible consiste sobre todo en apuntes publicados póstumamente por sus discípulos. Esto explica, en gran medida, la circunstancia de que durante toda su vida haya sido eclipsado por su amigo John Dewey, que no sufría de bloqueo para escribir. El mayor renombre de Mead se creó después de su muerte. Retrospectivamente, sin embargo, parece que su contribución a la filosofía y la psicología social iguala a la de Dewey. En cuanto a su influencia en sociología, fue seguramente más profunda que la de su amigo. De hecho, Mead se ha convertido en el filósofo de los sociólogos. En una disciplina en que la filosofía desempeña escaso papel en la formación intelectual de quienes la cultivan, son pocos los que no tienen al menos cierta familiaridad con la obra de Mead.

Siguiendo a James, y muy afín en esto a las ideas de Cooley, sostuvo que la conciencia debe ser entendida como una corriente de pensamiento que emerge en la relación dinámica entre una persona y su ambiente significativo. Los individuos participan continuamente en una sucesión de actividades conjuntas con asociados, y esto forma y moldea su intelecto y su sí-mismo. La reflexividad es la esencia del sí-mismo. Introduciendo la distinción entre el «yo» y el «mí», Mead se propuso clarificar la índole del sí-mismo. Tanto el «yo» como el «mí» se relacionan con la experiencia social, pero el «yo» es la respuesta del organismo a las actitudes de otros, mientras que el «mí» es el conjunto organizado de actitudes de otros, que la persona asume a través del intercambio comunicativo. Dicho de otra manera: en tanto «mí», la persona se percata de sí como un objeto y reacciona o responde a ella misma en función de las actitudes de otros. Son evidentes los paralelos entre esta conceptualización y la idea de «internalización», de Freud y Durkheim. El aprecio de sí resulta de una percepción inmediata del aprecio de otros en el ambiente sig-

nificante de la persona. Las personas nacen dentro de estructuras sociales que no son de su propia hechura; están constreñidas por el «otro generalizado», las normas, costumbres y leyes que canalizan sus acciones. Todas esas entran en el «mí» como elementos constitutivos; no obstante, el «yo» siempre reacciona de una manera singular ante situaciones preformadas. De aquí que, si bien los actores humanos están siempre inmersos en experiencias sociales que moldean su sí-mismo, cada «yo» individual, con su incalculable espontaneidad, constantemente responde de manera activa frente a la sociedad, de modo que el sí-mismo maduro transforma el mundo social al mismo tiempo que responde a sus exigencias por caminos socialmente pautados.

La capacidad de moldear el sí-mismo de acuerdo con las actitudes de otros presupone la capacidad de comprender estas actitudes por medio de la habilidad de ocupar el rol de otros. Para visualizar el propio desempeño desde el punto de vista de otros, la persona debe desarrollar la habilidad de concebir la actitud de estos otros en la imaginación y en forma simbólica. El mundo de los símbolos es, para Mead, el mundo de la actividad humana. Mientras que los animales se comunican por gestos simples que son respuestas directas a estímulos dados, los humanos comunican gestos *significantes* basados en símbolos lingüísticos portadores de un contenido que es compartido por individuos diferentes. Estos gestos significantes permiten «que se suscite en el individuo mismo la respuesta que él reclama del otro individuo, una adopción del rol del otro, una tendencia a actuar como actúa la otra persona»<sup>60</sup>. Los símbolos como gestos significantes permiten que los individuos orienten su consiguiente conducta en función de respuestas recibidas. Los procesos comunicativos humanos suponen el constante ajuste deliberado de la conducta corriente a la conducta de otros cuyo rol uno adopta.

Al enraizar el pensamiento en la interacción comunicativa y situar al sí-mismo como un emergente en las transacciones corrientes entre la persona y la comunidad, Mead preparó el terreno para investigaciones de los vínculos sociológicos concretos entre procesos sociales y procesos de pensamiento. Proporcionó entonces una respuesta convincente a la vieja doctrina filosófica de la radical disyunción entre pensamiento y acción, y así definió los rudimentos de una sociología del conocimiento que anclaba en la psicología social con más decisión de la que se advierte en la tradición europea. Con su idea de que la conciencia es un discurso interior llevado a cabo por medios públicos, preparó la escena para los intentos de vincular estilos de pensamiento con estructuras sociales, y de averiguar las relaciones recíprocas entre un pensador y su público. Más en general, la obra de Mead condujo —o al menos cabe esperarlo— al definitivo abandono, dentro de la sociología, de lo que Simmel llamó una vez la «falacia del estado de separación», es decir, la falacia de considerar a los actores como mónadas sin ventanas, sin referencia a las interacciones en que están constantemente empeñados.

Mientras que la teorización de Cooley se acercaba a veces peligrosamente a una concepción subjetivista y solipsista de la sociedad, Mead

se atuvo con firmeza a su objetivismo social. A su juicio, el mundo de las relaciones sociales organizadas aparecía en la evidencia intersubjetiva tan sólidamente como el mundo físico. Para él, la sociedad no es un fenómeno mental, sino que corresponde a una «fase objetiva de la experiencia». Correctamente entendida, su obra no ofrece asidero alguno a las tendencias subjetivistas de que han adolecido muchas elaboraciones recientes en ciencias sociales. Cabe conjeturar entonces que la obra de Mead ha de inspirar trabajos futuros de sociología y psicología social cuando ciertas doctrinas, actualmente de moda, hagan compañía a las enseñanzas solipsistas del buen obispo Berkeley en el armario de las antigüedades.

Mead tenía raíces tan sólidas como Cooley en la tradición progresista y su procura de una dimensión comunitaria; no obstante, era más realista. Mead se inclinaba a mirar con frialdad los intentos de rehacer el mundo de la noche a la mañana, pero nunca vaciló en su profunda convicción de que el futuro de la humanidad pendía de la urgente tarea de mejorar la sociedad. Estaba convencido de que individuos maduros pueden echar raíces duraderas y fecundas en la comunidad de sus prójimos si esa comunidad, a su vez, se sustenta en la búsqueda siempre renovada de formas más amplias y profundas de participación democrática.

### Thomas y Park: la sociología de Chicago como modelo y guía

No parece exagerado decir que durante unos veinte años, desde la Primera Guerra Mundial hasta mediados de la década de 1930, la historia de la sociología en los Estados Unidos puede escribirse en gran medida como la historia del Departamento de Sociología de la Universidad de Chicago: estableció el tono general de los estudios sociológicos, publicó la única revista importante de esta disciplina y preparó a la mayoría de los sociólogos que dejaron su huella en la profesión y que llegaron a presidir la Sociedad Sociológica Norteamericana. Sus miembros escribieron las monografías y los libros de texto más influyentes.

El Departamento de Sociología de Chicago se creó en 1892. Bajo la conducción de Albion Small, ocupó enseguida un lugar preeminente en la escena sociológica norteamericana. Si departamentos anteriores, como los de Columbia, bajo la dirección de Giddings, y el de Yale, bajo la de Sumner, tendieron a ser dominados por la fuerte personalidad de fundadores que pretendieron imponer en sus feudos las teorías por ellos sustentadas, Small parece haber adoptado desde el comienzo mismo una actitud deliberadamente ecléctica. Aunque trabajando personalmente dentro de la tradición historicista alemana, en la cual había sido educado, convocó a su departamento a personas que no comulgaban con su estilo de investigación, y que trabajaban siguiendo las tradiciones de la etnografía urbana, la patología social, la ecología urbana o la psicología social. Probablemente esta promesa de permitir que florecieran muchas

flores explica en gran parte el éxito de su departamento. Otra razón fundamental fue su pertenencia a la nueva metrópolis de Chicago, esa ambiciosa ciudad con su mosaico de recientes grupos inmigrantes, ese «criadero de cerdos para el mundo» que se había desarrollado en poco más de medio siglo, de puesto fronterizo a segunda ciudad de los Estados Unidos por su magnitud. A los sociólogos de Chicago, que en su mayoría tenían marcada inclinación empírica, les bastaba caminar algunas cuadras desde su protegido entorno en la sosegada Avenida Central para hallar su «laboratorio social».

Fuera por designio o como una especie de adaptación ecológica, los estudios orientados al trabajo de campo, en la misma ciudad casi siempre, singularizaron la labor del departamento, aunque las investigaciones estadísticas sólo descollarían con el ingreso de William Ogburn en 1927. Lo que fascinaba a casi todos los miembros del departamento era la diversidad de estilos de vida urbanos, de organización y desorganización urbana, de ocupaciones y profesiones, tanto lícitas como ilícitas, que se podían observar en el «laboratorio». Los fundadores se inclinaron a esos estudios llevados por el afán reformador que compartieron con tantos otros sociólogos mencionados en estas páginas. La generación siguiente, aunque partidaria de las reformas, se alió con diversas elites locales y profesionales en asociaciones para el mejoramiento de la ciudad, comisiones de relaciones raciales y similares, y en esas actividades intentó hacer que la sociología diera frutos en los asuntos públicos<sup>61</sup>.

Mientras que la primera generación de la Universidad de Chicago aún tenía raíces pueblerinas y religiosas, la siguiente fue más urbana, hasta cosmopolita por origen y orientación, y más profesionalizada. Si la primera generación colaboró estrechamente con asistentes sociales de criterio reformador, la segunda, que había desarrollado un sentido más firme de identidad profesional, tendió a competir con los asistentes sociales en su búsqueda de clientes y de público dispuestos a beneficiarse con el asesoramiento de quienes ahora se gloriaban de haber adquirido una identidad profesional e institucionalizada. Los miembros de la segunda generación aún estaban muy interesados en hacer el bien, pero tendían a cumplir su vocación de una manera un poco menos exuberante, más discreta, más formal, como profesionales que trataran con otros profesionales.

Pasando del estilo de trabajo y el público de los sociólogos de Chicago a la sustancia de su labor, se debe señalar que su fama de ateóricos buscadores de datos y empiristas carentes de ideas no es merecida, ni mucho menos. Los miembros de la generación inicial tenían buena formación teórica y eran muy versados en la teoría social, fuese europea o casera. Simmel, Durkheim, los teóricos austríacos del conflicto, pero también Marx (aunque no Weber) concurrían al arsenal teórico de casi todos los sociólogos de Chicago de la primera generación, y también de la segunda, aunque en estos de manera menos uniforme. Una simple ojeada al influyente libro de texto de Park y Burgess, *Introducción a la ciencia de la sociedad* (1921), que intentó codificar el abordaje sociológico

del departamento, basta para convencerse de que sus autores, en efecto, enseñaban mucha sociología teórica. Si no lograron asimilar plenamente la estructura teórica de los diversos pensadores europeos que conocían, los aprovecharon por fragmentos y en sintonía con sus necesidades específicas de investigación.

William I. Thomas y Robert E. Park se situaron entre el primero y el segundo período del desarrollo de la sociología en la Universidad de Chicago. Thomas ingresó en el departamento en sus etapas iniciales, pero tuvo que abandonarlo en 1918; Robert Park sólo se integró en 1914, pero se desempeñó allí hasta jubilarse en 1933. Ambos, por separado o juntos, contribuyeron a la preparación de la mayoría de los sociólogos principales de la segunda generación, desde Everett C. Hughes y Herbert Blumer hasta Louis Wirth, E. Franklin Frazier, Clifford Shaw, Leonard Cottrell y muchos otros estudiosos no menos importantes.

### *William I. Thomas: 1863-1947*

W. I. Thomas, hijo de un agricultor pobre y predicador metodista, tuvo que recorrer un duro camino hasta llegar al lugar eminente que por último alcanzó. Ha dicho Thomas que el ambiente social en que creció, a treinta kilómetros del ferrocarril más próximo, en el Sur de los Estados Unidos, se asemejaba al del siglo XVIII. Posteriormente se trasladó a la Universidad de Tennessee y después a grandes ciudades del Medio Oeste y del Norte, lo cual le permitió decir que había vivido «en tres siglos, migrando por etapas a las áreas de cultura más elevada». Inicialmente Thomas había pensando especializarse en literatura y los clásicos, y sólo después de su estadía en Alemania, donde se familiarizó con la tradición de la *Völkerversychologie* —es decir, la etnografía— resolvió dedicarse a la investigación antropológica y sociológica. En 1894 ingresó como estudiante de posgrado en el nuevo Departamento de Sociología de la Universidad de Chicago, donde permaneció hasta 1918 como uno de los principales miembros del cuerpo de profesores. Fue exonerado a causa de una infracción menor a las rígidas costumbres sexuales de la comunidad de estudiosos y caballeros.

Este episodio fue uno de los más vergonzosos en toda la historia de la vida académica norteamericana. Con posterioridad, aunque a veces dictaba clases, Thomas tuvo que vivir como investigador independiente sin vínculos institucionales. Este ignominioso acontecimiento habría destruido a un hombre menos vital y entusiasta. Thomas, en cambio, prosiguió su vida aparentemente impávido, y fue casi tan productivo en su posterior carrera como antes en Chicago.

La obra de Thomas y su labor pedagógica estuvieron animadas por una insaciable curiosidad sobre los modos en que diversas personas y grupos reaccionan de maneras características a su traslado de un origen rural al tumulto de las ciudades modernas. Su *magnum opus*, *El campesino polaco en Europa y los Estados Unidos*, en colaboración con Flo-

rian Znaniecki, es testimonio de esa curiosidad, que probablemente brotara de la experiencia personal de Thomas. Con métodos de investigación novedosos, entre los que se destacan la compilación de biografías y de otros documentos personales, los autores ensayaron una explicación exhaustiva de la transformación de estilos de vida, maneras de ver el mundo, modos de percibir y orientaciones morales que acompañaban el traslado de campesinos de su poblado natal a la ciudad moderna. Thomas y Znaniecki procuraron mostrar cómo diferentes modalidades de organización y de control social generaban diferentes estructuras de valores en el ambiente significativo de quienes migraban del poblado a la ciudad, y cómo esos cambios de valores, a su vez, suscitaban diferentes actitudes personales. Tratando de hacer justicia a los factores tanto objetivos como subjetivos en la determinación de la conducta humana, Thomas y Znaniecki insistieron en que sólo la acción recíproca de actitudes individuales y valores culturales objetivos permitía explicarla. Sostuvieron que la causa de todos los fenómenos sociales, pero más en particular del cambio social —principal objeto de sus investigaciones— no era nunca «otro fenómeno social o individual por sí solo, sino siempre una combinación» de ambos<sup>62</sup>.

Para estos autores, el influjo de factores objetivos en la conducta humana adquiere su importancia sobre todo en tanto se los experimenta subjetivamente. Ellos equilibraron su insistencia en las actitudes, en los significados subjetivamente definidos y en las experiencias compartidas, con una insistencia no menor en las características objetivas de los valores culturales y de su encarnación en instituciones específicas; en esto consistió sin duda su genio. Por eso en su obra, si prestan mucha atención a las definiciones subjetivas que surgen de las biografías y de otros documentos personales, en la misma medida atienden a unidades micro-sociológicas como los grupos primarios y las familias, y a los marcos institucionales más vastos —iglesias, escuelas, clubes— en que se insertan estas unidades más pequeñas.

A pesar de la gran diversidad de temas que trata, este libro logra unidad con su pintura del influjo de la urbanización y la modernización en el mundo contemporáneo. Los autores documentaron la sustitución de las formas tradicionales de control social por los controles más flexibles y tenues que guían la conducta de los hombres y mujeres modernos. Documentaron el enorme cambio que supone pasar de una cultura dominada por el parentesco a otra basada en asociaciones urbanas o lazos flexibles de vecindad. Por supuesto que Thomas y Znaniecki no estuvieron solos en esta tarea; en cierto sentido se puede decir que casi toda la sociología moderna se empeñó en ella. Pero mientras que sus predecesores ofrecieron principalmente tipologías o descripciones generales, Thomas y Znaniecki sustentaron sus tesis en una trabazón abundante de documentación y observación directa, concreta y vívidamente expuestas. Ahora se admite en general que su libro, a despecho de sus falencias y de sus discontinuidades entre fundamentación teórica y comprobaciones empíricas, es el primer gran hito de la sociología norteamericana.

La obra posterior de Thomas siguió las líneas de aquel trabajo en colaboración. Sólo después elaboró plenamente la tesis, bosquejada en *El campesino polaco*, de que todos los significados subjetivos humanos se construyen por vía de definiciones con las que el prisma de la mente ordena la experiencia perceptual. El enunciado más rico escrito por Thomas en su carrera posterior dice así: «Si los hombres definen las situaciones como reales, ellas son reales en sus consecuencias». Esta frase resume su convicción sociológica más acendrada y su mensaje esencial: las personas no responden únicamente a rasgos objetivos de una situación, sino también —y con frecuencia principalmente— al significado que tiene para ellas una situación; y esto trae consecuencias sociales. Si la gente cree en brujas, aunque los occidentales cultos sepan que no existen, esa creencia producirá efectos tangibles. Cuando se ve a un vietnamita como un «amarillo», a un negro como un «motoso», o a un judío como un «moishe», queda trasmutado, mediante la peculiar alquimia de las definiciones sociales, en un «otro» total que ahora puede pasar a ser el blanco del prejuicio y de la discriminación, y hasta del asesinato. Desde luego que las definiciones sociales producen consecuencias tanto benéficas como maléficas. En todo caso, fue mérito inequívoco de Thomas haber señalado el fenómeno notable de que las definiciones organizan la experiencia y, por lo tanto, la acción. Aunque teóricos contemporáneos hayan distorsionado la idea de Thomas, convirtiéndola en la absurda proposición de que sólo importan las definiciones y no hace falta ocuparse de las condiciones sociales objetivas, lo cierto es que la formulación de él sigue siendo uno de los elementos esenciales de la sociología contemporánea. Por sí misma, y por su influencia sobre muchos psicólogos sociales de la tradición de Chicago o ajenos a ella, como Robert K. Merton, la herencia de Thomas ha influido decisivamente en el rumbo de la teorización y la investigación sociológica norteamericana.

### *Robert E. Park: 1864-1944*

Pocos periodistas se preparan para su profesión obteniendo un diploma de filosofía en Harvard; menos son los que alcanzan a doctorarse en filosofía en Heidelberg bajo la guía de uno de los más destacados filósofos alemanes, y todavía menos los que, tras años de labor periodística, llegan a profesores de sociología en una de las principales universidades. Robert Park consiguió todo eso.

Park nació en Pennsylvania; su padre fue un próspero comerciante que, poco después de nacer su hijo, se trasladó a Minnesota, donde creció el joven Park. Como Veblen, Ward, Cooley y Mead, Park era oriundo de la Frontera Intermedia. No obstante la oposición de su padre a la ilustración libresca, se inscribió en la Universidad de Minnesota, pasando luego a la de Michigan en su segundo año de estudios. Aquí fue influido por la atmósfera progresista y la filosofía pragmatista de sus maestros, John Dewey entre ellos. Por eso al diplomarse decidió no in-

gresar en el negocio de su padre y buscar en cambio una carrera en que pudiera volcar su inclinación reformista. Como tenía fuerte tendencia a lo empírico y desconfiaba de los sistemas de ideas, Park consideró que el conocimiento íntimo de los problemas sociales era requisito previo para resolverlos. Por eso eligió ser periodista, convencido de que trabajar como cronista le permitiría hacer observaciones directas. Trabajó entonces durante diez o doce años en diversos periódicos y en varias ciudades, registrando la vida urbana, investigando los grupos de influyentes municipales y la corrupción que traían consigo, y denunciando las condiciones de miseria que imperaban en los guetos de inmigrantes y en las zonas de alto índice delictivo.

Siempre fascinado por las noticias y la labor periodística, Park decidió, en 1898, ir a Harvard para adquirir una formación filosófica más vasta. Una vez obtenido su diploma, viajó a Alemania para proseguir sus estudios. Estos culminaron en una tesis para el doctorado en filosofía sobre «La masa y el público», en la que trabajó bajo la dirección del filósofo neokantiano Wilhelm Windelband. De regreso a Harvard como profesor de filosofía, no tardó en descubrir que estaba «harto del mundo académico» y resolvió volver al «mundo real» después de seis años de academia. Interesado en las relaciones raciales en los Estados Unidos y otros países, escribió una serie de artículos denunciando las atrocidades de los belgas en el Congo, y anduvo por todo el Sur de los Estados Unidos para conocer la situación de los negros. Esto lo llevó a vincularse con Booker T. Washington, presidente del Instituto Tuskegee, cuyo secretario informal y compañero de viaje fue Park durante siete años. En 1914, a los cincuenta años, Park decidió iniciar una carrera académica en sociología tras haber conocido a W. I. Thomas, quien lo invitó a dictar un curso sobre «El negro en América» en la Universidad de Chicago. Aunque su situación en el Departamento de Sociología de esa Universidad fue un tanto precaria al principio, en 1920 Park llegó a ser miembro destacado, y le imprimió su sello durante toda la década de 1920 y principios de la siguiente.

Park fue, ante todo, un gran maestro que logró infundir en sus discípulos su propio entusiasmo por el estudio de los fenómenos urbanos y las relaciones raciales. Escribió relativamente poco; sus principales contribuciones consisten en artículos periodísticos y en introducciones a libros escritos por sus discípulos. Sobre todo quiso preparar a estudiosos que pudieran investigar el mundo social, y en especial la vida urbana, con una precisión y una objetividad que eran raras en sus ex colegas del mundo del periodismo. En esto logró un magnífico triunfo, como lo atestigua con elocuencia la extensa lista de libros escritos en el espíritu de sus ideas sobre las pandillas urbanas, los barrios míseros, las salas de baile con pareja paga, y los distritos de la gente adinerada y las casuchas pobres.

Si bien se interesó por temas manifiestamente dispares, Park se atuvo a una estrategia teórica bastante clara. Afirmó que la vida social debía entenderse regida por cuatro procesos sociales principales: competición,



conflicto, acomodación y asimilación. Estos procesos explicaban, por ejemplo, la «historia natural» de los grupos étnicos y raciales que trataban de hacerse un lugar en un ordenamiento social más vasto. Evitando todo enfoque estático de la sociedad, Park definió la sociología como «la ciencia del comportamiento colectivo», indicando con ello su concepción de que la vida social se rige por procesos relativamente fluidos y no por estructuras fijas. Más que concebir la sociedad como algo relativamente estable, la entendió como un instrumento de control social que procura encaminar y cuestionar el proceso de comportamiento colectivo, al tiempo que responde a los cuestionamientos de ese proceso. Según este enfoque, la existencia colectiva de la sociedad es perpetuamente cuestionada por grupos e individuos miembros, de modo que un estado permanente de equilibrio es un objetivo asintótico y utópico.

Inspirándose en la noción darwiniana de «urdimbre de la vida», Park se centró en el proceso por el cual emerge un orden biótico merced a la competición, la dominación y la sucesión de grupos mutuamente interdependientes. Entendió que estos grupos se hacen un nicho por medio de ajustes ecológicos y acomodación espacial. A su juicio, los procesos que caracterizan el crecimiento y desarrollo de las comunidades vegetales y animales son aplicables también a las comunidades humanas. Pero al mismo tiempo afirmó que las comunidades humanas difieren de las comunidades animales en cuanto se sustentan en un universo simbólico y moral, culturalmente transmitido, que no tiene equivalente en otras especies. Para él, las sociedades humanas presentan un doble aspecto: están constituidas por individuos y grupos interdependientes que compiten entre sí en procura del predominio económico y territorial, así como de nichos ecológicos favorables; por otro lado, se mantienen cohesionadas en virtud de una solidaridad, un consenso y una finalidad común que se afirman en símbolos. El orden social y moral mitiga el efecto de la lucha competitiva por la existencia: concurren a esto el control social, la conducción normativa y la participación en tareas transindividuales.

No me extenderé aquí acerca de las ideas de Park sobre rol social, distancia social, marginalidad, y la índole social del sí-mismo. Varias de estas conceptualizaciones, aunque él les dio un sesgo original, deben mucho a pensadores anteriores, en particular William James y Georg Simmel.

Sería exagerado afirmar que Park ofreció un sistema acabado de sociología. Nunca tuvo esa intención. Se propuso en cambio elaborar una serie de ideas generales y de conceptos que sirvieran a sus discípulos como instrumentos sensibles en la investigación empírica. Haber prestado especial atención al proceso del cambio social y al surgimiento de formaciones sociales nuevas que trastornaban los ajustes y las acomodaciones existentes, o les hacían perder su eficacia, confirió a las ideas de Park la fuerza de convicción que llevó a desarrollar una «escuela», que tenía su base en Chicago, de etnografía urbana y de ecología humana; esta escuela continúa inspirando todavía hoy un gran número de investigaciones.

## Conclusiones

Las elaboraciones más recientes de la sociología de los Estados Unidos se tratan en otros capítulos de esta obra. El predominio de Chicago llegó a su fin, se puede decir, en 1935, en el momento en que la Sociedad Sociológica Norteamericana, hasta entonces dominada en buena parte por el Departamento de Sociología de Chicago o por sociólogos formados en él, decidió, en un pequeño golpe de Estado, crear su periódico propio, el *American Sociological Review*, con lo cual cortaba los lazos formales e informales que ligaban a la disciplina con aquel Departamento. Dos años después, la aparición de *La estructura de la acción social*, de Talcott Parsons, anunciaba el surgimiento de una orientación teórica considerablemente divergente de la que se había elaborado en Chicago. Esta orientación nueva dominaría en la sociología de los Estados Unidos por un cuarto de siglo. Así la sociología entraba en su madurez, tras institucionalizarse poco a poco y profesionalizarse en gran medida en el lapso considerado en este capítulo, y tras pasar por un período de incubación en los años del predominio de Chicago.

## Notas

<sup>1</sup> Citado en Vernon K. Dibble, *The Legacy of Albion Small*, Chicago: University of Chicago Press, 1975, pág. 54.

<sup>2</sup> Anthony Oberschall, «The Institutionalization of American Sociology», en Anthony Oberschall, ed., *The Establishment of Empirical Sociology*, Nueva York: Harper & Row, 1972, pág. 198. Me fue de gran utilidad la brillante exposición de Oberschall, y extraje de ella abundante material, tanto información fáctica como esquemas interpretativos.

<sup>3</sup> Paul J. Baker, Martha Long y Susan Quensel, «The Pioneers of American Sociology», trabajo presentado ante la reunión anual de la Asociación Sociológica Norteamericana, Nueva York, agosto de 1973.

<sup>4</sup> Richard Hofstadter, *The Age of Reform*, Nueva York: Vintage Books, 1960, pág. 152.

<sup>5</sup> *Ibid.* Véase también Oberschall, «The Institutionalization of American Sociology», pág. 198.

<sup>6</sup> Dibble, *The Legacy of Albion Small*, pág. 153. Las páginas que siguen reproducen, en lo sustancial, una parte inédita de mi tesis de doctorado, «Toward a Sociology of Social Conflict», Universidad de Columbia, 1954; he recurrido a ella en otros párrafos de este capítulo.

<sup>7</sup> L. L. Bernard y Jessie Bernard, *Origins of American Sociology*, Nueva York: Thomas Y. Crowell, 1943.

<sup>8</sup> *Ibid.* págs. 530-1.

<sup>9</sup> *Ibid.* pág. 562.

<sup>10</sup> Las últimas frases de este párrafo fueron tomadas de la descripción que hace Robert K. Merton de la ética puritana, en su relación con el cultivo de la ciencia natural: «Puritanism, Pietism and Science», en *Social Theory and Social Structure*, Glencoe, Ill.: Free Press, 1968, págs. 628-60. Creo que la relación entre ética reformista y ciencia social es similar a la que existe entre ética puritana y ciencia natural.

<sup>11</sup> Citado por Howard Odum, *American Sociology*, Nueva York: Longman, Inc., págs. 60-1.

<sup>12</sup> Véase F. L. Tolman, «The Study of Sociology in the Institutions of Learning in the

United States», *American Journal of Sociology*, vol. 7, 1902, págs. 797-838; cf. también *ibid.*, vol. 8, págs. 85-121, 251-72, 531-58, y A. W. Small, «Fifty Years of Sociology in the United States», *ibid.*, vol. 21, 1916, págs. 721-864.

<sup>13</sup> Floyd W. House, *The Development of Sociology*, Nueva York: McGraw-Hill, 1936, págs. 220-5.

<sup>14</sup> Como señala John L. Gillin, refiriéndose al desarrollo de la sociología en los Estados Unidos: «Desde cierto punto de vista, sería correcto clasificar a los sociólogos como el ala izquierda de los nuevos economistas» («The Development of Sociology in the United States», publicación de la Sociedad Sociológica Norteamericana, vol. 21, 1927, pág. 6).

<sup>15</sup> Hemos tomado aquí dos frases de Robert Merton, en su «Puritanism, Pietism and Science», pág. 631, sobre la relación entre puritanismo y ciencia.

<sup>16</sup> Albion W. Small y George E. Vincent, *An Introduction to the Study of Society*, Nueva York: American Book Company, 1894, pág. 77.

<sup>17</sup> Vale la pena señalar la reacción de Lester Ward hacia los intentos de disociar sociología y reforma. Cuando un darwinista social, Henry J. Ford, atacó a los sociólogos en *The Nation* por su apoyo a las reformas, Charles A. Ellwood sintió la necesidad de replicar: «El señor Ford no distingue a los sociólogos de los extremistas sociales y revolucionarios. [...] Muy pocos sociólogos de reputación fundada suscriben las ideas revolucionarias que él atribuye a todos. Amor libre, matrimonio a prueba, divorcio por mutuo consentimiento, teoría contractual de la sociedad y otras ideas anarquistas, lejos de ser suscritas por una mayoría de los sociólogos, han sido tal vez más vigorosamente combatidas por ellos que por científicos de otras disciplinas». El artículo de Ford en *The Nation*, «The Pretensions of Sociology», es reproducido en el *American Journal of Sociology*, vol. 15, 1909-10, págs. 96-104, seguido por la respuesta de Ellwood («The Science of Sociology: A Reply», págs. 105-10). El mismo volumen contiene, además, otros comentarios de Small, una réplica de Ford y una contrarréplica de Ward. Según Ward, la defensa de Ellwood era «más perjudicial para la sociología que todo lo dicho por Ford». Este pretendía eliminar a los «extremistas sociales y revolucionarios» del campo de la sociología. Véase «The Letters of Albion W. Small to Lester F. Ward», en Bernhard Stern, ed., *Social Forces*, vol. 15, 1937, pág. 324.

<sup>18</sup> «What Is a Sociologist?», *American Journal of Sociology*, vol. 8, 1902, pág. 471.

<sup>19</sup> «Scholarship and Social Agitation», *American Journal of Sociology*, vol. 1, 1895-96, pág. 581.

<sup>20</sup> Albion W. Small, *Adam Smith and Modern Sociology*, Chicago: University of Chicago Press, 1907, pág. 22.

<sup>21</sup> «Socialism in the Light of Social Science», *American Journal of Sociology*, vol. 17, 1911-12, pág. 819.

<sup>22</sup> Albion W. Small, *Between Eras. From Capitalism to Democracy*, Kansas City: Intercollegiate Press, 1913.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pág. 353.

<sup>24</sup> «A Vision of Social Efficiency», *American Journal of Sociology*, vol. 19, 1914, pág. 440.

<sup>25</sup> Oberschall, «The Institutionalization of American Sociology», págs. 188-9.

<sup>26</sup> Es cierto no obstante —como lo señala recientemente Mary O. Furner en un agudo estudio— que a veces contuvieron sus impetus para obtener respetabilidad académica (Mary O. Furner, *Advocacy and Objectivity*, Lexington: University of Kentucky Press, 1976).

<sup>27</sup> Dibble, *The Legacy of Albion Small*, pág. 32.

<sup>28</sup> Cf. Paul J. Baker, Mary Ferrell y Susan Quensel, «Departmentalization of Sociology in the United States, 1880-1928», trabajo presentado ante la reunión anual de la Asociación Sociológica Norteamericana, San Francisco, agosto de 1975.

<sup>29</sup> Cf. Richard Hofstadter, *Social Darwinism in American Thought*, Boston: Beacon Press, 1955, y R. J. Wilson, ed., *Darwinism and the American Intellectuals*, Homewood, Ill.: Dorsey Press, 1967.

<sup>30</sup> William G. Sumner, *What Social Classes Owe to Each Other*, Nueva York: Harper, 1883, pág. 120.

<sup>31</sup> William G. Sumner, *The Challenge of Facts and Other Essays*, New Haven: Yale University Press, 1914, pág. 38.

- <sup>32</sup> Harris E. Starr, *William Graham Sumner*, Nueva York: Holt, 1925, pág. 22.
- <sup>33</sup> Hofstadter, *Social Darwinism*, pág. 64.
- <sup>34</sup> William G. Sumner, *War and Other Essays*, New Haven: Yale University Press, 1911, pág. 177.
- <sup>35</sup> William G. Sumner, *Earth Hunger and Other Essays*, New Haven: Yale University Press, 1913, pág. 314.
- <sup>36</sup> Sumner, *War and Other Essays*, pág. 163.
- <sup>37</sup> Citado en Hofstadter, *Social Darwinism*, pág. 57 del segundo volumen de los *Essays* de Sumner.
- <sup>38</sup> William G. Sumner, *Folkways*, Boston: Ginn & Co., 1907.
- <sup>39</sup> *Ibid.*, pág. 59.
- <sup>40</sup> *Ibid.*, pág. 521.
- <sup>41</sup> *Ibid.*, pág. 53.
- <sup>42</sup> *Ibid.*, pág. 55.
- <sup>43</sup> *Ibid.*, pág. 56.
- <sup>44</sup> *Ibid.*, pág. 18.
- <sup>45</sup> *Ibid.*, pág. 12.
- <sup>46</sup> *Ibid.*, pág. 13.
- <sup>47</sup> Véase, por ejemplo, Robert A. Levine y Donald T. Campbell, *Ethnocentrism*, Nueva York: John Wiley & Sons, 1972.
- <sup>48</sup> En sustancia, basamos nuestra exposición en Hofstadter, *Social Darwinism*, págs. 68-9.
- <sup>49</sup> *Ibid.*, pág. 72.
- <sup>50</sup> *Ibid.*, pág. 74.
- <sup>51</sup> *Ibid.*, pág. 79.
- <sup>52</sup> Lester Ward, *Pure Sociology*, Nueva York: Appleton, 1903, pág. 238.
- <sup>53</sup> Hofstadter, *Social Darwinism*, pág. 83.
- <sup>54</sup> Amitai Etzioni, *The Active Society*, Nueva York: Free Press, 1968.
- <sup>55</sup> E. A. Ross, *Seventy Years of It*, Nueva York: Appleton-Century, 1936, pág. 180.
- <sup>56</sup> R. Jackson Wilson, «Edward Alsworth Ross: The Natural Man and the Community of Constraint», en Wilson, *In Quest of Community*, Nueva York: John Wiley & Sons, 1968, pág. 102. He utilizado gran parte de esta aguda investigación.
- <sup>57</sup> La monumental obra de Joseph Dorfman *Thorstein Veblen and His America*, Nueva York: Viking Press, 1934, sigue siendo la mejor biografía intelectual de Veblen y constituye una fuente insustituible. Consúltese también el capítulo sobre Veblen de mi libro *Masters of Sociological Thought* (Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 2a. ed., 1977), págs. 263-302. El lector interesado encontrará más referencias en este libro.
- <sup>58</sup> Thorstein Veblen, *The Theory of the Leisure Class*, Nueva York: Modern Library, 1934, pág. 246. Se encontrará una excelente antología de los escritos fundamentales de Veblen en *The Portable Veblen*, recopilado y prologado por Max Lerner (Nueva York: Viking Press, 1948). Este volumen contiene también un completo catálogo de las obras de Veblen.
- <sup>59</sup> Charles H. Cooley, *Social Organization*, Nueva York: Schocken Books, 1962, pág. 5. Para una biografía véase Edward C. Jandy, *Charles Horton Cooley: His Life and His Social Theory*, Nueva York: Dryden Press, 1942. Albert J. Reiss (hijo), ed., *Cooley and Social Analysis* contiene contribuciones analíticas valiosas, de Talcott Parsons entre otros. Véase también el capítulo sobre Cooley en mi libro *Masters of Sociological Thought*, págs. 305-30, del cual he tomado elementos para estas páginas.
- <sup>60</sup> George H. Mead, *Mind, Self and Society*, Chicago: University of Chicago Press, 1934, pág. 73. Esta obra es la fuente más importante sobre las contribuciones de Mead a la psicología social. Cf. también Anselm Strauss, ed., *George Herbert Mead on Social Psychology*, Chicago: University of Chicago Press, 1964. Entre otros muchos comentarios sobre el pensamiento de Mead, resultan especialmente esclarecedores: Herbert Blumer, «Sociological Implications of the Thought of George Herbert Mead», *American Journal of Sociology*, vol. 71, n° 5, marzo de 1966, págs. 535-44, y Tomatsu Shibusaki, «George Herbert Mead», en *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Nueva York: Macmillan Company, 1968. Como en otros párrafos de este ensayo, he tomado abundantes

elementos de mi libro *Masters of Sociological Thought*.

<sup>61</sup> Cf. James T. Carey, *Sociology and Public Affairs: The Chicago School*, Beverly Hills: Sage Publications, 1975; cf. asimismo Robert E. L. Faris, *Chicago Sociology, 1920-1932*, Chicago: University of Chicago Press, 1970, y Edward Shils, «Tradition, Ecology, and Institutions in the History of Sociology», *Daedalus*, otoño de 1970, págs. 760-825.

<sup>62</sup> William I. Thomas y Florian Znaniecki, *The Polish Peasant in Europe and America*, Nueva York: Dover Publications, 1958, vol. I, pág. 44. Lo que aquí digo sobre Thomas es una síntesis de lo expuesto por mí en *Masters of Sociological Thought*. Véase también la introducción de Janowitz en Morris Janowitz, ed., *William I. Thomas on Social Organization and Social Personality*, Chicago: University of Chicago Press, 1966, y otras fuentes citadas en *Masters of Sociological Thought*.

## 9. Funcionalismo

*Wilbert E. Moore*

Se diría que el funcionalismo se ha convertido en un motivo de peregrinidad en la sociología teórica contemporánea. Es cierto que la perspectiva funcionalista se menciona en todos los manuales de teoría moderna<sup>1</sup>. Pero no se lo presenta como modelo o como método de abordaje, sino como una posición que se sostiene cada vez con menos convicción, que es objeto de ataques o que es abandonada. Robert Nisbet, en un contexto en que señala las connotaciones conservadoras del funcionalismo, abunda también sobre su declinación<sup>2</sup>. Esta en manera alguna atañe al interés por el canon funcionalista; en efecto, las principales revistas de sociología, en la medida misma en que contienen exposición en prosa, siguen publicando artículos donde se ataca lo que —si nos atenemos a ese indicador— se puede llamar «teoría mala y anticuada».

No sorprende que los ataques que hoy se hacen al funcionalismo provengan casi siempre (aunque no exclusivamente) de sociólogos que, ellos mismos, declaran una posición «crítica» o «radical»; y no sorprende, por la importancia que las orientaciones ideológicas o valorativas tienen para la teoría sociológica en lo que se refiere a la averiguación de lo que llamaríamos la «genuina naturaleza de la sociedad», y por la circunstancia de que tendencias neomarxistas, vulgares o refinadas, han obtenido el favor de sociólogos jóvenes. (En diversos puntos de articulación del discurso que aquí ofrecemos, tendremos por fuerza que atender a los supuestos valorativos, que demuestran ser al mismo tiempo supuestos acerca de la genuina tarea de la disciplina sociológica.) La escasez de escritos en que se lea hoy una animosa defensa del funcionalismo se puede interpretar de varias maneras, que no se excluyen entre sí: que los atacantes han dado en el blanco, y entonces el funcionalismo ha quedado como una teoría mala y anticuada, derrotada en el plano científico y en el plano ideológico, apreciada solitariamente por un grupo más y más pequeño de fieles que envejecen sin remedio, desactualizados (en cuyo caso la continuación de los ataques representa una especie de adicción a rematar); que los principales adherentes y expositores del funcionalismo, representados por el famoso «círculo de Harvard», que en un tiempo giró en torno de Talcott Parsons, han volcado su atención a otras inquietudes sociológicas; y por último, que los defensores del funcionalismo han quedado marginados en el ambiente contemporáneo de retórica radical, han perdido poder o influencia y por eso —para condescender nosotros en la teoría de la conspiración, tan admirada en los círculos radicales— simplemente no consiguen editor.

A la primera de estas interpretaciones podemos responder por ahora «Sí y no» o, mejor, «Sólo en parte», y dejar para la exposición posterior desentrañar esa insatisfactoria situación. La tercera interpretación se puede desechar por fantástica e inverificable, como suelen serlo las teorías conspirativas. En apoyo de la segunda interpretación podemos citar ejemplos que sin embargo arrojan por resultado un juicio mixto. Es probable que se pueda caracterizar a Talcott Parsons como funcionalista consecuente<sup>3</sup>, pero en los últimos años se ha interesado sobre todo en elaborar una tipología de sociedades desde una perspectiva explícitamente evolucionista<sup>4</sup> y se ha ocupado del poder como medio de intercambio generalizado, análogo a la moneda<sup>5</sup>. Kingsley Davis, autor de un manual general concebido desde una perspectiva funcionalista<sup>6</sup>, coautor conmigo de la «teoría funcional de la estratificación», que sigue sujeta a controversias<sup>7</sup>, y autor de una defensa del funcionalismo en su alocución presidencial ante la Asociación Sociológica Norteamericana<sup>8</sup>, durante años ha tenido por objeto principal de estudio esclarecer y verificar los determinantes sociales de la fertilidad y la mortalidad humanas<sup>9</sup>. Robert Merton, quien adquirió renombre con su formalización del funcionalismo<sup>10</sup>, en años recientes volvió a su interés inicial por la sociología de la ciencia<sup>11</sup>. Marion Levy, cuya obra sobre *La estructura de la sociedad*<sup>12</sup> investiga los «requisitos funcionales de toda sociedad» en un nivel que ofrece una articulación con estructuras universales mejor de la que conseguía el esquema de Parsons de cuatro casilleros, indebidamente abstracto<sup>13</sup>, se ha dedicado últimamente sobre todo al análisis de la modernización<sup>14</sup>. También se lo podría considerar un funcionalista impenitente porque su análisis se sitúa en el marco de la «estática comparativa». En cuanto a mí, he presentado mi posición como la de un funcionalista «moderado», con desvinculaciones explícitas de la fe funcionalista en *El cambio social*<sup>15</sup>, y un interés rector y autocrítico dirigido al proceso global de la modernización<sup>16</sup>.

Para que un examen algo extenso de la historia del funcionalismo y de su estado actual no aparezca como un ejercicio hecho con el fútil propósito de resucitar doctrinas muertas, hacen falta algunos apuntes introductorios más. En los párrafos que siguen destacaré la centralidad de una perspectiva sistémica en todos los análisis explícitamente funcionales, pero también en muchos trabajos analíticos que sin embargo dejan en lo esencial indecisos sus supuestos teóricos, y también en estudios que de manera expresa adoptan alguna variante de la teoría del conflicto. Parece que este es el núcleo de verdad de la afirmación de Davis según la cual análisis funcional y análisis sociológico forman una ecuación<sup>17</sup>. Por otra parte, casi todos los informes estadísticos que hoy abundan en las publicaciones sociológicas son intentos de medir relaciones atemporales. El análisis estadístico es fundamentalmente correlacional, aun refinado por el análisis factorial, el análisis de la varianza, el análisis de la traza o las ecuaciones de regresión. El propósito de estos métodos de tratamiento de observaciones llamadas empíricas —lo que

no es más que un término de jerga semánticamente incorrecto, cuando se debería decir «numérico» o «cuantitativo»— es poner a prueba el supuesto de que diversas mediciones de conducta pautada y de sus consecuencias no presentan entre sí relaciones al azar; en otros términos: que forman parte de algún sistema. Aunque la inocencia teórica de algunos expertos en investigación estadística sea total y profunda, son funcionalistas sin saberlo. En este tipo de bibliografía se confirma ampliamente el juicio de Durkheim según el cual el canon de lógica inductiva más apropiado a la sociología es el de la correlación<sup>18</sup>; y se confirma por más que muchos de los autores a cuya pluma debemos aquella no hayan leído obra alguna de Durkheim.

He aquí el programa de principales temas por tratar en lo que sigue: examen de los orígenes del funcionalismo; el funcionalismo considerado como perspectiva sistémica; el funcionalismo estructural; el funcionalismo como perspectiva neoevolucionista, incluida la teoría de la modernización, y comentarios finales sobre limitaciones y controversias con respecto al funcionalismo, aunque por fuerza trataremos de estas en todo el curso de nuestra exposición.

## El problema de los orígenes

En la historia moderadamente larga de la teoría social son raras las «revoluciones» teóricas genuinas. No ha sido por simple modestia que los innovadores más escrupulosos reconocieron haber alcanzado sus logros «sobre los hombros de gigantes». Frente al reclamo de prioridad en cuanto a una idea fundamental, los especialistas tenderán a negarlo reuniendo pruebas de anticipaciones que ya se habían hecho de ella y aun de formulaciones expresas. Es más fácil pretender novedad en la construcción, a saber, por integración y formalización de intuiciones previas, que en el descubrimiento de las ideas componentes. Desde luego que las innovaciones conceptuales no son difíciles. Si se limitan a enriquecer el vocabulario de sinónimos, su novedad será espuria. Si introducen una justificada precisión, o distinciones atinadas, tienen derecho a que se les reconozca su aporte a la claridad. Parece más fácil documentar la invención de instrumentos de observación (el telescopio, el microscopio, la encuesta por muestreo), por referencia a su origen y su importancia, que no los sistemas de ideas.

Con estas especificaciones y cautelas he pretendido aventar posibles objeciones a mi intento de considerar el funcionalismo como un marco más o menos sistemático de análisis social y de dar comienzo a su historia, en virtud de esta restricción, sólo a fines del siglo XIX. No pretendo negar, entonces, que algunas de sus ideas fundamentales puedan tener una muy grande antigüedad en «filosofías» registradas, y probablemente una antigüedad todavía mayor en la sabiduría tradicional no escrita. Lo que pretendo es eludir el requisito de rastrear el origen de las ideas



componentes interesándome en la integración y la formalización en tanto introducen una novedad significativa.

Las ideas nucleares de la perspectiva funcionalista se pueden enunciar con términos simples. Los agregados sociales humanos incluyen unidades diferenciadas, que son interdependientes. Estas unidades pueden consistir en individuos, en familias y estructuras de parentesco, en aldeas, o en estructuras analíticas, por ejemplo, categorías de edad y sexo, o grupos estamentales más vastos. Entre los sociólogos ha sido habitual considerar las «sociedades» (mientras que los antropólogos tomaban las «culturas») como los agregados o sistemas sociales que incluyen, en carácter de partes o subconjuntos, a otras unidades, sean concretas o analíticas. (La circunstancia de que el mundo contemporáneo difícilmente ofrezca ejemplos de unidades sociales genuinas, autosubsistentes, merece ser consignada, pero no hace falta que nos detengamos a considerarla porque la mayoría de los agregados sociales se contienen en lo esencial dentro de lo que prudentemente llamaremos cuasi sociedades. Entonces, la unidad genuinamente autosubsistente —es decir, la sociedad— se convierte en un constructo analítico o «modelo».)

La combinación de diferenciación e interdependencia permite formular dos preguntas conexas: ¿cómo se produce la interdependencia de las unidades?, por un lado, y, por el otro, ¿qué contribución hacen las partes al todo?

La importancia central que se atribuye a la diferenciación en la perspectiva funcionalista justifica que la examinemos con atención. No existe mejor referencia para tomar como punto de partida que la obra clásica de Emile Durkheim, *De la división del trabajo social*<sup>19</sup>. Durkheim, a quien se suele mencionar como «fundador» del funcionalismo, dedicó la mayor parte de su prolífica obra a aspectos de diferenciación e integración. Ahora bien, en la obra mencionada inauguró de singular modo la que sería una orientación duradera: imaginó un estado primitivo, ficticio, de cohesión social basado en la semejanza y no en diferencias interdependientes. Su concepto de «solidaridad mecánica» sólo adquiere significado si lo situamos en contraposición a la «solidaridad orgánica», con sus evidentes connotaciones de unas partes diferenciadas que cumplen diversas funciones interdependientes, manteniendo así la viabilidad del organismo complejo como un todo. Durkheim no consiguió hacer muy creíble la existencia de esa solidaridad mecánica porque faltaban ejemplos de sociedades que carecieran de diferenciación interna; y de hecho es muy improbable que pudiera existir un estado primitivo así entre los grupos o las bandas nómades de la prehistoria. (La edad y el sexo, como mínimo, constituyen siempre unas bases de diferenciación necesarias y pertinentes, y es probable que haya también otras, como las aptitudes y destrezas.) Pero la cuestión de hecho no tiene gran importancia porque Durkheim recurría a su ficticia sociedad homogénea como arbitrio expositivo para examinar las fuentes de la diferenciación y el problema del mantenimiento de la cohesión en sociedades cada vez más diferenciadas.

Este tema de la diferenciación creciente no nació desde luego con Durkheim; en efecto, tenía una sólida base en las teorías evolucionistas, sobre todo en sus versiones y extensiones posdarwinianas<sup>20</sup>. Durkheim tuvo el excepcional mérito de no tomar el proceso como algo dado; en este sentido señaló la importancia de la densidad y el crecimiento de la población, e indicó un concepto bastante insatisfactorio de «densidad moral», cuyo sentido era más o menos «complejidad normativa creciente», que era lo que había que explicar. (Parece que tomar la diferenciación creciente como algo dado sigue viciando los trabajos contemporáneos de Parsons<sup>21</sup> y de Smelser<sup>22</sup>.) La realidad de las fundamentales transformaciones sociales que acompañan a la expansión del capitalismo industrial fue de axial interés para Saint-Simon y Comte<sup>23</sup>, en su búsqueda de un orden social nuevo, construido racionalmente; para Marx<sup>24</sup>, con su tesis de la alienación radical del obrero respecto del producto de su trabajo; para Tönnies<sup>25</sup>, con su nostálgica lamentación por la pérdida de los entrelazados vínculos de la comunidad estable, por contraposición a la frágil estructura de las asociaciones especializadas; y para Weber<sup>26</sup>, con su aprensiva admiración por el Estado burocrático y las organizaciones burocratizadas en general. A pesar de las notorias diferencias entre estos bien conocidos autores, cuya sucesión de obras se extiende por un siglo, todos reflejaron preocupación por los temas gemelos de la diferenciación y la interdependencia, la especialización y la integración.

Un tema secundario, un poco asordado, mueve el interés de estos autores por las nuevas formas de interdependencia social creadas por una economía y una conducción de los asuntos públicos guiadas por una extremada racionalización. Me refiero al tema del orden y el cambio. La extinción de regímenes sociales antiguos, pretendidamente estables, motivó la preocupación de los estudiosos. Con la notabilísima excepción de Marx, ellos amortiguaron el tema del cambio por el expediente de construir tipologías dicótomas de sistemas sociales. Durkheim opuso la solidaridad orgánica contemporánea (que, él lo admitía, era precaria) a la solidaridad mecánica «primitiva». Tönnies decididamente lamentó la extinción de la comunidad ordenada, a causa del establecimiento de formas racionalizadas de organización social. Weber comparó sistemas políticos basados en la racionalidad y la ley, con los que extraían su legitimidad de una tradición incuestionada. Hemos de demostrar más adelante que estas comparaciones entre «antes y después» siguen presentes en el análisis de las sociedades «tradicionales» y «modernas», en los trabajos que hoy tratan del proceso universal de modernización.

La atención prestada a la interdependencia de los sistemas sociales fue entonces lo que llevó a descuidar parcialmente los procesos que llevaban a su creación. Desde luego que esta omisión de la dinámica no era total. Comte adoptó un punto de vista sustancialmente evolucionista con su tesis de los tres estadios, teológico, metafísico y positivo (científico) de los sistemas socioculturales. Marx elaboró una variante de evolución social con su insistencia en la tecnología, los sistemas de propiedad

y las luchas de clase. Weber nunca abandonó una perspectiva histórica, y en particular destacó la importancia de los cambios en los valores y las ideas como fuente de transformación estructural. Hasta Durkheim, según señalamos, hizo algunos modestos intentos de explicar el fenómeno de la diferenciación creciente.

Lo común a estos teóricos de la sociedad —y a muchos otros, desde luego— era la percepción de que los sistemas sociales constituyen una realidad emergente. Eran antirreduccionistas. También sobre este punto debemos a Durkheim la formulación más rica, a saber, en su famosa tesis de que los hechos sociales tienen una realidad propia y para su explicación es preciso aportar otros hechos sociales<sup>27</sup> (no se los puede reducir, entonces, a estados psicológicos de los actores). Esta afirmación es afín a la no menos famosa de Marx: «No es la conciencia de los hombres la que determina su existencia, sino, al contrario, es su existencia social la que determina su conciencia»<sup>28</sup>. Ni a Marx ni a Durkheim les entusiasmó el hedonismo o utilitarismo vulgar de la economía política clásica. El análisis que hizo Durkheim de los «elementos no contractuales en el contrato»<sup>29</sup> llamó la atención sobre el orden normativo, el cuerpo de reglas que se incluyen en la «conciencia colectiva». Marx y Durkheim estuvieron en desacuerdo en cuanto a si las reglas se deben considerar manipulativas o consensuales. Pero para los dos son supraindividuales.

La correcta percepción de Durkheim de que la interdependencia no garantiza la solidaridad del sistema como un todo lo llevó a investigar la función de los valores últimos, de las creencias que se sustentan sin cuestionamiento<sup>30</sup>. En *Las formas elementales de la vida religiosa*<sup>31</sup> enunció el supuesto de que una sociedad primitiva o tribal, que tuviera las formas más rudimentarias de tecnología de supervivencia, también sustentaría un sistema religioso del tipo más elemental. La argumentación, que así reflejaba el principio evolucionista de la progresión de estructuras simples a estructuras complejas, adoptó además como supuesto un principio de integración social que estaba destinado a convertirse en una tesis básica del funcionalismo: las partes analíticamente distinguibles de cualquier sociedad o cultura tienen que armonizar con el resto del sistema. Lo curioso es que el supuesto durkheimiano de la «uniformidad de lo simple» resultó simplista. Los aborígenes australianos cuyo ejemplo tomó Durkheim sobre la base de los informes de que disponía, tenían en realidad, según después se demostró, un sistema de parentesco excepcionalmente complejo<sup>32</sup>. Pero esta embarazosa comprobación tuvo consecuencias más devastadoras para las concepciones simplistas de la evolución social —y en particular para las concepciones del determinismo tecnológico—, que para los puntos de vista que se afirmaban en la interdependencia y la integración. Por otra parte, la conclusión de Durkheim según la cual el objeto del culto religioso es en definitiva la sociedad misma no ha perdido su carácter de interpretación sostenible, al menos respecto de una parte de las creencias y prácticas religiosas.

El permanente interés de Durkheim por los problemas de la integración social nació en él muy temprano. No sólo en *De la división del tra-*

*bajo social*, sino en posteriores libros y ensayos<sup>33</sup>, gran parte de su obra tomó como foco el mantenimiento del orden moral, la evitación de la anomia (esto es, la ausencia de normas). Es notable, sin embargo, que sus colaboradores y discípulos directos no estudiaran sociedades o culturas enteras, sino aspectos de culturas y su significación en una perspectiva de análisis comparativo. Algunos trabajos, como el citado de Durkheim sobre la religión, reflejaron una perspectiva evolucionista. En este sentido, él y Marcel Mauss dedicaron un ensayo a las «formas primitivas de clasificación»<sup>34</sup>. Mauss escribió además un breve trabajo sobre el don como forma «primitiva» de intercambio<sup>35</sup>. Por su parte, la obra de Arnold van Gennep sobre los ritos de pasaje<sup>36</sup> trató de un universal estructural de las sociedades humanas, pero sin insistir mucho en la búsqueda de los orígenes.

Durkheim y sus colaboradores se empeñaron en un abordaje comparativo que refleja la intención de edificar una ciencia de la sociedad, o al menos de fenómenos sociales, en que se prestase considerable atención a las sociedades no occidentales. Casi con certeza se puede decir que la perspectiva evolucionista orientó la atención hacia el volumen cada vez mayor de informes etnográficos sobre sociedades «primitivas», aunque no debemos olvidar el influyente trabajo de Marcel Granet sobre China<sup>37</sup>. Una consecuencia duradera de la orientación comparativa fue que en el mundo académico francés no se estableció una separación tajante entre la antropología, dedicada sobre todo a las culturas ágrafas, y la sociología, cuyo principal objeto de estudio son las sociedades complejas con escritura. Es un distingo sin gran valor intelectual, no más valioso que la división entre sociedades que tienen o no tienen moneda como medio general de intercambio, o las que tienen o no tienen un sistema formal de gobierno. (A despecho de una doctrina evolucionista estricta, o de una perspectiva funcionalista rígida sobre el determinismo sistémico, esas —y otras— discontinuidades en los rasgos estructurales de las sociedades presentan escasa correlación. Las invenciones de la escritura, la moneda, el gobierno, la agricultura sedentaria tienen importantes consecuencias sistémicas. Pero esas consecuencias no son totales ni definitivas.)

Debemos señalar otra curiosidad. El funcionalismo penetró en la sociología contemporánea sobre todo merced a la labor de los antropólogos sociales ingleses. En una universidad que se mostraba más propicia al análisis de tribus exóticas que al de las culturas estrictamente occidentales, algunos antropólogos abandonaron el intento de alinear las culturas en un orden evolucionista estricto. Así, en particular por influencia de los trabajos de A. R. Radcliffe-Brown<sup>38</sup>, surgió un nuevo modelo de análisis. La cultura se consideraba ahora como un todo integrado. («Cultura» se tomaba en el sentido amplio de conocimientos, creencias y reglas de conducta, pero también de pautas de conducta y formas de organización social.) Se elaboraron reglas para levantar el «mapa» de una cultura, atendiendo no sólo a las formas, sino a las funciones, es decir, a las consecuencias de las formas para otros aspectos de la cultura.

Casi todas las culturas así estudiadas eran relativamente pequeñas y estaban poco contaminadas por influencias occidentales contemporáneas, entre las que desde luego se contaban los propios antropólogos. Los informes así producidos documentaron la existencia de diversidad entre las culturas, al tiempo que rastreaban la integración sistémica en el seno de cada una. Pero de manera tan evidente y uniforme salió a la luz la primacía del parentesco entre las pautas de organización, que su centralidad se convirtió en patrimonio aceptado del saber. En cuanto a la «explicación» de creencias, reglas, estructuras o prácticas, se la buscaba en sus conexiones con otras partes del sistema —perspectiva esta en todos sus puntos consistente con la de Durkheim— o bien en su contribución a la supervivencia del sistema y de sus miembros.

El intento de exclusión deliberada de los influjos extraños con miras a reconstruir la cultura en su forma «pura» trajo consigo, como costo de sus ventajas, el descuido de la adaptación al cambio. Y otro costo hubo, quizá más importante: se aceptó el sistema como algo dado, y no como producto de un proceso evolutivo o de la adaptación a influjos externos que lo hubieran precedido. De esta manera se manifestaba uno de los puntos débiles o una de las ambigüedades discernibles con claridad en el funcionalismo: ¿la adhesión a la exigencia de Durkheim de explicar los hechos sociales por otros hechos sociales implica que es preciso incluir el calificativo «coexistente» para caracterizar los hechos que sirven de explicación, o es posible rastrear una historia del sistema?

## La perspectiva sistémica

Durkheim llamó solidaridad «orgánica» a la combinación de diferenciación y de integración. Tras breve examen de la elección del término<sup>39</sup>, no se apresuró a abrazar la metáfora de la sociedad como organismo. Otros sí lo hicieron. En la obra de Herbert Spencer<sup>40</sup>, en particular, encontramos elaboradas analogías entre unidades especializadas de la sociedad y partes del cuerpo humano. La doctrina de la evolución ya tenía dispuestas unas explicaciones de la diferenciación, por medio de la variabilidad genética, y del uso o función de partes orgánicas, por su contribución a la supervivencia del organismo. Cómodamente respondida de este modo la pregunta sobre el «porqué», se podía pasar a examinar la interdependencia, es decir, la pregunta sobre el «cómo». Partiendo de esta metáfora orgánica el funcionalista pudo elaborar un conjunto de supuestos operativos acerca de los sistemas sociales.

Ya hemos señalado que los dos supuestos fundamentales son la diferenciación y la integración. Otros dos han sido, en lo esencial, derivados de estos. Uno es la concepción «canónica» de que toda forma cultural observada o pauta de conducta tiene que satisfacer al sistema, es decir, poseer una función<sup>41</sup>. No se considera que existan supervivencias sin función actual. Es cierto que implícita o explícitamente se admitirá que la

función actual a veces no es el uso original o un uso anterior, pero el «construccionista estricto» en teoría funcional no podía admitir que una forma o práctica existentes fueran obra del azar o una supervivencia carente ahora de sentido, y que como tales no se conectaran con el sistema y carecieran de significación en este. En otras palabras, es preciso considerar que el sistema presenta un alto grado de integración, sin partes sueltas. Es lo que Merton llama el «postulado del funcionalismo universal»<sup>42</sup>.

El otro supuesto derivado es que las formas responden a funciones. Según señala Timasheff<sup>43</sup>, esto parece tautológico porque o las formas se desarrollan «para cumplir la función» —punto de vista teleológico notorio en los escritos de ciertos biólogos— o la función no es más que la consecuencia de una forma dada. Si el término impreciso «forma» se traduce por «estructura» —es decir, una pauta de conducta social—, las relaciones entre estas estructuras, y las consecuencias que traen para la integración o la supervivencia de una sociedad o de un sistema más pequeño se convierten en otros tantos interrogantes de importancia. Sobre ellos hemos de volver.

Las analogías orgánicas eran desde luego particularmente atractivas para los evolucionistas sociales posdarwinianos. Herbert Spencer, que fue el gran expositor de esta perspectiva, no puso el suficiente cuidado en recordar que una analogía no es una equivalencia<sup>44</sup>. Pero la analogía ha conservado su atractivo, al tiempo que el argumento evolucionista ha perdido fuerza. La anatomía y la fisiología animal proveen de analogías o metáforas para la relación de las partes con el todo en cualquier sistema «vivo», siendo que el todo biológico comprende al organismo limitado por su piel. Parsons, en una recapitulación reciente de aspectos de su posición teórica, sin hesitar recurre a la analogía de un sistema biológico para el sistema social<sup>45</sup>. Como en sus escritos teóricos de décadas anteriores estas analogías eran raras si es que alguna vez las utilizó, no es improbable que se ofrecieran a su atención impensadamente. En un trabajo bastante reciente hizo una expedición ambiciosa en el sentido de devolver vigencia a la evolución social como artificio taxonómico para la clasificación de sociedades y como principio dinámico concurrente a la explicación de sus transformaciones<sup>46</sup>.

El empleo de analogías orgánicas en teoría sociológica no se limita a las perspectivas explícitamente funcionalistas. La ecología, en tanto estudio de la relación del organismo con su ambiente o de la interdependencia de las especies vivas, se ha aplicado no sólo a la distribución espacial de poblaciones humanas, sino a la interdependencia (simbiosis) entre actividades diferenciadas<sup>47</sup>. Los que aplican la ecología al ser humano tienden ciertamente a adoptar el punto de vista de que su objeto es un orden «natural» que existe con independencia de normas y valores de mera invención social. Se ha llegado a decir que su abordaje presta atención a lo subsocial. No obstante, la exclusión de variables políticas e institucionales ofrece dificultades y lleva a equivocación. Lo que interesa no es el empleo de una perspectiva sistémica, sino las propiedades

de los sistemas. Los ecólogos abordan los problemas de la adecuación de la forma al uso y de la adaptación de las formas a circunstancias cambiantes del sistema como entidad.

El problema de la integración es nuclear en la perspectiva sistémica. ¿Cómo es posible el orden? Parsons comenzó su obra inicial, *La estructura de la acción social*<sup>48</sup>, con un análisis del «estado de naturaleza» pre-social según Thomas Hobbes. Este advirtió correctamente que en un agregado de seres humanos que sólo buscaran cada uno su propio beneficio, y en que el prójimo fuera un medio para alcanzar los fines que cada quien se propusiera, la violencia y el fraude se convertirían en el camino más eficaz para el logro de esos fines. A Parsons desde luego que no le pareció viable aceptar la solución monárquica de Hobbes, que instituía un soberano absoluto. En cambio, tomó de Durkheim, Weber y Pareto la tesis sobre la importancia nuclear de un sistema de valores y un orden normativo. Entre esos autores, sobre todo Durkheim prestó atención al mantenimiento de la integración moral de unidades sociales especializadas como lo son los grupos religiosos y ocupacionales, y a la integración de estos grupos en una trama más general. También fue Durkheim el más sensible a la fragilidad de esa integración, si bien en este punto su aporte más duradero fue el examen de la anomia, el estado objetivo de ausencia de reglas (en cierto sentido, el estado de naturaleza de Hobbes).

Ahora bien, estados genuinos de anomia suelen ser raros y transitorios, porque una situación social carente de normas resulta intolerable. Pero es rara también la conformidad universal a las expectativas normativas, como se puede observar. Es lo que llevó a Durkheim a señalar la «normalidad del crimen»<sup>49</sup>. Sobre esta base elaboró una variante de la teoría retributiva del castigo. Este, sostenía Durkheim, tenía capital importancia, pero no para disuadir al malhechor de una criminalidad futura, sino como reafirmación de los sentimientos morales de la comunidad. El castigo no está destinado al criminal, sino al hombre honesto<sup>50</sup>. Repárese en que el castigo no procura en principio disuadir por el ejemplo, sino que es sobre todo una oportunidad de refirmar el código moral. Bastaría estirar un poco el argumento para inferir la utilidad social de la conducta desviada. A saber: agregando el supuesto de que los sentimientos morales se atrofiarían si nadie los cuestionara, lo que haría que se toleraran más y más deslices que se apreciarían leves; así acaso sobrevendría una desmoralización gradual, por el hecho de no ocurrir desviaciones notables que provocaran la reacción emocional de la comunidad.

La no conformidad o desviación ha permanecido como un problema teórico con respecto a la integración. Tanto las fuentes como las consecuencias sociales de la desviación fueron implantadas sólidamente dentro de la perspectiva funcionalista del sistema social merced al famoso ensayo de Merton acerca de «Estructura social y anomia»<sup>51</sup>. Aceptando la tesis fundamental de que valores y normas son esenciales para la integración, Merton elaboró el esquema clasificatorio que a continuación reproducimos:

	<i>Metas culturales</i>	<i>Medios institucionales</i>
Conformidad	+	+
Innovación	+	-
Ritualismo	-	+
Retraimiento	-	-
Rebelión	±	±

Dos puntos cabe señalar acerca de este esquema. El primero es semántico, pero reviste cierta importancia. Ninguna de estas formas de desviación se relaciona con la anomia, porque las metas sociales y los códigos de conducta están estipulados. El análisis de Merton se centra en la falta de integración estrecha entre metas y medios como fuente de desviación. Entonces, esta no sólo manifiesta una desorganización por ausencia de conformidad consensual, sino que deriva del fracaso del sistema en proveer nexos uniformemente convenientes entre procedimientos aprobados y propósitos declarados. Constituye una seria desmentida de todo modelo de integración social porque rebasa el mero reconocimiento de la propensión a pecar y señala a la sociedad como instigadora del pecado. Desorganización social existe, pero esto no es anomia. (Merton repentinamente admite este problema conceptual en un ensayo posterior<sup>52</sup>.)

El otro punto plantea un problema diferente con respecto al carácter de los sistemas sociales. Ya indiqué que en el análisis de Merton, tanto las metas sociales como los medios prescritos están «estipulados». Esto supone que hombres sabios y dotados de presciencia han formulado valores y reglas de conducta, y que además previeron todas las contingencias y disponen de una regla para cubrir todos los casos; o supone que una evolución inconciente de algún modo ha producido este mismo resultado, sin que haga falta producir ulteriores adaptaciones. En *Cambio social*<sup>53</sup> argumenté en favor de la probabilidad de que exista una «innovación por esquivamiento», a saber, de actores o grupos que hallan maneras de alcanzar metas aceptadas, pero sin seguir los procedimientos convencionales ni infringir las prohibiciones establecidas. Si los tipos de conducta desviada individualizados por Merton invalidan el modelo de la integración en un doble aspecto (porque no todos se conforman a las reglas, y al menos una parte de la no conformidad deriva de inconsistencias de la propia estructura), la innovación por esquivamiento invalida las tesis que sostienen una fijeza inherente a los sistemas sociales. Como la innovación tiene que ser aceptada, modificada o rechazada, hacen falta reglas nuevas: de ahí el principio de la acumulación normativa<sup>54</sup>.

Así llegamos a una posición algo alejada del modelo de sociedad con integración estable que mantiene determinado equilibrio entre partes por medio de diversos mecanismos homeostáticos, ejemplo de lo cual sería



el modelo de economía de mercado autorregulada, de los economistas clásicos. Pero antes de dejar estos embarazosos problemas que plantean las conductas desviadas y las inconsistencias internas, tenemos que considerar sus interpretaciones funcionalistas más ortodoxas.

Con la premisa de que «si eso existe y persiste debe de tener una función de mantenimiento del sistema», se pasan a estudiar prácticas y estructuras que son reprobadas o, en el mejor de los casos, que se juzgan de manera ambivalente. Por ejemplo, Bronislaw Malinowski, sólidamente situado en la tradición de Durkheim y sus colaboradores, y también de la antropología social inglesa, examinó los usos de la magia. Definió magia como el empleo de medios no racionales para el logro de fines prácticos, observables; descubrió entonces que los habitantes de las islas Trobriand no remplazaban por la magia el mejor conocimiento experimental ni las técnicas racionales de que disponían<sup>55</sup>. (Esto lo llevó a argumentar en particular contra la idea de que la «mentalidad» primitiva es cualitativamente diferente de la moderna<sup>56</sup>.) Malinowski estableció distingos analíticos entre religión (interesada en valores y creencias supraempíricos) y magia, y también entre magia y ciencia (tecnología habría sido un término más apropiado)<sup>57</sup>. Y no limitó la magia a los primitivos, sino que, por generalización, afirmó que se la podría esperar en situaciones de incertidumbre y de necesidad de dominio.

Kingsley Davis ha sostenido que la prostitución es consistente con la estructura convencional de la familia, y no una amenaza para esta<sup>58</sup>. (Era la argumentación expuesta por Bernard de Mandeville en *La fábula de las abejas*, publicada en 1714<sup>59</sup>.) Merton ha escrito con gracia sobre los grupos de poder que controlan municipios en los Estados Unidos: concurren a garantizar un mínimo de «justicia» para los pobres, porque los políticos urbanos necesitan asegurarse su voto<sup>60</sup>. Lewis A. Coser, partiendo de ideas de George Simmel, ha documentado algunas de las funciones positivas del conflicto social<sup>61</sup>.

Sin ninguna duda, la más persistente controversia en el funcionalismo contemporáneo ha girado en torno de la «teoría funcional de la estratificación», de Davis y Moore<sup>62</sup>. Esta teoría, que atinadamente han llamado «pretenciosa» autores de un artículo reciente<sup>63</sup>, sostenía que universalmente existe una diferenciación de tareas o posiciones, y estas tienen desigual importancia funcional para los sistemas en que se las encuentra; por otra parte existe una desigual disponibilidad de personas con talento y formación para llenar esas posiciones, y en consecuencia se recurre a recompensas desiguales a fin de «asegurar que las posiciones más importantes sean escrupulosamente ocupadas por las personas más calificadas»<sup>64</sup>.

Los críticos han objetado certeramente el término estratificación; parece mejor reservarlo para sistemas de diferenciación que establecen fronteras bien delineadas entre estratos, y que tienden a ser hereditarios. Davis y Moore se ocuparon de una desigualdad social institucionalizada, con estratos hereditarios o sin ellos. En este sentido los críticos señalaron, con acierto también, que los autores no prestaron atención a la existen-

cia de tensiones e inequidades en el interior de sistemas de desigualdad social. Sin embargo, buena parte de las críticas se inspiraban en una posición que adopta el ideal de la igualdad y rechaza toda perspectiva «funcional» sobre la desigualdad, por entender que es dar ayuda al enemigo.

En ningún momento de la controversia se ha cuestionado la universalidad de la desigualdad. Lo que está en discusión es que sea inevitable, y se objetan también las explicaciones propuestas por Davis y Moore. Los intentos de someter la teoría a verificación empírica han arrojado resultados inconclusivos<sup>65</sup>. Una comprobación de esa índole, para el nivel de generalidad que la teoría adopta, exigiría establecer un conjunto ordenado de funciones esenciales, disponer de noticias ciertas sobre la disponibilidad de personas con talento y formación diferenciales, y una medición de las recompensas, en dinero y de otro tipo. Como los que ocupan posiciones de poder probablemente estén en condiciones de ejercerlo para «acondicionar el sistema» por referencia a los niveles de recompensa, a la definición del talento y al acceso a la formación, habría que precaverse de una eventual confirmación espuria de la teoría, en el sentido de que fuera una de esas profecías que se cumplen por su misma enunciación.

Estos ejemplos confirman la conveniencia de examinar desprejuiciadamente un aspecto o segmento de los sistemas sociales a fin de descubrir consecuencias positivas para el mantenimiento sistémico que acaso no responden a los valores y preferencias convencionales: demostración de que el sentido común puede estar equivocado. Pero, por otra parte, es cierto que las sociedades complejas ofrecen sobradas pruebas de falta de consistencia y de fallas sistémicas. Ciertas pautas de conducta pueden traer consecuencias inequívocamente negativas para el mantenimiento del sistema y su operación efectiva. Merton propuso denominar «disfunciones» a esas consecuencias<sup>66</sup>. En aras de una simetría terminológica, Levy<sup>67</sup> sugiere hacer de «funcional» una designación neutra; sólo denotaría que ciertas pautas producen consecuencias más allá de ellas mismas, para otras partes del sistema o para el sistema como un todo. Si son positivas o mantenedoras, se dirá que esas consecuencias son «eufuncionales»; si negativas, «disfuncionales».

Ahora bien, sin duda que la complejidad confunde las cosas: abundan los casos mixtos. Si recompensas diferenciales sirven como incentivo motivacional para asegurar que posiciones importantes sean escrupulosamente ocupadas por personas que tienen la competencia apropiada, no es menos cierto que los sistemas conocidos de desigualdad social presentan características contraproducentes. Por ejemplo, en las sociedades occidentales, las desigualdades excesivas llevan a que existan oportunidades diferenciales, hereditarias, para la adquisición de destrezas y el logro de competencia, lo que trae consecuencias motivacionales negativas para los segmentos menos privilegiados de la población. Si la magia es el expediente universal para completar los huecos entre dominio racional y certeza del resultado, la magia inserta en un contexto predomi-

nantemente religioso acaso coarte el cálculo racional de los actos instrumentales. Por ejemplo, confiar en una medallita de San Cristóbal para la seguridad de un viaje, descuidando la condición mecánica del automóvil y un manejo cuidadoso.

Determinar las consecuencias —las funciones— de un aspecto de la realidad social suele requerir entonces de una apreciación o de un cálculo de balances netos. Pero no se emprenderá este cálculo si se parte del supuesto, no sometido a examen, de que los sistemas son perfectamente integrados, o lo son casi por entero, con la excepción de la desviación azarosa.

La integración sistémica es cuestionada todavía más si las circunstancias admiten «subsistemas» con un grado suficiente de independencia o de autonomía, de suerte que lo eufuncional o disfuncional para la parte no tenga las mismas consecuencias para la sociedad global. Cuando Charles E. Wilson, ex gerente de la General Motors Corporation, antes de su desempeño como secretario de Defensa de los Estados Unidos, manifestó la opinión de que lo bueno para la General Motors era bueno también para los Estados Unidos, muchos expresaron su justificado desacuerdo. La maximización de ganancias de un consorcio a expensas de la polución ambiental, de la corrupción de legisladores o de la venta de vehículos inseguros lastima otros intereses legítimos, públicos y privados. Tomemos otro ejemplo, un poco más complejo. En virtud de un principio sociológico que goza de general aceptación sabemos que hasta cierto punto (que no está bien definido), a mayor amenaza o conflicto de origen externo, más grande la cohesión de los grupos sociales. Grupos políticos disidentes de inspiración ideológica no sólo están en conflicto con el régimen político existente, sino que suelen estarlo también con otros grupos disidentes que tienen una diversa orientación ideológica. Estos últimos conflictos tienen las esperadas consecuencias favorables para la solidaridad del grupo, a expensas de una oposición que se hiciera con bases de sustentación más amplias y pudiera poner en peligro la estabilidad del gobierno. Funcionarios inteligentes perciben esta realidad, alientan los conflictos entre los disidentes y de ese modo obedecen a otro precepto generalmente aceptado: «Divide e impera».

La introducción casi subrepticia de una perspectiva del conflicto en nuestra argumentación nos ayuda a enfrentar ese cuestionamiento que se hace a la teoría funcional. Desde luego que existen conflictos en las sociedades complejas. (Es casi seguro que también existen en sociedades ágrafas. No se informa de estos conflictos habitualmente en las monografías antropológicas, y podemos sospechar que pasan inadvertidos porque los observadores aceptan un modelo de «integración sistémica», o los desechan entendiendo que son meros ejemplos de desviación sin importancia.) Los conflictos tienen infinidad de fuentes y de manifestaciones. Entre estas, desacuerdos casi puramente «ideológicos», como los que obedecen a convicciones diversas en materia religiosa o teológica, y los que reflejan opiniones dispares acerca de la sociedad ideal, que van desde la distorsión nostálgica de un pasado más prístino hasta visioes que

pueden no estar menos distorsionadas, por ejemplo, de un futuro más igualitario. Son también evidentes conflictos de carácter más inmediato y pragmático: entre la dirección gerencial y los obreros, entre productores y comerciantes por un lado, y consumidores por el otro, entre los que querrían mayor intervención estatal y los que preferirían reducirla. Sostener que alguna forma de conflicto —por ejemplo, entre clases en el sentido marxista— es más fundamental que otras descansa en una fe doctrinal que los no creyentes no están obligados a compartir, o requiere de una demostración fáctica y lógica que satisfaga los cánones de la ciencia empírica.

Ahora bien, es evidente que el conflicto invalida todo modelo de sociedad basado en la «integración consensual». Hasta Parsons, a quien se suele señalar como el más acérrimo defensor del «consensualismo», introduce la administración de tensiones en su modelo de sistema social<sup>68</sup>. Feldman y Moore fueron aun un poco más lejos en la propuesta de un modelo de sociedad basado en la administración de las tensiones; indicaron que es ventajoso considerar problemático el orden tanto como el desorden<sup>69</sup>. Puesto que ninguna sociedad, ni siquiera las pretendidas sociedades «sin clases», eliminan de hecho las fuentes de conflicto, la administración de tensiones es parte indispensable de todo sistema social viable.

Parsons, en *El sistema social*<sup>70</sup>, construye un modelo complejo de sociedades en que el sistema social provee de nexos con otros dos sistemas, analíticamente distintos: personalidad y cultura. Considerar analíticamente distinguibles estos aspectos de los fenómenos sociales implica que pueden presentar variabilidad independiente. Parsons investiga esa variabilidad sobre todo con referencia a la personalidad. Junto con la reproducción biológica, la socialización (que es la combinación de aprendizaje cognitivo e internalización de las normas y valores establecidos) constituye el proceso rector de la continuidad social. Parsons adopta una perspectiva freudiana modificada e investiga entonces las complejidades psicodinámicas de la formación y de la diferenciación de la personalidad<sup>71</sup>. A estas podemos agregar la certidumbre de la variabilidad genética y la diferenciación estructural (entre diferentes familias y en el interior de cada una, p. ej., el orden de los nacimientos), que conjugadas aseguran que no se instale una pauta de uniformidad, de «elaboración en serie», en el producto socializado. De ese modo, las diferencias de personalidad no sólo son fuentes de variabilidad y desviación, sino ocasionadoras posibles de cambios en las pautas, las normas y los valores.

Si la cultura se define por vía aproximativa, y se dice que incluye diversos subsistemas simbólicos, como el lenguaje, códigos normativos y valores articulados, es evidente que constituye una parte esencial de cualquier descripción completa de un orden social. Ahora bien, partes de sistemas culturales presentan un eslabonamiento más suelto que otras con componentes principales de la estructura social. He sostenido<sup>72</sup> que entre estos rasgos culturales de eslabonamiento laxo se pueden señalar los componentes sobrenaturales de la creencia religiosa, lo mismo que los cánones y las formas de la estética. No importa esto decir que no

se puedan establecer nexos con estructuras políticas y económicas (después de todo, un sociólogo debería ser capaz de ligar entre sí cosas cualesquiera), pero es posible que esos nexos sean tenues y no estén muy determinados ni sean predictivos en dirección alguna. Para tomar un ejemplo extremo: de una escala de cinco, de siete o de doce tonos no se averigua la fuente estructural, y no se advierten en este caso consecuencias estructurales, salvo en un contexto estrictamente musical. Del mismo modo, salvo si existen disposiciones administrativas que exijan «realismo socialista» en la pintura, la escultura o el ballet, no parece que en función de la integración sistémica sea posible explicar la aparición de un «arte» representativo, geométrico y formal o puramente abstracto. Es difícil mostrar la exacta función de mantenimiento sistémico que pudieran tener estos productos de la actividad humana, si bien la universalidad de la expresión estética invita a hacer especulaciones sobre sus fuentes y sus consecuencias.

Es cierto que Sorokin intentó demostrar lo que pudiéramos llamar consistencia temática de las formas culturales dentro de cada uno de los tres grandes tipos culturales por él postulados, el ideacional, el idealista (llamado después integral) y el sensible<sup>73</sup>. Si Sorokin criticó mi tesis de la laxitud de eslabonamiento entre formas culturales y pautas de organización social<sup>74</sup>, su propia obra no definió los nexos según lo requeriría una visión funcionalista estricta de los sistemas sociales.

Hace falta un comentario acerca de otra dificultad de la concepción funcionalista de las ciencias sociales. El modelo de la integración, según señalamos, descuidaba el conflicto o le concedía escasa importancia. Desde una perspectiva marxista, el descuido era doble: ceguera para ver la realidad del conflicto y por eso omisión de percibir que el conflicto era la fuente del cambio sistémico. El problema es de hecho más general. Por ejemplo, si bien las pautas de fecundidad y de mortalidad no son variables autónomas, externas a los sistemas sociales<sup>75</sup>, es evidente que las consecuencias de esas pautas no dan lugar a estados estacionarios. Por otra parte, de ninguna sociedad se puede afirmar con derecho que se encuentre en un estado de ajuste perfecto con su ambiente. Los cuestionamientos ambientales originan estrategias innovadoras de «superación», que incluyen intentos de control o de dominio, pero ninguno de esos intentos lleva a una solución definitiva<sup>76</sup>. Y si no se ha de tomar en cuenta, como la única válida, una interpretación esencialmente tecnológica del cambio social, tenemos que incluir fuentes de innovación estrictamente sistémicas. No existen en la realidad sistemas con integración perfecta. A la desviación y los conflictos tenemos que agregar la discontinuidad entre valores ideales, fines y patrones normativos, por un lado, y las reales prácticas y los logros, por el otro. Este desacuerdo mueve también a la innovación, incluidos los intentos de administración de las tensiones, pero además los cambios de estructura política, sistemas económicos y modos de distribución de la posición social y los beneficios.

Hemos visto que los funcionalistas no descuidaron por completo los elementos de motivación individual contenidos en la conducta social, aun-

que es cierto que en general evitaron una «psicologización» reduccionista que anulara la realidad social emergente, que es inherente al concepto de sistema. Pero parece observarse un estudiado descuido de los desig-nios colectivos, las decisiones públicas y privadas que se toman en aras de colectividades como las corporaciones, las universidades o el Estado nacional. El cambio deliberado —la planificación social— puede no desempeñar un papel destacado en las sociedades tribales relativamente incontaminadas que son las predilectas de los antropólogos, pero hoy constituye un rasgo importante del paisaje social en casi todos los siste-mas políticos contemporáneos. Más adelante, en este capítulo, conside-raremos cómo afecta esta realidad el análisis de la modernización.

## El funcionalismo estructural

El funcionalismo en teoría sociológica se puede llamar también es-tructuralismo en la mayoría de los casos, si bien no en el sentido especial que cobra este término en la obra, por ejemplo, de Claude Lévi-Strauss<sup>77</sup>. La clave en esto ha consistido en tomar como foco una unidad social relativamente autónoma, llamada cultura por los antropólogos o socie-dad por los sociólogos. Este «macro» foco ha distinguido al funcionalis-mo no solamente de diversas orientaciones que se ciñen al estudio sociopsicológico de las interacciones entre individuos y unidades socia-les, sino de tendencias a la consideración del «proceso», como las repre-sentadas por los formalistas alemanes, Leopold von Wiese<sup>78</sup> entre ellos, o sus equivalentes en los Estados Unidos, como Robert E. Park y Ernest W. Burgess<sup>79</sup>.

El abordaje «holístico» defendido y practicado por los antropólogos so-ciales se dirigía a las interdependencias estructurales, pero a consecuen-cia de ello no llevaba a prestar atención a los rasgos estructurales comunes a diversas culturas. Entretanto, la sociología de los Estados Unidos, que se difundía rápidamente en las universidades desde la década de 1920, durante un tiempo se interesó casi exclusivamente por su propio país. No era esta la tradición de pensadores anteriores notables como William Graham Sumner, Lester F. Ward, Albion W. Small o Franklin H. Gid-dings. Hacia mediados y fines de la siguiente década, sin embargo, el no interrumpido influjo de aquellos estudiosos, el mayor trato con los antropólogos, el interés de Talcott Parsons y sus discípulos por el análisis social llevado a un nivel de generalización muy elevado y, sin duda, otros factores, empezaron a reflejarse en los manuales acerca de los principios de la sociología. Durante un tiempo, después de su publicación en 1937, el texto introductorio más popular fue el de Robert L. Sutherland y Ju-lian L. Woodward<sup>80</sup>. Los autores organizaron el grueso de su material en torno de grandes «instituciones sociales» (término que por desdicha es ambiguo), a saber, familia, economía, gobierno, religión, educación, y así. El rasgo destacado de este texto era que introducía cada uno de

estos temas «nucleares» por medio de material descriptivo tomado de sociedades exóticas (principalmente tribales).

Esta reintroducción de una perspectiva comparatista tuvo desde luego el efecto de poner de relieve diferencias, y esto se llegó a conocer como «relativismo cultural», que toscamente podríamos reformular así: «Nosotros lo hacemos así, ellos lo hacen así». Durante mucho tiempo los temas de los manuales fueron objeto de una estandarización, pero desde la perspectiva de un generalista era lícita la queja de que cada teoría general sobre la estructura social estaba representada sólo por los títulos de los capítulos, no por su contenido. Es decir que los títulos representaban aspectos estructurales universales de toda sociedad, pero los contenidos ponían el acento en las diferencias que las estructuras reales presentaban, sin consideración de las razones por las cuales esas estructuras se podían agrupar tan bien en aquellos títulos estándar.

*La sociedad humana*, de Kingsley Davis<sup>81</sup>, aunque no muy vendido como texto introductorio, alcanzó cierta influencia. Davis adoptó una perspectiva funcionalista explícita, que ligaba los aspectos estructurales comunes de la sociedad con los problemas comunes de la integración sistémica y la supervivencia. Textos posteriores, citaran o no la obra de Davis, tendieron a ser no sólo comparativos, sino a proporcionar al menos alguna justificación de su organización en temas.

La exposición de Davis atendió convenientemente a los eslabonamientos sistémicos, incluidas sutilezas como la distinción entre la parte y el todo y las consecuencias positivas de pautas que eran desaprobadas en lo explícito. No obstante, el lenguaje empleado presuponía una concepción virtualmente antropomórfica de la sociedad, la cual de alguna manera elige las estructuras apropiadas entre una cantidad limitada de opciones. (El ensayo a que ya nos referimos, de Davis y mío, acerca de la desigualdad social, que se publicó unos años antes de la obra general de Davis, crípticamente afirma que los sistemas de desigualdad social se han desarrollado «inconcientemente»)<sup>82</sup>. En *La sociedad humana*, las funciones (consecuencias eufuncionales de pautas de acción) se presentan en lo esencial como determinantes de estructuras, pero los mecanismos por los cuales las determinan no están bien elaborados.

Aun si las funciones se estipulan como otras tantas consecuencias indispensables para la supervivencia del sistema —estipulación esa que examinaremos en la próxima sección de este capítulo, donde se verá que es reflejo de una perspectiva evolucionista implícita—, el determinismo estructural no se puede considerar completo y definitivo. La documentación sobre diferencias estructurales, en la historia y contemporáneas, nos pone suficientemente sobre aviso en ese sentido, aun si aquellas variables estructurales se pueden agrupar en torno de una cantidad limitada de categorías que representan aspectos comunes en un nivel elevado de abstracción. En este punto, el método de hacer foco en la interdependencia de los sistemas nos permite una salida frente a una posición para la cual sólo cabría esperar combinaciones eclécticas entre una amplia serie de opciones disponibles para cada uno de los requerimientos esenciales. En

otras palabras: no estamos frente a una situación en que los grandes requerimientos para la existencia y persistencia de cada sociedad constituyeran otros tantos encabezamientos de columnas, bajo los cuales se enumerara una lista de opciones observadas (acaso también opciones hipotéticas), y entonces la única exigencia para construir una sociedad fuera que se tomara de cada lista un elemento. De esto se sigue que las sociedades observadas en la realidad no presentarían una combinación al azar o ecléctica de elementos estructurales, con la única condición de que estuvieran representadas todas las «funciones» esenciales. Al contrario: si tomáramos en serio un modelo de sociedad con interdependencia e integración «perfectas», la observación o estipulación de uno de los rasgos estructurales esenciales permitiría una predicción confiable del ítem que sería el correspondiente en cada una de las demás listas. Este es el supuesto implícito en la explicación de las consecuencias sociales de la industrialización. Estipular la estructura de la producción económica convertiría en variables dependientes a las demás estructuras sociales, determinadas en alto grado. Esto se aproxima a la posición marxista, pero también a la de muchos otros analistas de la modernización. Desde una perspectiva funcionalista estricta, la selección de una variable independiente es en lo esencial arbitraria. Entonces de la misma manera se deberían poder derivar los demás rasgos estructurales esenciales de la estipulación de la forma de la estructura política, o de la educacional, o del sistema de desigualdad social.

Tres tipos de análisis estructural comparativo han puesto a prueba, en cierto sentido, esta variante de la posición funcionalista. Uno representa la extensión de la interpretación marxista a situaciones diferentes de la dinámica del capitalismo industrial, que fue el objeto de estudio de Marx. Adherentes a la tradición marxista, entonces, procuran demostrar que la estructura económica es lo fundamental, y que la «superestructura» no económica es dependiente<sup>83</sup>. Críticos de esta interpretación sostienen que otros rasgos estructurales de la sociedad tienen importancia equivalente<sup>84</sup>, y también que otras características estructurales presentan una parcial indeterminación (y, por lo tanto, variabilidad independiente)<sup>85</sup>.

Un segundo tipo de prueba comparatista de la determinación sistemática es el ejemplificado sobre todo por el uso de los Human Relations Area Files, que son unos archivos en que se registran observaciones, sobre todo de culturas ágrafas o de sociedades estudiadas por antropólogos; los archivos están organizados por temas (desdichadamente, con arreglo a una clasificación de categorías no muy depurada). Por ejemplo, George Peter Murdock seleccionó tipos de organización del parentesco, e hizo análisis de su correlación con otros rasgos estructurales que se observan asociados a un determinado tipo<sup>86</sup>. Stanley H. Udy (hijo) utilizó esa misma fuente de información para averiguar los determinantes estructurales de formas de organización del trabajo<sup>87</sup>.

El tercer tipo de prueba de la interdependencia estructural está representado por los análisis de las consecuencias estructurales de la in-



dustrialización o del desarrollo económico. Anticipándome a lo que expondré páginas más adelante, en mis trabajos sobre el tema, bastante extensos, llegué a la conclusión de que la industrialización — a la que se suele entender en un sentido amplio como la racionalización generalizada de los modos de producción y de distribución económica— tiene tanto precondiciones como consecuencias estructurales. En cuanto a los nexos entre economía y sociedad, y en cuanto a las formas precisas dentro de una economía racionalizada, las características estructurales viables son radicalmente más limitadas de las que se incluyeran en una lista completa de opciones que representaran toda la amplitud de la experiencia humana, pero no están determinadas acabadamente. Por ejemplo, no es posible que se alcance siquiera un moderado desarrollo económico en ausencia de un orden político estable y de una ideología compartida favorable a la racionalización económica<sup>88</sup>. Pero se comprueba que ni la democracia parlamentaria ni la «ética protestante»<sup>89</sup> son requisitos excluyentes como componentes estructurales de ese tipo de orden económico.

La misma «determinación limitada» se averigua con los otros tipos de análisis comparatistas que acabamos de discutir. Una vez más advertimos la utilidad de la perspectiva sistémica, pero matizada por la observación de que en la realidad los sistemas son más laxos, menos cohesivos de lo que suponía el funcionalismo ortodoxo.

Veníamos examinando hasta dónde partes de un sistema social determinan a las restantes, es decir, si la selección de una parte es mero asunto de conveniencia o arbitrariedad, o es en efecto más importante que otras, como se sostiene en las versiones del determinismo económico (o en lo que se pudiera llamar el determinismo teológico o ideológico que Max Weber propone en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*). Otras complicaciones surgen si se adopta como supuesto una suerte de determinismo funcional general, a saber, que es indispensable satisfacer cierta cantidad de funciones para que la sociedad sobreviva. Lo primero que se debe señalar es que no hay nada inevitable en orden a la supervivencia de las sociedades, como lo atestigua ampliamente la historia escrita y, por justificable aunque especulativa inferencia, lo confirmaría también la historia no escrita. Con la introducción de una posición valorativa —una sociedad justa, humana, o aun totalmente sometida— se sostendría que determinadas sociedades no deben sobrevivir o, al menos, no deben hacerlo tal como están constituidas hoy. Ambas posiciones rechazan la «teleología funcional» representada por la concepción simplista según la cual «si existe, seguramente es esencial». La comprobación de cierta indeterminación estructural, aun si se estipulan partes del sistema, cuestiona también aquella concepción.

Ya señalamos que la idea de que la «forma se tiene que ajustar a la función» roza la tautología. Desde luego que existe una consistencia indispensable, que podemos llamar «viabilidad estructural». La comprobación de cierta laxitud e indeterminación sistémica sugiere una idea paralela y moderadora, la «sustituibilidad estructural»<sup>90</sup>. Partes de sistemas pueden estar sujetas a un cambio evolutivo, o accidental, o libe-

rado, que acaso traiga por consecuencia una mayor «bondad del ajuste» entre estructuras o una aproximación mayor a ideales formulados. Desde luego que la evolución y el accidente, puesto que no son intencionales, pueden traer consecuencias disfuncionales, y también puede ocurrir que insuficiencias del conocimiento y de las estrategias en el cambio planificado produzcan resultados imprevistos y lamentables<sup>91</sup>. Este punto de vista contempla la posibilidad —y probabilidad— de alteraciones fragmentarias en las sociedades. Entonces, la concepción, de base valorativa, según la cual los males de un sistema son tan generales y están a tal punto interconectados que sólo puede remediarlos una transformación radical y total representa una adhesión mayor a la tesis de la integración determinante, de la que se justificaría según el estructuralismo modificado que hemos venido considerando.

Es preciso señalar otra complicación. La estipulación de funciones requeridas para la supervivencia de la sociedad no implica que sea indispensable una similar lista de estructuras discretas y especializadas. Aquí volvemos a encontrarnos con la idea de grado de diferenciación estructural. Un grado modesto (aunque variable) de diferenciación estructural, unido a la importancia omnipresente, multifuncional, de las estructuras del parentesco, distingue en particular a las sociedades ágrafas estudiadas por los antropólogos sociales, por oposición a las estructuras altamente diferenciadas de las sociedades complejas del mundo antiguo y moderno. Pero ni siquiera en las sociedades complejas es indispensable la coincidencia entre estructura y función. Levy distingue entre estructuras «concretas» y «analíticas»<sup>92</sup>. Las concretas son grupos con miembros integrantes (como familias o estirpes), o son agregados (por ejemplo, «clases» no organizadas). Los grupos de pertenencia son en principio excluyentes dentro de su tipo. Es decir, alguien pertenece a un grupo de parentesco y no a otros, a una comunidad y no a otras, a un grupo ocupacional y no a otros. Las estructuras analíticas, en cambio, se identifican esencialmente por sus funciones (consecuencias para el sistema). Así, la estructura económica incluye todas las pautas que interesan a la producción y distribución de bienes y servicios. Aunque predominan las organizaciones económicas que son estructuras concretas —empresas fabriles, granjas colectivas, asociaciones de comercio, puestos de venta minorista—, no incluyen ellas la totalidad de la economía ni son exclusivamente económicas en su forma o en su función. La economía es omnipresente. Ningún miembro individual de la sociedad puede evitar ser miembro de la economía y seguir con vida. Virtualmente todo grupo o asociación tiene sus aspectos económicos. Por otro lado, las corporaciones o las asociaciones profesionales son también cuerpos políticos, interesados en el acatamiento normativo y el mantenimiento del orden, y tienen una diversidad de consecuencias sociales, como sus efectos sobre los integrantes de las familias. Consideraciones similares convienen a la conducción del gobierno o a la estructuración de la desigualdad social.

Esta complicación, si importa estorbo a todo intento de levantar prolijos mapas estructurales en función de una lista estándar de consecuen-

cias sistemáticas, es por otra parte una de las más enérgicas confirmaciones de la utilidad del abordaje funcionalista en el análisis estructural comparativo. Permite plantear estas significativas preguntas: ¿cómo se producen y distribuyen los bienes y servicios? ¿Cómo se asignan el poder y la responsabilidad? Las respuestas a estas preguntas llevan a observar la interdependencia entre estructuras diferenciadas, no sólo atendiendo a las interacciones entre ellas o a su regulación por un organismo de supervisión general, como el Estado, sino por su concreta interpenetración.

Desde luego que no es indispensable tomar funciones fundamentales como punto de partida de un «análisis funcional». Ese punto de partida es conveniente sobre todo en los análisis estructurales comparativos o en análisis que abarcan a varias culturas; en efecto, las funciones universales que se requieren para la supervivencia de la sociedad proporcionan al menos las categorías estándar para hacer comparaciones estructurales; sin embargo otras uniformidades (como la magia, los rituales de pasaje o las pautas de recreación), distinguibles estructuralmente<sup>93</sup>, pueden complementar a los aspectos más «fundamentales» (y parcialmente obvios), es decir, los que son indispensables para la persistencia del sistema. Este enfoque tiene además la interesante ventaja de contribuir a la generalidad en teoría sociológica, para aquellos manuales que están obligados a documentar la diversidad. La proyección del funcionalismo hacia lo histórico es más parcial: abordar el problema del «sentido» de formas culturales o de pautas de conducta en función de consecuencias que rebasan a la forma de estructura como tal. Para sortear el deslinde un poco ambiguo de las formas culturales, y por razones que ya hemos considerado, el análisis puede partir de estructuras, no de funciones. ¿Qué hacen en realidad las estructuras? Las escuelas se han creado para educar alumnos, y cumplen esa misión con diversa eficacia. Además sirven, para los niños pequeños, como *baby-sitters* y centros de cuidado de día; hacen de contexto a la socialización por el grupo de pares, que pudiera ser desviada; son también mecanismos de selección preliminar para el empleo social del adulto, y acaso constituyen un recurso impropio, o al menos indirecto y no muy eficaz, de paliar la discriminación racial y étnica en materia de vivienda y empleo. En cuanto a los preadolescentes, las escuelas los tienen alejados de la calle durante las horas de clase y sirven como «reformatorios de día» para delincuentes juveniles no alojados en reformatorios oficiales. En el caso de los adolescentes y los adultos jóvenes adquiere más urgencia la función del empleo adulto; entretanto, permanecer en la escuela pospone el ingreso en la competitiva y quizá supernumeraria fuerza de trabajo, y en este sentido representa al menos una prolongación de la infancia.

Los hospitales proporcionan otro adecuado ejemplo de multifuncionalidad. Si —al menos nominalmente— su función expresa es proveer de terapia médica a los enfermos o heridos, se ven precisados a proporcionar también servicios de custodia y de hotel y restaurante. Mantienen a los enfermos o moribundos fuera de su hogar, y en el caso de estos

últimos, sobre todo, procuran una suerte de escenario emocionalmente estéril para la muerte. La concentración de prestaciones médicas en un establecimiento especial facilita la coordinación de servicios especializados y tiene la notable consecuencia de hacer que el paciente acuda allí en lugar de prestar médico o enfermera sus servicios en el hogar del paciente.

Las ilustraciones posibles abundan. Las «sociedades de fomento» declaran como propósito el mejoramiento de sus comunidades, pero sus reuniones semanales dan oportunidad para hacer contactos de negocios y profesionales, y para la ampliación de clientelas. Las asociaciones profesionales tienen por objeto expreso mantener y perfeccionar los patrones de la competencia y la labor profesional. Pero también sirven para limitar el acceso al otorgamiento de diplomas habilitantes y, monopolizando las destrezas, pueden como colectividad fijar monopólicamente los precios que cobran por sus servicios.

El rastreo de las genuinas consecuencias —los «productos»— de organizaciones y de otras pautas de acción, o las ramificaciones de una innovación que parece de poca importancia: he ahí los principales títulos que puede invocar en su favor la versión funcionalista de una perspectiva sistémica. Lo mismo que en los ejemplos que dimos acerca de la utilidad de prácticas reprobadas, como la magia o la corrupción en las administraciones municipales, las consecuencias no anticipadas y con frecuencia no queridas de la conducta organizada rebasan con mucho al sentido común o a la experiencia irreflexiva de los participantes y los observadores legos. El sociólogo expositor, maestro o escritor, puede así sentirse dueño de misterios que van más allá de conceptos y clasificaciones o de meras descripciones superficiales vertidas en un lenguaje exótico.

A fin de acondicionar y formalizar esta aplicación del análisis funcional a las relaciones entre estructuras dentro de las sociedades, Merton propuso un distingo conceptual entre funciones «manifiestas» y «latentes»<sup>94</sup>. Las primeras comprenden los propósitos o cometidos declarados de las organizaciones, y las segundas, las consecuencias adicionales (pueden no serlo, sino sustituir por entero a aquellos propósitos) de las actividades de las organizaciones. La sustitución de metas declaradas por funciones latentes puede no ser buscada, e inofensiva o benigna por sus consecuencias. Las organizaciones de padres y maestros, que se proponen mediar entre la familia y la escuela y promover sus relaciones, acaso no ejerzan efecto alguno en este sentido, pero puede ocurrir que sobrevivan por las satisfacciones que en orden a la recreación y al *status* obtienen sus miembros de las actividades y los cargos consiguientes. Pero la posibilidad de las funciones latentes en algunos casos tienta al engaño intencional. Los fraudes so capa de colectas caritativas; las sociedades que disimulan organizaciones de espionaje; negocios de apariencia legítima que son tapaderas del crimen organizado; legislaturas que sirven a los intereses de los acaudalados patrocinadores de campañas electorales o a los que sobornan a sus miembros, en lugar de responder a sus electores: he ahí otros tantos casos de discordancia entre las intenciones

reales ocultas de los participantes activos, y la apariencia de que se persiguen metas que «el público» en significativa proporción considera adecuadas.

Llamar funciones latentes a los resultados disimulados, ilícitos, acaso fuerza la acepción común del término, pero como intenciones y motivos están implícitos en el concepto de funciones manifiestas, no parece haber obstáculo a la simetría que se pretende. Levy había introducido simetría en el examen de Merton sobre las disfunciones, con el concepto de eufunción; por otra parte, señaló que la dicotomía que Merton establece entre funciones manifiestas y latentes es demasiado simplificador. Con miras a tomar en cuenta la percatación y la motivación de los actores en cualquier sistema social, Levy introduce estas otras categorías: funciones no intencionales, pero reconocidas, sean eufunciones o disfunciones (NIR); y funciones intencionales, pero no reconocidas (INR)<sup>95</sup>. Ejemplos adecuados de consecuencias NIR se nos ocurren enseguida: el maestro de escuela puede ser plenamente conciente de que su función es educar a sus alumnos, pero pasa mucho tiempo y gasta mucha energía en ser su mero custodio; las enfermeras de hospital son famosas por mostrar más interés en el mantenimiento de la rutina que en averiguar si el procedimiento aplicado es el que conviene al paciente individual. Más difícil parece encontrar ejemplos de consecuencias INR. (Levy propone al «luchador compulsivo» que no se percata del éxito cuando lo alcanza.) Puede que el afán de simetría clasificatoria haya perdido utilidad en este caso. (Una buena regla práctica para los que se esfuerzan en elaborar taxonomías conceptuales es que el ejercicio es excesivo si no se puede imaginar un ejemplo significativo —aunque fuera hipotético— en que el distinguió importe.)

Tenemos que pasar ahora a una pregunta recurrente: ¿cuál es exactamente la relación entre estructuras y sus consecuencias? Una de las dificultades teóricas del funcionalismo estricto, como lo han señalado varios críticos<sup>96</sup>, es el argumento, expreso o implícito, de que las funciones determinan las estructuras. Se ha elogiado a Merton por haber independizado el estructuralismo del funcionalismo, a saber, partiendo de estructuras y rastreando sus consecuencias para otras estructuras y sistemas más abarcadores, en lugar de partir de funciones como manera de dar razón de las estructuras<sup>97</sup>. Es indudable que la noción de disfunción difícilmente se hubiera presentado partiendo de un modelo de integración de consecuencias —en tanto ella es indispensable para la operación y la preservación del sistema—, salvo que la consiguiente pesquisa empírica de las estructuras apropiadas arrojara sorpresas perturbadoras. Y era también mucho más probable que se reparara en las funciones latentes de Merton (incluidas las funciones NIR, de Levy) partiendo de estructuras, que de una lista tersa de consecuencias esperadas o «necesarias». Evitar el determinismo funcional permite prescindir del supuesto teleológico de que la realidad tiene designios, supuesto este semejante al que penetra los escritos biológicos sobre los «designios de la naturaleza». Homans, por ejemplo, declara falaz la explicación por «causas finales»<sup>98</sup>.

El concepto de funciones manifiestas, sin embargo, no admite una directa desestimación de los designios en la acción humana. Desde luego que las consecuencias determinan (o al menos deslindan radicalmente) las pautas de conducta que llevan a producirlas, en los casos en que esas consecuencias son intencionales y planificadas. (Acude a mi memoria un comentario del extinto filósofo Ralph Barton Perry, a la pregunta sobre si el fin justifica los medios. Preguntó Perry: «¿Qué, si no, los justificaría?».) Si nuestro punto de partida fuera un modelo de sociedad «completamente planificada», al que han intentado acercarse algunos Estados nacionales posrevolucionarios de nuestros días, observaríamos la especificación de objetivos colectivos y distributivos, y la instauración de estructuras para su cumplimiento. Desde luego que la ignorancia y el error llevarían a fracasos parciales (llamémoslos, por preciosismo, disfunciones latentes) en su implementación, lo que induciría a intentos deliberados de mejorar los resultados, entre los cuales se procuraría reducir los efectos colaterales negativos no previstos. Homans, como lo atestigua en general su obra<sup>99</sup>, muestra una lamentable incompreensión de la realidad del designio humano colectivo, cuya existencia quita importancia a sus severas críticas a las «causas finales».

El funcionalismo ortodoxo no se libra de sospechas por su hipotética referencia a una sociedad planificada; en efecto, los funcionalistas han partido de un modelo, casi siempre implícito, de sistemas que han persistido y mantenido su integridad estructural por medio de un proceso más o menos prolongado de selección natural en sentido evolucionista. Por una diversidad de razones ya examinadas, los modelos de la integración no se ajustan a la realidad. Sin embargo, la interdependencia y el problema del orden son intrínsecos a la condición humana, y cierta forma y cierto grado de integración se requieren no sólo para preservar «el sistema», sino para la mera supervivencia biológica.

La prueba de la supervivencia, que los funcionalistas tomaron como alternativa a la sociedad planificada como una manera de hacer de las consecuencias los determinantes de los procedimientos, se ajusta a la mayoría de las sociedades de casi toda la historia. Pero es una prueba endeble, en parte por razones de definición y de identificación. Las pautas de conducta de una sociedad, observadas y medidas con fidelidad, en alguna de sus particularidades y en un momento del tiempo, diferirán en aspectos significativos de estados anteriores del sistema, aun considerando que el registro de estos puede ser menos exacto. Es indispensable entonces cierto grado de abstracción, de preferencia por las continuidades y descuido de las alteraciones, si se pretende afirmar que se está frente al «mismo» sistema. Y en observaciones futuras cabe esperar más cambios a causa de la existencia de fuentes de alteración intrínsecas, si bien no planificadas, así como de perturbaciones imprevistas y de los intentos deliberados de solucionar problemas y alcanzar objetivos. ¿Cuán rápido, vasto, «fundamental» y discontinuo tiene que ser este cambio para que el analista se vea finalmente llevado a admitir que el sistema en efecto no ha sobrevivido?

Puede resultar difícil demostrar que una sociedad no logró sobrevivir como entidad más o menos autónoma por razones intrínsecas al sistema (no cumplimiento de una o más funciones indispensables). Dentro de los alcances de nuestro conocimiento seguro: sociedades que dejaron de existir o que persistieron sólo como subconjunto de sistemas más abarcadores, habiendo sucumbido a su funesto destino a consecuencia de la conquista, las epidemias o desastres naturales. Como la protección adecuada frente a enemigos humanos y no humanos es requisito para la supervivencia de todo sistema social, la prueba de la supervivencia llama la atención sobre insuficiencias estructurales: inadecuada preparación militar; salud pública y técnicas médicas deficientes; falta de preparación para enfrentar plagas de langosta, sequías o inundaciones, terremotos y erupciones volcánicas. Las sociedades existentes tuvieron la buena fortuna de no verse ante esas adversidades potencialmente devastadoras, o pudieron superarlas. Los medios que se lo permitieron no carecen de interés teórico respecto de la operación de sistemas sociales.

En buena parte, las dificultades con que se tropezó en la exposición y en la crítica de lo que Turner<sup>100</sup> llama «imperativismo funcional» se debieron a que no se tomaron en cuenta los niveles de generalidad o de particularidad que suponía el análisis funcional intentado. Los requisitos de la supervivencia, considerados en el espectro de las sociedades humanas, se tienen que enunciar muy abstractamente; esto les resta valor para predecir formas estructurales exactas. Si el modelo de la integración fuera más confiable, las observaciones o estipulaciones de una estructura «fundamental», o al menos de una pocas, deberían tener alto valor predictivo respecto de las restantes. Pero como las sociedades conocidas son más laxas y más desordenadas, diferentes propiedades sistémicas determinan sólo campos de variabilidad en las pautas de conducta y las organizaciones formales, no su forma exacta. La pérdida de información que se produce en el proceso de la generalización abstracta puede desanimar a los que prefieren estudiar pautas y relaciones más concretas, pero esta es cuestión de gusto y no de virtud científica.

## La perspectiva neoevolucionista

No obstante las desmentidas de los defensores de la fe, el funcionalismo ha descuidado en lo esencial la dinámica. El análisis funcionalista, entre los antropólogos tanto como entre los sociólogos, pasó del evolucionismo atemperado de Durkheim a un análisis «sincrónico», transversal. No sólo se rechazó el antiguo evolucionismo, sino virtualmente toda secuencia pautada. (Desde luego que los ciclos repetitivos de actividad señalados por días, semanas, meses, estaciones, años y aun ciclos de vida se tomaron en cuenta cuando venían al caso, pero en lo esencial se trata ahí de elementos de orden, que traen pocas consecuencias, o no tienen ninguna, para la forma definitiva de los sistemas sociales.) Los supuestos

acerca de la interdependencia y la integración fueron los principales causantes de que se atendiera apenas a la variabilidad demográfica, a la propensión a adoptar innovaciones que prometan disminuir la distancia entre lo ideal y lo real —sea en el dominio de ambientes no humanos o en pasos dados hacia fines ideales— y a diversas desarmonías, esencialmente dialécticas, que son intrínsecas a las sociedades organizadas<sup>101</sup>.

La introducción explícita de la supervivencia sistémica como prueba de que existen consecuencias indispensables de la acción humana, así como los mecanismos estructurales que permiten producir esos resultados, por fuerza requería de una perspectiva evolucionista. En sustancia la argumentación no puede ser otra que esta: en los agregados humanos aparecen algunas conductas, de las cuales unas sustentan o mejoran la viabilidad de esos agregados, y otras no. Por «selección natural», las que concurren a la operación del sistema sobreviven, y las demás son desechadas. Este mismo argumento se puede aplicar a sociedades enteras, sea que estén en competencia con otras o que simplemente deban superar las dificultades que les opone el ambiente no humano.

Este supuesto evolucionista no se formuló en las primeras enunciaciones de lo que dio en llamarse «análisis de los requisitos funcionales». Antes bien, según lo ejemplifica el análisis de Levy<sup>102</sup>, una sociedad se define en lo esencial como un sistema social persistente y autosubsistente, es decir, un sistema que incluye una pluralidad de individuos interactuantes, orientados principalmente hacia el sistema, individuos que al menos en parte se reclutan por vía sexual, en tanto que el sistema es en principio autosuficiente y es capaz de sobrevivir al lapso de vida de los individuos que en un momento dado lo componen. Levy pasa después a indicar las «funciones requeridas» para que una unidad así exista y persista. A fin de explicar la posibilidad misma de las sociedades hacen falta ciertas estipulaciones acerca de la naturaleza humana y de las relaciones entre el organismo y el ambiente no humano: Levy las incorpora como parte de la explicación de los requisitos funcionales.

Levy<sup>103</sup> agrupa todos los requisitos de mantenimiento sistémico que yo llamaría bioeconómicos bajo el título único de «provisión de una relación fisiológica adecuada con el escenario y provisión de reclutamiento sexual»<sup>104</sup>. Lo justifica argumentando que el ambiente no humano, la naturaleza biológica del hombre y la existencia de otras sociedades constituyen aspectos del «escenario» de la acción humana. En consecuencia, en cierto sentido son datos en el sentido estricto, si bien Levy señala que no cabe esperar modos de adaptación puramente pasiva, que son inviables si la sociedad ha de persistir.

Siendo que estas relaciones con el escenario social son analíticamente separables, y por otra parte demandan pautas de acción específicas, parece conveniente desagregarlas como requisitos. Una copulación heterosexual adecuadamente motivada, que conduzca a la reproducción, es un evidente requisito para la persistencia de la población en cada caso. Y como la cría humana recién nacida, y después durante una parte considerable de su lapso de vida, no puede subsistir sin asistencia, la conducta



reproductora tendría como resultado una total mortalidad infantil si no se proveyera de cuidado y crianza. Ninguna sociedad deja sin regular el apareamiento, y además el cuidado de los niños; por otra parte, la diversidad de pautas que en este sentido se observan en diferentes culturas no permite adoptar el supuesto reduccionista de que esta conducta fuera meramente instintiva, que consistiera en hacer «lo que fluye de manera natural».

La provisión de alimentos es desde luego indispensable para la supervivencia biológica, y en ciertos ambientes físicos el vestido y la vivienda lo son también. Elevadas tasas de mortalidad a causa del hambre u otras carencias se pueden sobrellevar si las tasas de fecundidad (y las tasas de supervivencia al menos hasta la edad en que los individuos tienen capacidad reproductora) son suficientes para mantener un aproximado equilibrio poblacional. Un crecimiento negativo de la población producirá extinción si no se lo revierte. El crecimiento positivo exige modificar los parámetros ambientales por vía de expansión territorial, cambios en la dieta o en la técnica de adquisición de alimentos; de lo contrario, más tarde o más temprano se alcanzarán límites que impongan una mayor mortalidad. (Las poblaciones humanas, dada la capacidad biológica para una acción calculada, intencional, nunca experimentan límites meramente «naturales» a su crecimiento, determinados por la falta de alimento. Reglas acerca de elección de cónyuge y de circunstancias en que se puede contraer matrimonio, así como la contracepción, el aborto inducido y el infanticidio procuran remedios posibles a un incremento excesivo. No pocos funcionalistas ortodoxos, cuando prestan atención a la «ecuación demográfica», prefieren poner el acento en estructuras como guerra intertribal permanente o reglas de elección de cónyuge, que no parecen intencionales ni reconocidas como limitadoras del crecimiento. Desde luego que existen funciones latentes genuinas —consecuencias de la acción acorde a pautas—, pero no parece atinado subestimar la conducta calculada, ni siquiera en las sociedades no modernas.)

Se impone una reflexión más con respecto al mantenimiento. En toda sociedad existen consumidores que no producen: los bebés y los niños pequeños, pero también los que sufren de incapacidad temporal o permanente, incluidos los enfermos y los ancianos, salvo que estos dependientes potenciales reciban un tratamiento que los deje morir por «causas naturales», es decir, por falta de comida o de protección frente a los elementos. Además, según prueban los testimonios históricos y etnográficos, es virtualmente seguro que se ha de establecer una diferenciación por tareas —como mínimo, sobre la base del sexo—, y es muy probable que también sobre la base de diferencias en cuanto a talentos y habilidades, innatas o fruto de la educación. El mantenimiento efectivo, en consecuencia, tiene que incluir pautas de distribución así como de producción, y probablemente pautas de intercambio<sup>105</sup>.

El ambiente no humano ofrece también una cantidad de incertidumbres y amenazas. Puede deparar sequías, grandes vientos, tormentas, inundaciones, terremotos y maremotos o erupciones volcánicas. Si uno

de estos desastres naturales aniquila una población, no hace falta mucha perspicacia para concluir que el sistema no dominó suficientemente su medio. Peligros menores y recurrentes tenderán a provocar medidas de prevención y paliativas, que consistirán en una mezcla de conductas racionales y mágicas, según el grado de refinamiento técnico y organizativo disponible. El medio orgánico no humano puede amenazar también a causa de animales silvestres de los que es preciso huir, a los que es necesario dominar, o bien hay que aceptar simplemente el riesgo que suponen si la tasa de muertes es soportable. Es probable que la ingestión de plantas y animales venenosos lleve a un aprendizaje por ensayo y error. La protección frente a enemigos invisibles como microbios y virus puede ser mágica en ausencia del conocimiento indispensable, pero también en este caso estructuras latentes como ingerir sólo alimentos cocidos y atribuir propiedades mágicas negativas a los desechos humanos y los cadáveres pueden dar asidero a la tesis de la adaptación no intencional.

Amenaza de parte de otras sociedades puede existir o no en circunstancias particulares. Cuando la hay, son probables la negociación, el intercambio real o ritual o bien pautas esencialmente militares. El fracaso de estas estructuras de acomodación trae como consecuencia la eliminación de la sociedad por muerte de sus miembros o por su incorporación a otra sociedad, posiblemente como esclavos o como unidades subordinadas de otra manera.

Los demás requisitos funcionales propuestos por Levy se pueden caracterizar como propiedades sociales emergentes; están menos ligados a la mera supervivencia biológica que los que acabamos de examinar. «Diferenciación y asignación de roles» se basa en el mínimo de diferenciación de tareas por edad y por sexo, y en el efecto que a esto suman la variabilidad genética de las capacidades físicas, y quizá de la aptitud para el aprendizaje. Diversas tareas productivas tienen que ser cumplidas, aun en los niveles tecnológicos más rudimentarios, así como tareas de asistencia para el cuidado de los que no producen. El cumplimiento de las tareas al azar, aun por parte de los individuos competentes, sólo genera caos. A poco que exista cierto grado de especialización hará falta alguna forma de coordinación, lo que tiende a generar pautas de autoridad, en particular para el caso de tareas de «emergencia». Según ya expusimos, no está resuelto en la teoría si son indispensables recompensas desiguales para inducir ejecuciones responsables o diestras entre las tareas decisivas. De hecho, son un fenómeno universal.

En la especie humana la comunicación se hace sobre todo por medio de lenguaje simbólico. La instrucción de los niños en las informaciones requeridas para participar en la interacción social, y la conducción ordenada y predecible de los intercambios entre personas, dependen del lenguaje en gran medida. En sistemas demasiado grandes para que cada quien tenga interacciones cara a cara con todos los demás, el lenguaje provee del medio de comunicación indirecta en la totalidad del sistema. (Otros sistemas de símbolos, como los toques de tambor, representan en lo esencial lenguajes complementarios.) Señales simples, como las de pe-

ligo o de existencia de comida, pueden circular en otras especies animales, pero el lenguaje simbólico permite compartir información compleja, ideas, estados afectivos y articulaciones valorativas. Aprender un lenguaje no sólo concurre a la común inteligencia del significado de los símbolos, sino que imprime «orientaciones cognitivas compartidas» para la percepción de la realidad. Levy agrega esto como otro requisito funcional, y señala que para evitar interminables malentendidos, semilla de conflictos, no sólo hacen falta «definiciones de la situación» comunes a los participantes, sino «explicaciones» comunes de los fracasos y las incertidumbres.

En la lista de requisitos funcionales de Levy sigue un «conjunto articulado y compartido de fines», pero, por razones que enseguida hemos de considerar, creo que este requisito sistémico aparece mal situado en la secuencia de Levy. Su argumentación es esencial y acertada cuando sostiene que en todo agregado de la especie, que se sustente a sí mismo de manera relativa (en principio, de manera absoluta), la diferenciación, y la interdependencia consiguiente (además de la reproducción biológica, de una lograda consideración de la herencia, del ambiente no humano y, posiblemente, de otros agregados), son inherentes a la condición humana. Ahora bien, en el bagaje hereditario no hay nada que asegure la mutualidad o el cuidado de los niños y otros dependientes fisiológicos. Una acción puramente individualista sólo llevaría a la guerra de todos con todos, como la imaginó Hobbes. En consecuencia, la primera propiedad emergente de los agregados humanos, requerida para su supervivencia física, incluye los mecanismos elementales de la interdependencia: la comunicación y la inteligencia cognitiva compartida. Sin embargo, la mera existencia de aspectos comunes en el plano cognitivo no elimina la posibilidad del conflicto de intereses. Entonces es requisito esencial de la interdependencia que existan reglas para el gobierno de las interacciones interpersonales; formas aprobadas, permitidas y prohibidas de interacciones interpersonales y de otras más complejas; derechos y obligaciones, acciones lícitas y responsabilidades de las unidades que interactúan. Por lo tanto, la propiedad sistémica emergente que sigue es el orden: reglas, con las efectivas sanciones negativas en caso necesario, que vuelvan predecibles los encuentros sociales en cualquier contexto diferenciado.

Esta propiedad del orden, que es fundamental en los sistemas sociales (pero que desde luego tiene su correspondiente en los planos de la personalidad y psicológico), incluye entonces, además de la diferenciación y asignación de roles, otros cinco requisitos de los mencionados por Levy, y que él prefiere distinguir: regulación de la elección de los medios, regulación de la expresión afectiva, socialización adecuada, efectivo control sobre formas intempestivas de conducta, y adecuada institucionalización. De estos, sólo dos merecen comentario. La regulación de la expresión afectiva importa reconocer la emocionalidad humana, que tiene raíces genéticas tan firmes como la capacidad de cognición y de cálculo racional. Es una realidad que suelen descuidar las teorías racionalistas de la

acción social y de los sistemas sociales. En este sentido, respecto de la socialización, el proceso de incorporar a los niños (u otros neófitos) a la conducta socialmente pautada supone algo más que el aprendizaje cognitivo, incluido el mero conocimiento de los códigos reguladores. Idealmente, normas y valores se internalizan y pasan a constituir la conciencia moral del individuo (el término «superyó», de Freud, no agrega nada a nuestra comprensión). De hecho, todas las sociedades conocidas presentan cierto grado de desviación manifiesta en la conducta y de dificultad para determinar la proporción de «conformidad externa», es decir, la adhesión a las reglas por miedo a las sanciones negativas. Ningún sistema social sobreviviría al reconocimiento de que nadie en su interioridad acepta las reglas como cuestión de rectitud moral. Desde luego que un sistema puede persistir en ausencia de un alto grado de consenso normativo si un segmento de la población controla al resto por medio de la fuerza y el fraude, el terror y el engaño. Pero en vista de los costos de obtener acatamiento renuente, los representantes de todo sistema de autoridad buscarán «legitimidad» y, por lo tanto, un acatamiento dictado por la voz interior.

Llegamos así a la espinosa cuestión de los fines y valores. Conviene establecer un distingo inicial entre fines distributivos o «parecidos» y los que son propios de la colectividad como tal, o fines «comunes». Los fines distributivos, aun si se los comparte en consenso casi total, no aseguran el orden si los de un actor se alcanzan a expensas de otros, o si los medios para su logro no se ofrecen uniformemente disponibles. Este es, una vez más, el fatal defecto de los sistemas especulativos que sólo se componen de participantes que miran por sí. Las metas distributivas compartidas plantean, también ellas, el problema del orden. En cuanto a las metas últimas, en particular las que son inherentes a colectividades del tipo de sociedades enteras, suscitan otras cuestiones. Afirmar que son indispensables los valores últimos, las creencias y los ideales incuestionados, en definitiva se basa en una inferencia lógica. Los valores últimos y las metas colectivas proporcionan la justificación, la respuesta última a una sucesión de quejosos «porqués» respecto del orden normativo. Admitido que algunas reglas de mera conveniencia administrativa descansen, para ser aceptadas, en esa sola base instrumental, otras en cambio, que rigen la fidelidad moral, tienen su raíz, antes o después, dentro de una cadena de medios afines que puede ser compleja, en virtudes últimas o en el bienestar colectivo. En favor de este argumento se puede aducir la universalidad de la existencia de bases no racionales para la legitimidad de todo sistema en cuanto al mantenimiento del orden, incluido el ejercicio de la autoridad política. Pero como se lo presenta, el argumento se basa más en la inferencia lógica que en la generalización inductiva.

La cantidad exacta de requisitos funcionales discernibles es un poco discrecional porque algunos se pueden subsumir en otros, según acabo de hacerlo con varias de las distinciones analíticas de Levy, que él escogió llevado por el propósito de poner de relieve matices dentro de un análisis complejo; por las mismas razones, he subdividido por mi parte

uno de esos requisitos, y en este nivel querría agregar otro, a saber, el mantenimiento de la motivación. No se puede suponer que la socialización temprana dure indefinidamente, en particular en circunstancias cambiantes, incluida la posible falta de refuerzo desde las expectativas de otros significativos. El mantenimiento de una obediencia regular por exclusivo imperio de los castigos a la desviación no se comprueba en la realidad, y por otra parte no invalidaría nuestra argumentación inferencial. Lo común es que de la obediencia normativa se sigan recompensas positivas, y estas constituyen componentes de «control social» que en general tienen más eficacia que las medidas represivas. La universalidad de las pautas de recreación y otras liberaciones de la rutina sugiere que su consecuencia es mantener la motivación.

Es importante señalar también los costos y beneficios tácticos de aquellas propiedades sistémicas que analíticamente se pueden discernir como esenciales para una operación continuada, después que uno partió de un axioma general de la índole «Si los seres humanos han de sobrevivir y reproducir a sus sucesores, sólo lo conseguirán como participantes de sistemas sociales». (En la base de este axioma se sitúan diversas estipulaciones acerca de la naturaleza humana, que incluyen el carácter mortal de los individuos, el desvalimiento del niño, la ausencia de instintos complejos, la capacidad de aprender y la solución de problemas por la vía del cálculo.) Una elaboración detallada de las propiedades sistémicas requeridas tiene la ventaja de recordar al analista que debe pesquisar las pautas de acción, las estructuras, que concurren a cada una de esas necesidades. Dos dificultades, dos tipos de costo trae consigo esta táctica de desagregación. La primera es lo improbable de ver reflejada con exactitud en estructuras diferenciadas la misma gama de distinciones analíticas hechas entre funciones. Señalamos ya que todas las estructuras concretas, como las unidades con personal organizado, son multifuncionales en alguna medida, en parte porque también ellas poseen propiedades sistémicas que tienen que ser satisfechas. Así, desde la perspectiva de los requisitos funcionales, todas las estructuras se convierten en estructuras analíticas. Un científico escrupuloso, que quiera someter a prueba un conjunto, obtenido por deducción, de proposiciones predictivas, sin duda indicaría o realizaría él mismo observaciones sobre estructuras concretas a fin de determinar sus efectivas consecuencias para los sistemas más amplios en que se las encuentra.

La segunda dificultad que ofrece la enumeración detallada de requisitos analíticamente discernibles es que la interdependencia que presentan puede llegar a ocultar sus propiedades más generales. Así, en la lista de requisitos de Levy es imposible discurrir sensatamente sobre la «institucionalización adecuada» sin referencias a la «socialización», y a la inversa. Como el análisis se lleva en el nivel de propiedades sistémicas que podemos llamar aproximadamente de «interdependencia y orden», en tanto ese nivel se diferencia de los requisitos bioeconómicos de la supervivencia, el orden en que se definan los requisitos se vuelve arbitrario y el intento de confeccionar un detallado mapa de este territorio acaso lleve

a hacer distingos que no corresponden a diferencias fundamentales. Por ejemplo, «institucionalización adecuada» incluye y contiene «regulación de la elección de medios», «regulación de la expresión afectiva» y «control efectivo de formas de conducta disgregadoras». Repitámoslo: la única ventaja de la lista extensa está en que alerta al teórico o al observador hacia aspectos de conducta estructurada, que de otro modo acaso pasara por alto.

Como era de esperar, Parsons reúne diversos requisitos sistémicos analíticamente distinguibles en una cantidad menor de categorías que Levy. En un primer intento por estipular lo que llamó «los prerrequisitos funcionales de los sistemas sociales»<sup>106</sup>, Parsons declaró estar familiarizado con la formulación de sus ex discípulos<sup>107</sup>, pero señaló una divergencia radical respecto de ella. Comienza con su división tripartita: los individuos como organismos y personalidades, el «sistema interactivo» (es decir, el sistema social individualizado en sentido estricto) y el sistema de pautas culturales. En cuanto a los individuos, especifica nutrición y seguridad física, por un lado, y estabilidad de la personalidad, por el otro. El sistema reclama de los individuos una motivación positiva para las ejecuciones requeridas, y la evitación de conductas disgregadoras, lo que se logra por medio de socialización, pero esto se complementa con un control social institucionalizado. En cuanto al sistema cultural, Parsons especifica lenguaje, conocimiento empírico pertinente y «pautas de simbolismo expresivo y de orientación valorativa, suficientemente integradas»<sup>108</sup>. Y después agrega «ideas existenciales no empíricas»<sup>109</sup>. Llega por último a una clausura parcial de su sistema tripartito, señalando que la cultura se vuelve parte de la personalidad por vía de internalización.

Una presentación sustancialmente más ordenada, y hasta diagramática, de requisitos sistémicos habría de aparecer pronto en el trabajo que Parsons escribió en colaboración con Robert F. Bales y Edward A. Shils<sup>110</sup> y un poco después en *Economía y sociedad*, que escribió en colaboración con Neil J. Smelser<sup>111</sup>. Ahora los requisitos funcionales se agrupan en cuatro encabezamientos: adaptación, logro de meta, integración y latencia. Los conceptos dicen bastante bien su significado por su misma enunciación, salvo el extraño término «latencia», que se averigua que incluye mantenimiento de pautas y administración de tensiones. Hacia la época del ensayo relativamente breve «Bosquejo del sistema social»<sup>112</sup>, la latencia se convertiría sencillamente en mantenimiento de pautas, en tanto que la administración de tensiones pasaba a constituir sólo un conjunto de mecanismos de esa función. En su afán de abstraer por vía de agrupamiento, Parsons da un paso más: en el nivel de generalidad en que presenta su argumento, pierde valor su distingio entre mantenimiento de pautas e integración.

En su examen de estos requisitos funcionales, Parsons pone constante y especial cuidado en advertir que es improbable una correspondencia exacta entre la personalidad, por un lado, y por el otro el orden normativo y los valores atribuidos al sistema social; que sin duda se producirán

conductas desviadas; que los conflictos (de intereses y de ideologías) son una realidad observada; que en consecuencia es posible que normas y valores no presenten integración plena, y que (con menos frecuencia) el cambio, por ejemplo en los niveles de información, puede ser intrínseco al sistema.

El análisis comparativo de sociedades por referencia a requisitos funcionales tiene ciertas ventajas inherentes. Una de ellas es sin duda la provisión de categorías de observación o de interrogantes estandarizados: ¿cómo provee a la socialización el sistema observado? ¿cómo provee a la asignación de roles? ¿y al mantenimiento de la motivación? Dejando a salvo la contrariedad de que es improbable una correspondencia neta entre resultado requerido y pauta de acción específicamente diferenciada, las respuestas a esos interrogantes dan ocasión para registrar las estructuras interdependientes de los sistemas sociales de modo de permitir comparaciones en el amplio espectro de formas de organización y grados de diferenciación. Si tras cuidadoso examen la respuesta a una pregunta estándar es que no existe provisión para un requisito estipulado, las reglas del juego permiten una y sólo una de dos conclusiones: que ese requisito falsamente se consideraba esencial, o que las pautas en observación no constituyen una sociedad según se la ha definido, es decir, no se califican como un sistema social autosubsistente.

La especificación de los requisitos que debe llenar toda sociedad se puede considerar una mera definición enumerativa de sociedad, pero la estipulación de que el sistema es autosubsistente convierte a las propiedades de cualquier sistema en genuinas teorías acerca de la sociedad. Por ejemplo, toda sociedad ha de procurar los medios estructurales para la producción de reglas que gobiernen las interacciones interpersonales o intergrupales estandarizadas.

Cabe advertir que la explicación de los requisitos funcionales partiendo de supuestos o de axiomas sobre la naturaleza humana, para avanzar prontamente de ahí, con procedimiento lógico, hasta las propiedades de los sistemas sociales constituye una teoría deductiva, de las que tanto admira Homans<sup>113</sup>, pero una que considera una realidad social compleja que no habría sido posible derivar del reduccionismo psicológico que él sustenta.

La derivación de las propiedades sistémicas requeridas en toda sociedad sólo tiene connotaciones evolucionistas si se intenta dar razón de la supervivencia de sistemas existentes que se aproximan considerablemente al modelo. Entonces la línea de razonamiento se vuelca, si no a la supervivencia de los más aptos, al menos a la supervivencia de los relativamente aptos. Como se suele decir: «Es indudable que están haciendo bien alguna cosa». Con más circunspección: es indudable que están haciendo las cosas de una manera no fatalmente errónea. El término «selección natural» sugiere un tipo de proceso al que se le atribuye una gran variabilidad de prácticas, algunas de las cuales debieron de ser letales para los sistemas que las adoptaron, en razón de lo cual los existentes presentan adaptación adecuada.

Dada la orientación intencional, hacia la solución de problemas, que es posible en los actores humanos, no se puede suponer que las estructuras sociales del presente hayan sido creadas por pura innovación al azar, ni que su persistencia sea el exclusivo fruto de la evitación azarosa, por parte de fuerzas espontáneas, de variaciones que cayeran fuera de la estrictamente limitada gama de las tolerables. La posibilidad de una solución de problemas y una elección deliberadas, y aun colectivas, no se puede desechar para los agregados socialmente organizados de la especie humana que hayan poseído una capacidad genética de «inteligencia» equiparable a la que caracteriza a los actuales representantes de la especie. Testimonios escritos hay de acciones deliberadas de esa índole en las civilizaciones antiguas. No todas esas resoluciones parecen sabias hoy. Lo mismo se puede decir de las decisiones ejecutivas, legislativas y judiciales de los Estados contemporáneos. Sociedades que dependen de tradiciones orales suelen atribuir el origen de sus prácticas a seres sobrenaturales o al menos sobrehumanos, de un pasado vago y mítico. (Se ha sostenido que la función universal de los mitos es dar explicación a incertidumbres significativas<sup>114</sup>.) Son unas radicales dificultades que se oponen a la aplicación de las doctrinas de la evolución biológica a los sistemas sociales, pero no han disuadido a sus perpetradores.

Ya señalamos que Durkheim aceptó inferencialmente el evolucionismo en su pesquisa de las formas más «elementales» de religión, en que tomó como objeto de estudio a la sociedad, respecto de la cual disponía de información, que presentaba las técnicas más elementales de obtención de alimento. Lo que es más importante, contrapuso una sociedad diferenciada, contemporánea, a un agregado primordial mítico (mejor, heurístico), cohesionado por la semejanza entre sus miembros, y trató de rastrear las consecuencias sistémicas de la diferenciación creciente<sup>115</sup>. Durkheim no elaboró más esta concepción diacrónica, o centrada en el proceso, de las sociedades, sino que su interés se dirigió casi exclusivamente a problemas de interdependencia e integración. Los antropólogos renunciaron en lo esencial a la perspectiva evolucionista, y en cambio procuraron la explicación de rasgos y complejos culturales o sociales, no por referencia a su origen, sino a la utilidad sincrónica que en ellos se pudiera discernir.

La diferenciación creciente, empero, se convirtió en la base de una orientación «evolucionista» que persiste; esta investiga los cambios regulares en sistemas que mantienen su orden esencial. En nuestros días, como señaló Szymon Chodak<sup>116</sup>, el cambio direccional por unidades incrementales es consistente con dos posturas explicativas en ciencias sociales. Una es evolucionista, y para ella el cambio sistémico es consecuencia de una fallida adaptación a las exigencias de un ambiente áspero y competitivo. La otra se orienta a metas, de manera más o menos explícita, y entiende que los problemas a que se procura dar solución son la seguridad individual y colectiva y el logro de aquellos cambios «progresivos» que consisten en el mejoramiento del bienestar material y en otros aspectos de la «modernización».



Lo que se pudiera llamar «funcionalismo evolucionista» fue expuesto por Parsons, por vez primera, en un ensayo que publicó en 1964<sup>117</sup>. En él se muestra menos abstracto con referencia a las propiedades sistémicas requeridas, puesto que intenta estipular los prerequisites del «desarrollo sociocultural», y no de la supervivencia sistémica como tal. Discierne así estos prerequisites: 1) comunicación basada en el lenguaje simbólico; 2) organización del parentesco basada en el tabú del incesto; 3) una tecnología por lo menos rudimentaria, y 4) religión. Estos constituyen otros tantos «universales evolutivos» de la especie humana, que aumentan sustancialmente la capacidad adaptativa generalizada, en comparación con otras especies, por la vía de amortiguar el influjo de la selección natural. Ahora bien, Parsons señala que la ventaja relativa de estos emergentes sistémicos se refiere menos a la supervivencia que a la potencialidad para ulteriores desarrollos. Estos universales, sigue Parsons argumentando, son condiciones necesarias (pero al parecer no suficientes) de otras propiedades sistémicas. En un «estadio» intermedio del desarrollo, Parsons individualiza una estratificación que rebasa la mera adscripción de *status* que es inherente a los sistemas primitivos de parentesco, y una legitimación cultural por medio de instancias institucionalizadas, que son independientes de una difusa tradición religiosa. Después suma cuatro complejos estructurales que son fundamentales rasgos distintivos de las sociedades modernas, y que entonces constituyen el tercer «estadio» del desarrollo que él propone: organización burocrática del logro colectivo de metas, moneda y sistemas de mercado, sistemas legales universalistas generalizados y asociaciones democráticas con liderazgo electivo para la fijación de orientaciones en la política general.

Parsons parece curiosamente olvidadizo de la interpretación histórica corriente y de la doctrina del evolucionismo social, o le resultan indiferentes. Los historiadores desde ya hace mucho tiempo destacan la discontinuidad en las sociedades que consumaron la invención de la agricultura sedentaria, con la consiguiente disponibilidad de excedentes alimentarios que permitían sustentar no sólo otras formas de producción física, sino a «profesionales» con cargos diferenciados (en particular, sacerdotes y curanderos), gobernantes y quizás otros productores de servicios. No hay razón para poner en duda la exactitud de esta interpretación. Acaso interesa en este sentido que Parsons no estudie la importancia de la tecnología más allá del mínimo estipulado como requisito de supervivencia para toda sociedad.

Otra gran discontinuidad que se descuida en aquellos estadios del desarrollo, y que se señala en antiguas teorías de la evolución social, es la invención de la escritura. En la división del trabajo académico de los Estados Unidos se ha erigido esta diferencia en la base para distinguir entre antropología y sociología. Señalamos ya que la ausencia de escritura no necesariamente implica una total «simplicidad» de la organización social. Sin embargo, es innegable su importancia en cuanto a permitir una comunicación indirecta sin distorsión por parte de intermediarios, comunicación a distancia en el tiempo y en el espacio, una codificación

confiable de reglas a despecho del posible cambio del personal afectado, y la compilación de registros fieles como complemento a la memoria humana y como protección frente a la deliberada o simplemente nostálgica distorsión de sucesos y circunstancias del pasado. El descuido de estos importantes «emergentes evolutivos» desconcierta tanto más cuanto que Parsons propone la democracia como logro último. Si se entiende esto como una especie de punto final o de apogeo del desarrollo social, no puede dejar de recordarnos a la interpretación etnocéntrica que de las etapas de la evolución social hacían los complacientes estudiosos en las postrimerías del período victoriano.

Lo que hace Parsons en lo que en esencia constituye su primer intento de considerar las diferencias estructurales entre sociedades es establecer especificaciones estructurales con una individualización mucho más precisa de la que permitía obtener el conjunto de requisitos funcionales, dividido en cuatro encabezamientos, que él había propuesto anteriormente. La manera en que son llenados esos requisitos para la supervivencia sistémica distingue a una cantidad limitada de clases de sociedades; las situadas en estadios sucesivos del desarrollo se singularizan por subsistemas más diferenciados, y por eso más específicos en el plano funcional, que manifiestan una autonomía creciente dentro de sus jurisdicciones especializadas o esferas de competencia.

A causa de la posición central, y por eso mismo controvertida, que Parsons ha ocupado en la teoría sociológica contemporánea durante cuatro décadas, sobre todo como expositor de las propiedades generales de los sistemas sociales, conviene apuntar los cambios que se han puesto en evidencia en su obra reciente. En particular en los dos libros relativamente breves en que elabora su clasificación evolucionista de las sociedades y los rasgos distintivos de las sociedades modernas<sup>118</sup>, Parsons ha producido algunos notables cambios respecto de las principales tesis sostenidas en su anterior obra teórica. Con frecuencia se lo ha criticado por hacer equivaler teoría a esquema conceptual, en virtud de lo cual buena parte de su obra se dedicó a la definición y la taxonomía, en lugar de ser proposicional. Es verdad que en ocasiones trató de asuntos menos abstractos y menos generales, como las profesiones, el parentesco en los Estados Unidos, o situaciones políticas de interés en el momento<sup>119</sup>. No obstante, había prestado escasa atención a la variabilidad de las características estructurales de sociedades enteras hasta estas obras más recientes, que así contienen más afirmaciones sobre relaciones verificables entre variables, a diferencia de distinguos de definición entre conceptos.

Otro notable cambio es el reconocimiento explícito —pero sólo como rasgo distintivo de las sociedades modernas— de la fijación organizada de metas, la solución de problemas y la toma de decisiones. Parsons se ocupó siempre del actor motivado, y después de las intersecciones entre el sistema de personalidad y el sistema socio-cultural. Los valores últimos (sustentados consensualmente), las metas individuales y sociales que requieren de estructuras convenientes a su logro, se postulaban entonces, en lugar de considerar que se trataba de elementos problemáticos y suje-

tos a discusión y resolución deliberada. Ahora los mecanismos estructurales de la fijación colectiva de metas reciben reconocimiento explícito, y se los interpreta como un emergente evolutivo que promueve un ulterior «desarrollo».

La argumentación evolucionista utilizada por Parsons<sup>120</sup> se puede exponer con términos simples. Una diferenciación estructural creciente requiere de principios nuevos y nuevas formas de integración. La consecuencia es una mayor capacidad de supervivencia del sistema diferenciado en relación con su ambiente. Ahora bien, esta conclusión dista de ser una verdad por sí evidente. Que la evolución orgánica es direccional, va de lo simple a lo complejo, es sin duda una tesis de doctrina biológica, pero tampoco esto resiste el análisis. Los organismos simples sobreviven como especies, y algunos tienen una antigüedad más grande, sin que se registren mayores cambios en el registro fósil, que la acreditada hasta ahora por estructuras que son más tardías y complejas. Entretanto, muchas especies de organismos animales complejos se han extinguido sin que mediaran las malignas depredaciones de los seres humanos.

Lo verdadero es que la superioridad tecnológica (incluidas organizaciones altamente racionalizadas) de las sociedades complejas, modernas, pone en peligro a las menos desarrolladas y de hecho ha sometido a la mayoría de ellas a alguna forma de dependencia, lo que las hace distanciarse todavía más de la genuina autosubsistencia. El conocimiento acerca del ambiente no humano, que es acumulativo y es fomentado con avidez, permite pasar cada vez más, de la adaptación pasiva, a su «dominio». Hasta los influjos no gobernables todavía, como las perturbaciones fisiográficas de la superficie terrestre, el clima y las condiciones meteorológicas, se enfrentan con procedimientos calculados. El control racional de la fecundidad y de la mortalidad trae por consecuencia pautas de reproducción menos dispendiosas y condiciones de mortalidad menos erráticas a causa de enfermedades infectocontagiosas.

Sin embargo, esta superioridad de las sociedades muy diferenciadas tiene también sus costos y está expuesta a contingencias. Desde luego que la diferenciación requiere de integración, si es que se han de mantener las propiedades sistémicas. No existe modo de integración exento de perturbaciones. Entre los polos de la adhesión consensual a normas y valores, y la regimentación coercitiva de los más por unos pocos poderosos, que son, una y otra, tipos ideales, y no alternativas reales, tenemos mezclas bastante caóticas. Además, un grado elevado de interdependencia con integración estructural por vía de centralización de los controles esenciales (incluidos el poder, la moneda y la información) presenta una vulnerabilidad a los ataques, por destrucción de su centro, mayor que sistemas menos integrados.

Volvamos sobre el problema de la diferenciación creciente, acerca de la cual hicimos algunas observaciones al comienzo de este ensayo. En su examen más completo de la versión de la evolución social por él propuesta, Parsons<sup>121</sup> parece dejar sin explicar la emergencia inicial de una diferenciación que rebase lo impuesto biológicamente por la edad

y el sexo, y lo impuesto socialmente por el tabú universal del incesto (que requiere de cierta diferenciación entre sistemas de parentesco o en el interior de estos). Una vez que se produce (por razones cualesquiera) la diferenciación más allá de las estructuras del parentesco, tiende a confirmarse a sí misma, y puede llegar a ser expansiva por medio de la organización e institucionalización del cambio. Tras la emergencia de lo que podemos llamar una diferenciación «intermedia», este proceso se convierte entonces en la causa eficiente del ulterior desarrollo. En una posterior reformulación (1975) de su perspectiva evolucionista, Parsons recurre a la analogía de la variabilidad genética para aseverar que «ciertos valores o normas culturales que surgen en los procesos de cambio social pasan de hecho a constituir estructuras sociales concretas, mientras que con otros no sucede esto»<sup>122</sup>. La consecuencia para la cual aduce este argumento se refiere a la «institucionalización», con lo cual no ve la diferenciación como el proceso que preside su sistema explicativo.

Si bien Parsons extendió su concepción evolucionista de la variabilidad entre sociedades a los rasgos estructurales comunes de las sociedades modernas, no mostró particular interés en la «modernización», según se ha aplicado este término a la transformación que en nuestros días experimentan países «tradicionales» o «subdesarrollados» en dirección a los rasgos estructurales, económicos y otros, de las unidades nacionales de alta tecnología. El interés por este problema en las ciencias sociales, sobre todo con posterioridad a la Segunda Guerra Mundial, fue promovido por economistas, principalmente, y se enunció esto como «crecimiento económico» o «desarrollo económico». En el marco de una orientación neoclásica, que ponía el acento en el mercado y la ganancia, se consideró a las economías atrasadas como posibles candidatos al crecimiento por vía de la expansión del capital. El hecho de que en el pasado ese crecimiento no se alcanzara se atribuyó a una o más de las siguientes insuficiencias: insuficiencia del ahorro o de su movilización, falta de mercados impersonales racionalizados, de tecnología o de iniciativa empresarial. Entonces el crecimiento económico se convertía en el promotor, en verdad la causa, de otras transformaciones estructurales características de las sociedades «avanzadas».

Otros científicos sociales intervinieron en el problema, en parte por mediación del Comité para el Desarrollo Económico, presidido por el eminente economista Simon Kuznets y auspiciado por el Consejo Norteamericano de Investigación en Ciencias Sociales. Aquel comité, creado en 1950, organizó una vasta serie de conferencias interdisciplinarias, y publicó monografías presentadas en influyentes simposios<sup>123</sup>. Con posterioridad, la UNESCO patrocinó una serie de conferencias regionales con una programación similar<sup>124</sup>.

Antropólogos, especialistas en ciencia política y sociólogos investigaron las fuentes culturales y estructurales del «desarrollo» o el «rezago», a menudo por referencia a la integración funcional de las sociedades tradicionales, que incluía la ausencia de valores orientados al progreso. También se prestó atención a las precondiciones socioculturales, a los

concomitantes inmediatos y a las consecuencias estructurales más laxas de la racionalización económica o la industrialización (término empleado comúnmente en sentido muy amplio)<sup>125</sup>. Este interés por las perspectivas del desarrollo parecía atinado en vista de estos hechos innegables: los portavoces políticos de casi todos los países que las Naciones Unidas dieron en llamar «insuficientemente desarrollados» formulaban metas de crecimiento económico y otras formas de modernización, y en todas partes los ciudadanos, frente a esa oportunidad, no permitieron que sus valores culturales tradicionales inhibieran su anhelo de alcanzar mejores condiciones de bienestar material. (Pareció que los economistas llevaban toda la razón en sus supuestos sobre las motivaciones hedonistas, al menos en el nivel de las comodidades materiales, incluidas la salud y la longevidad. Los antropólogos y sociólogos se encontraron con que eran desvirtuadas un poco sus tesis sobre las diferencias culturales.)

El empleo del término «modernización» simbolizó la participación de científicos sociales junto a economistas en el análisis de las características generales de la modernidad. Aunque el desarrollo económico, incluida la industrialización en el sentido estricto de manufactura, se consideró el elemento principal de la modernidad, se estudiaron rasgos estructurales muy diversos, que diferenciaban a las sociedades modernizadas de las tradicionales o menos desarrolladas. En este sentido, las sociedades modernizadas se caracterizan por rasgos estructurales como la existencia de sistemas formales de educación por niveles; familias nucleares móviles, con un relativo debilitamiento de la familia extensa, cuyos lazos se vuelven más discrecionales; sistemas políticos capaces de movilizar a poblaciones de variada composición, a menudo divididas, en dirección a un cambio programado; modalidades de participación social en asociaciones especializadas, con promoción de intereses económicos o políticos compartidos o, simplemente, de actividades expresivas y recreativas compartidas; posición social y movilidad ligadas estrechamente a la ocupación; preferencia por modos de control social como la legislación y las regulaciones burocráticas, en lugar de las costumbres características de las organizaciones de parentesco y comunidades.

Estas y otras características estructurales se pueden considerar la definición enumerativa de la modernidad; las sociedades que compartan esas características se considerarán modernizadas. La contraposición entre esta y otras clases de sociedades ha llevado a una curiosa convención académica. Consiste en emplear, implícitamente en los más de los casos, un modelo de modernización en tres etapas. La primera es la sociedad tradicional, funcionalmente integrada y por eso más o menos estática; la segunda comprende los procesos de transición que consisten en el cambio de estructuras hacia la modernidad; la tercera es la sociedad funcionalmente integrada, modernizada por completo o, al menos, en «alto grado». De esta manera, lo que he llamado la «sociedad modernizada modelo»<sup>126</sup> se convierte en el punto de llegada hacia el que avanzan las «sociedades en proceso de modernización»; o al menos procuran hacerlo por medio de programas de cambio deliberado.

Dejar de lado las diferencias que se han comprobado entre las sociedades llamadas tradicionales acaso no sea un defecto fatal si sus rasgos comunes alcanzan a hacer que la receta de la modernización se vuelva estándar. Pero es improbable esto, en vista de la diversidad de su historia y de su estado presente. El proceso de la transición se ha estudiado muy poco, porque la modalidad de análisis consistió en una estática comparativa, es decir, comparaciones de estados anteriores con estados posteriores, en lugar de orientarse a la búsqueda de modelos secuenciales, de base empírica, sobre el cambio estructural. En cuanto al punto de llegada común, ofrece problemas graves de alcance fáctico y teórico. Tenemos que aclararlos ahora.

La «sociedad modernizada modelo» se basa en dos supuestos: que todas las sociedades industriales o modernizadas en alto grado tienen entre ellas suficientes rasgos estructurales en común para que se las considere una clase o tipo, y que las notables (o tenues) diferencias que subsisten tienen escasa importancia o son anacronismos<sup>127</sup>. Esta que se ha dado en llamar «teoría de la convergencia» sostiene que las sociedades que pertenecen a la clase de las modernizadas marchan por procesos de cambio que terminarán por eliminar estas diferencias significativas que restan. Como la teoría de la convergencia es la fuente actual de lo que pasa por teoría de la modernización, merece un examen atento esta refinada forma de teleología funcional.

Hace algunos años sostuve<sup>128</sup> que era probable la persistencia de diferencias decisivas, y en particular atendí a la estructura política (por contraposición a la puramente administrativa) del Estado nacional. Registré diferencias genuinas en las ideologías políticas y en las bases de la legitimidad reclamada, en virtud de la cual los gobernantes gobiernan. Ellas vienen determinadas por los diversos senderos históricos hasta llegar a la actualidad (han dejado tensiones residuales no resueltas que es preciso administrar), así como por la utilidad funcional del nacionalismo —sustentado en la doctrina de la soberanía nacional— como valor colectivo en el caso de poblaciones diferenciadas y a veces portadoras de conflictos. Desde luego que en imaginables, pero no muy probables, condiciones de crisis común, o de la imposición de un Estado mundial único por vía de conquista, las exigencias del sistema político mundial pueden determinar una convergencia de muy diferente índole que la observada hoy en procesos de cambio menos bruscos. (Es cierto que desde algún punto de vista el mundo constituye un sistema singular, si bien desordenado. La creciente interdependencia de hecho y la interacción abrasiva entre Estados nacionales somete a presión el modelo de las sociedades como sistemas autosubsistentes<sup>129</sup>.)

Más recientemente me ha parecido que los procesos llamados de modernización se conceptualizan mejor como formas de racionalización de estructuras sociales<sup>130</sup>. Estos procesos incluyen la monetización y la comercialización de divisas, junto con métodos de contabilidad centralizada y un sistema de crédito; tecnificación en el sentido estricto de la aplicación de conocimientos tomados de la física, la química y la biolo-

gía, a la producción material, el transporte, las comunicaciones, los servicios de salud y en los más diversos contextos; burocratización como forma altamente racionalizada de integración de tareas especializadas; formalización de códigos y procedimientos legales, y también un grado considerable, aunque limitado, de secularización con respecto a valores y creencias convencionales.

Los límites de la secularización son sintomáticos de los límites de la racionalización en general. Además de la inalienable importancia de la emoción humana y de las pautas afectivas de interacción, la racionalidad conoce límites colectivos o que obedecen a la orientación del sistema. La racionalidad expone una elección calculada de medios eficaces para fines dados, pero no es la base de los fines perseguidos. Salvo en los casos en que el fin es intermedio, y entonces es un medio conveniente para un fin más elevado o por lo menos consiguiente, la acción racional o los sistemas de acción racionalizada no pueden determinar los fines que se buscan. Una organización burocrática se presta tanto para la guerra o la represión interna, como para producir automóviles o distribuir beneficios de bienestar social. El tipo racional-legal de legitimidad política, propuesto por Max Weber<sup>131</sup>, no se sitúa en un mismo pie de igualdad con los tipos tradicional y carismático, también elaborados por él. Esta correcta percepción fue desarrollada por Heinz Hartmann<sup>132</sup>.

Por este camino indirecto llegamos entonces a redescubrir la importancia de los valores colectivos y las orientaciones de meta en los sistemas sociales viables. Pero estos sistemas ya no son entidades que se mantienen a sí mismas en equilibrio, sino sistemas en desequilibrio constante por promover un cambio deliberado, y también a causa de las consecuencias no queridas del cambio, y de la muy desigual susceptibilidad de segmentos de la conducta convencionalizada al proceso maestro de la racionalización.

Desde luego, es mucho lo que sigue vigente del funcionalismo. Esto es sobre todo notable en la perspectiva sistémica, en que partes estructuralmente diferenciadas proveen de un grado sustancial de determinación a otras partes (pero no a todas). También es válido respecto del análisis de los requisitos funcionales, que permite discernir universales estructurales (por ejemplo, la familia nuclear —que no hemos examinado en este capítulo— o la magia, los mitos y los ritos de pasaje); en otro sentido, sólo permite averiguar una gama tolerable de consecuencias esperadas a partir de determinada combinación de conductas pautadas. La perspectiva neoevolucionista postula una suerte de adaptación espontánea con la aceptación, por vía de ensayo y error, de innovaciones que tienen propiedades emergentes útiles; o bien contempla la emergencia del cambio institucionalizado, lo que vuelve muy cuestionable la aplicación, en lo sucesivo, del modelo evolucionista del cambio. La modernización es el primer proceso genuinamente global de cambio estructural, y lleva a producir un cuasi sistema mundial de una complejidad que rebasa la del pequeño grupo tribal autosubsistente hasta el punto de requerir modelos teóricos de un orden diferente, que no se avizora todavía

Es mucho lo que queda por averiguar empleando lo que se puede llamar análisis estructural comparativo convencional, aunque con el riesgo creciente de hacer supuestos erróneos sobre la estabilidad de estructuras observadas en un determinado momento, que de hecho pueden encontrarse en una transición rápida. La dinámica comparativa quizá presente problemas más atractivos en materia de conceptualización y de medición de sistemas secuenciales. (Los refinamientos de medición empleados en sociología son, casi todos, formas refinadas de correlaciones atemporales, y se puede decir que son lo que el funcionalismo estático merecía.) Desde luego que la arbitraria división del trabajo en el interior de la disciplina hará que muchos sociólogos, si no la mayoría, elijan trabajar en campos de observación limitados, con tersas técnicas de verificación de hipótesis. Entretanto, puesto que es probable que los grandes rasgos estructurales de la vida social en este planeta continúen en una transición rápida que se inclina al vértigo, esta situación exigirá una creación intelectual de primer orden a los estudiosos que no quieran abandonar el enfoque macrosociológico.

## Notas

<sup>1</sup> Véase, por ejemplo, Jonathan H. Turner. *The Structure of Sociological Theory*, Homewood, Ill.: Dorsey Press, 1974.

<sup>2</sup> Robert A. Nisbet, *Twilight of Authority*, Nueva York: Oxford University Press, 1975, págs. 250-1.

<sup>3</sup> Talcott Parsons, «The Present Status of "Structural-Functional" Theory in Sociology», en Lewis A. Coser, ed., *The Idea of Social Structure: Papers in Honor of Robert K. Merton*, Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1975, págs. 67-83.

<sup>4</sup> Talcott Parsons, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1966; Parsons, *The System of Modern Societies*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1971.

<sup>5</sup> Parsons, «The Present Status of "Structural-Functional" Theory in Sociology».

<sup>6</sup> Kingsley Davis, *Human Society*, Nueva York: Macmillan, 1949.

<sup>7</sup> Kingsley Davis y Wilbert E. Moore, «Some Principles of Stratification», *American Sociological Review*, vol. 10, abril de 1945, págs. 243-9.

<sup>8</sup> Kingsley Davis, «The Myth of Functional Analysis as a Special Method in Sociology and Anthropology», *American Sociological Review*, vol. 24, diciembre de 1959, págs. 757-72.

<sup>9</sup> Kingsley Davis, *Human Society*, págs. 555-86; Davis y Judith Blake, «Social Structure and Fertility: An Analytical Framework», *Economic Development and Cultural Change*, vol. 4, 1956, págs. 211-35.

<sup>10</sup> Robert K. Merton, *Social Theory and Social Structure*, Glencoe, Ill.: Free Press, 1957, cap. I («Manifest and Latent Functions»), págs. 19-84.

<sup>11</sup> Robert K. Merton, *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*, Chicago: University of Chicago Press, 1973.

<sup>12</sup> Marion J. Levy (h), *The Structure of Society*, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1952, cap. IV («The Functional Requisites of Any Society»), págs. 149-97.

<sup>13</sup> Talcott Parsons, Robert F. Bales y Edward A. Shils, *Working Papers in the Theory of Action*, Glencoe, Ill.: Free Press, 1953, cap. V («Phase Movement in Relation to Motivation Symbol Formation, and Role Structure»), págs. 163-269; Parsons y Neil J. Smelser, *Economy and Society*, Glencoe, Ill.: Free Press, 1956, págs. 13-29.



<sup>14</sup> Marion J. Levy (h), *Modernization and the Structure of Societies*, Princeton, N. J.: Princeton University Press, 2 vols., 1966; Levy, *Modernization: Latecomers and Survivors*, Nueva York: Basic Books, 1972.

<sup>15</sup> Willbert E. Moore, *Social Change*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 2a. ed., 1974.

<sup>16</sup> Willbert E. Moore, *The Impact of Industry*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1965; Moore, «The Singular and the Plural: The Social Significance of Industrialism Reconsidered», en Nancy Hammond, ed., *Social Science and the New Societies*, East Lansing: Social Science Research Bureau, Michigan State University, 1973; Moore, «Modernization and Rationalization: Processes and Restraints», en Manning Nash, ed., *Essays to Economic Development and Cultural Change in Honor of Bert F. Hoselitz*, publicado como suplemento en *Economic Development and Cultural Change*, vol. 25, 1977.

<sup>17</sup> Davis, «The Myth of Functional Analysis as a Special Method in Sociology and Anthropology».

<sup>18</sup> Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, trad. al inglés por Sarah A. Solovay y John H. Mueller, Glencoe, Ill.: Free Press, 1938. Primera edición francesa, 1895. Véase en especial el cap. VI: «Rules Relative to Establishing Sociological Proofs», págs. 125-40.

<sup>19</sup> Emile Durkheim, *The Division of Labor in Society*, trad. al inglés por George Simpson, Glencoe, Ill.: Free Press, 1960. Primera edición francesa, 1893.

<sup>20</sup> Robert A. Nisbet, *Social Change and History*, Nueva York: Oxford University Press, 1972.

<sup>21</sup> Parsons, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*.

<sup>22</sup> Neil J. Smelser, «Mechanisms of Change and Adjustment to Change», en Bert F. Hoselitz y Willbert E. Moore, eds., *Industrialization and Society*, París y La Haya: UNESCO y Mouton, 1963, págs. 32-54. En una formulación posterior, sin embargo, Smelser se refiere a las fuentes de diferenciación. Véase Smelser, *Essays in Sociological Explanation*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1968, cap. VIII («Toward a General Theory of Social Change»), págs. 243-54.

<sup>23</sup> Para una breve reseña de los abundantes escritos de Claude-Henri de Saint-Simon, véanse los *Selected Writings*, trad. al inglés de M. H. Markham, ed., Oxford: Blackwell, 1952. En cuanto a Comte, véase Auguste Comte, *System of Positive Polity*, Londres: Longmans, 4 vols., 1875-77; edición original en francés.

<sup>24</sup> Véase en especial Karl Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, Nueva York: International Publishers, 1964.

<sup>25</sup> Ferdinand Tönnies, *Community and Society* (primera edición en alemán de 1887: *Gemeinschaft und Gesellschaft*), trad. al inglés por Charles P. Loomis, East Lansing: Michigan State University Press, 1957.

<sup>26</sup> Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, trad. al inglés por A. M. Henderson y Talcott Parsons, Nueva York: Oxford University Press, 1947, págs. 329-41.

<sup>27</sup> Durkheim, *The Rules of Sociological Method*.

<sup>28</sup> Karl Marx, *A contribution to the Critique of Political Economy*, Chicago: Kerr, 1913. Primera edición en alemán, 1859.

<sup>29</sup> Durkheim, *Division of Labor*, libro uno, cap. VIII: «Organic Solidarity and Contractual Solidarity».

<sup>30</sup> Acerca de esta interpretación de Durkheim, véase Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, Nueva York: McGraw-Hill, 1937, págs. 409-29.

<sup>31</sup> Emile Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life*, Nueva York: Macmillan, 1954. Edición original en francés, 1912.

<sup>32</sup> Véase W. Lloyd Warner, *A Black Civilization: A Social Study of an Australian Tribe*, Nueva York: Harper, 1937.

<sup>33</sup> Véase, por ejemplo, Emile Durkheim, *Suicide: A Study in Sociology*, Glencoe, Ill.: Free Press, 1951, primera edición en francés, 1897; en Durkheim, *On Morality and Society: Selected Writings*, editados por Robert N. Bellah, Chicago: University of Chicago Press, 1973, se hallarán tanto ensayos como fragmentos de obras; Durkheim, *Moral Education: A Study in the Theory and Application of the Sociology of Education*, Nueva York: Free Press, 1961, conferencias que se publicaron en 1902-06.

<sup>34</sup> Emile Durkheim y Marcel Mauss, *Primitive Classification*, Chicago: University of

Chicago Press, 1963, original publicado en francés en *L'Année Sociologique*, 1903.

<sup>35</sup> Marcel Mauss, *The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*, Glencoe, Ill.: Free Press, 1954; primera edición en francés, 1925.

<sup>36</sup> Arnold van Gennep, *The Rites of Passage*, Chicago: University of Chicago Press, 1960; primera edición en francés, 1908.

<sup>37</sup> Marcel Granet, *La Pensée Chinoise*, Paris: La Renaissance du Livre, 1934, reeditado por Michel en 1950.

<sup>38</sup> Véase especialmente A. R. Radcliffe-Brown, *Structure and Function in Primitive Societies: Essays and Adresses*, Nueva York: Free Press, 1961, que reúne su obra anterior del período 1923-49; véase también la compilación póstuma de ensayos sobre antropología social comparada, realizada por M. N. Srinivas: Radcliffe-Brown, *Method in Social Anthropology: Selected Essays*, Chicago: University of Chicago Press, 1958.

<sup>39</sup> Durkheim, *Division of Labor*, libro uno, cap. III.

<sup>40</sup> Véase en especial Herbert Spencer, *The Principles of Sociology*, Nueva York: Appleton, 3 vols., 1925-29; primera edición, 1876-96.

<sup>41</sup> Véase Merton, «Manifest and Latent Functions».

<sup>42</sup> *Ibid.*, págs. 30-2.

<sup>43</sup> Nicholas S. Timasheff, *Sociological Theory: Its Nature and Growth*, Garden City, N. Y.: Doubleday, 1955, págs. 225, 243.

<sup>44</sup> Sobre Spencer, véase *ibid.*, págs. 30-42.

<sup>45</sup> Parsons, «The Present Status of "Structural-Functional" Theory in Sociology».

<sup>46</sup> Parsons, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*; y Parsons, *The System of Modern Societies*.

<sup>47</sup> Véase Amos Hawley, *Human Ecology: A Theory of Community Structure*, Nueva York: Ronald, 1950.

<sup>48</sup> Parsons, *The Structure of Social Action*, págs. 89-94.

<sup>49</sup> Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, págs. 64-75.

<sup>50</sup> Además de *ibid.*, véase el comentario de Parsons en *The Structure of Social Action*, págs. 309, 318-9, 402-3.

<sup>51</sup> Merton, *Social Theory and Social Structure*, cap. IV («Social Structure and Anomie»), págs. 131-60.

<sup>52</sup> *Ibid.*, cap. V («Continuities in the Theory of Social Structure and Anomie»), págs. 161-6.

<sup>53</sup> Moore, *Social Change*, págs. 27-9.

<sup>54</sup> *Ibid.*, pág. 27.

<sup>55</sup> Bronislaw Malinowski, «Culture», en *Encyclopedia of the Social Sciences*, Nueva York: Macmillan, 1930-34, vol. 4, págs. 621-45; Malinowski, *Magic, Science and Religion, and Other Essays*, Glencoe, Ill.: Free Press, 1948.

<sup>56</sup> Véase especialmente Lucien Lévy-Bruhl, *Primitive Mentality*, Nueva York: Macmillan, 1923.

<sup>57</sup> Malinowski, *Magic, Science and Religion*.

<sup>58</sup> Kingsley Davis, «The Sociology of Prostitution», *American Sociological Review*, vol. 2, octubre de 1937, págs. 744-55.

<sup>59</sup> Bernard de Mandeville, *The Fable of the Bees, or Private Vices, Public Benefits*. Oxford: Oxford University Press, 2 vols., 1924. Edición original de 1714, y ediciones posteriores del autor.

<sup>60</sup> Merton, *Social Theory and Social Structure*, págs. 71-82.

<sup>61</sup> Lewis A. Coser, *The Functions of Social Conflict*, Nueva York: Free Press, 1956; Coser, *Continuities in the Study of Social Conflict*, Nueva York: Free Press, 1967.

<sup>62</sup> Davis y Moore, «Some Principles of Stratification».

<sup>63</sup> Véase Leonard Broom y Robert G. Cushing, «A Modest Test of an Immodest Theory: The Functional Theory of Stratification», *American Sociological Review*, vol. 42, febrero de 1977, págs. 157-69.

<sup>64</sup> Davis y Moore, «Some Principles of Stratification», pág. 243.

<sup>65</sup> Además de Broom y Cushing, «A Modest Test of an Immodest Theory», véanse: Mark Abrahamson, «Functionalism and the Functional Theory of Stratification: An Empirical Assessment», *American Journal of Sociology*, vol. 78, 1973, págs. 1236-46; Burke D. Grand-

jean y Frank D. Bean, «The Davis-Moore Theory and Perceptions of Stratification: Some Relevant Evidence», *Social Forces*, vol. 54, 1975, págs. 166-80; K. C. Land, «Path Models of Functional Theories of Social Stratification as Representations of Cultural Beliefs on Stratification», *Sociological Quarterly*, vol. 11, 1970, págs. 474-84; Joseph Lopreato y L. S. Lewis, «An Analysis of Variables in the Functional Theory of Stratification», *Sociological Quarterly*, vol. 4, 1963, págs. 301-10; Arthur Stinchcombe, «Some Empirical Consequences of the Davis-Moore Theory of Stratification», *American Sociological Review*, vol. 28, 1963, págs. 805-8; Stinchcombe y T. R. Harris, «Interdependence and Inequality: A Specification of the Davis-Moore Theory», *Sociometry*, vol. 32, 1969, págs. 12-23.

<sup>66</sup> Merton, *Social Theory and Social Structure*, págs. 36, 51-3.

<sup>67</sup> Levy, *The Structure of Society*, págs. 76-83.

<sup>68</sup> Véase Parsons y otros, *Working Papers...*, págs. 163-269; y Parsons y Smelser, *Economy and Society*, págs. 13-29.

<sup>69</sup> Wilbert E. Moore y Arnold S. Feldman, «Society as a Tension-Management System», en George Baker y Leonard S. Cottrel (h), eds., *Behavioral Science and Civil Defense*. Washington: National Academy of Sciences, National Research Council, Disaster Research Group n° 16, 1962, págs. 93-105. También, Moore, *Social Change*, págs. 11-2.

<sup>70</sup> Parsons, *The Social System*, Glencoe, Ill.: Free Press, 1951, págs. 3-36.

<sup>71</sup> Véase especialmente Parsons y otros, *Working Papers...*

<sup>72</sup> Moore, *Social Change*, págs. 77-80.

<sup>73</sup> Pitirim A. Sorokin, *Social and Cultural Dynamics*, Nueva York: American Book Co., 4 vols., 1937-41, Boston: Porter Sargent, 1 vol., 1957.

<sup>74</sup> Sorokin, *Sociological Theories of Today*, Nueva York: Harper & Row, 1966, págs. 609-11.

<sup>75</sup> Davis, *Human Society*, págs. 555-86; Davis y Blake, «Social Structure and Fertility».

<sup>76</sup> Véase Moore, *Social Change*, págs. 13-22.

<sup>77</sup> Véase capítulo 14 de esta misma obra.

<sup>78</sup> Leopold von Wiese, *Systematic Sociology: On the Basis of the Beziehungslehre and the Gebildelehre of Leopold von Wiese*. adaptado y ampliado por Howard Becker, Nueva York: Wiley, 1932; edición original en alemán, 1924-29.

<sup>79</sup> Robert E. Park y Ernest W. Burgess, *Introduction to the Science of Sociology*. Chicago: University of Chicago Press, 2a. ed., 1924.

<sup>80</sup> Robert L. Sutherland y Julian L. Woodward, *Introductory Sociology*, Chicago: Lippincott, 1937, y ediciones posteriores.

<sup>81</sup> Davis, *Human Society*.

<sup>82</sup> Davis y Moore, «Some Principles of Stratification», pág. 243.

<sup>83</sup> Véase, por ejemplo, Adam B. Ulam, *The Unfinished Revolution: An Essay on the Sources of Influence of Marxism and Communism*, Nueva York: Random House, 1960; Irving M. Zeitlin, *Marxism: A Re-examination*, Princeton: Van Nostrand, 1967.

<sup>84</sup> Véase, por ejemplo, Parsons y Smelser, *Economy and Society*.

<sup>85</sup> Véase Moore, *Social Change*.

<sup>86</sup> George P. Murdock, *Social Structure*, Nueva York: Macmillan, 1949.

<sup>87</sup> Stanley H. Udy (h), *Organization of Work: A Comparative Analysis of Production Among Nonindustrial Peoples*, New Haven: HRAF Press, 1959.

<sup>88</sup> Véase Moore, *The Impact of Industry*.

<sup>89</sup> Véase Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trad. al inglés por Talcott Parsons, Nueva York: Scribners, 1930; primera edición en alemán, 1904.

<sup>90</sup> Merton utiliza la expresión «alternativas funcionales». Véase Merton, *Social Theory and Social Structure*, págs. 33-6, 52.

<sup>91</sup> Véase Robert K. Merton, «The Unanticipated Consequences of Purposive Social Action», *American Sociological Review*, vol. 1, 1936, págs. 894-904.

<sup>92</sup> Levy, *The Structure of Society*, págs. 88-100.

<sup>93</sup> Véase Wilbert E. Moore, «Recreation and Modernization: Themes and Variations», trabajo inédito presentado ante la Asociación Sociológica Norteamericana, 1973.

<sup>94</sup> Merton, *Social Theory and Social Structure*.

<sup>95</sup> Levy, *The Structure of Society*, págs. 85-8.

<sup>96</sup> Véase George Caspar Homans, «Contemporary Theory in Sociology», en Robert

E. L. Faris, ed., *Handbook of Modern Sociology*, Chicago: Rand McNally, 1964, cap. XXV, págs. 951-77; Turner, *The Structure of Sociological Theory*, caps. III y IV; Francesca M. Cancian, «Functional Analysis: Varieties of Functional Analysis», en David L. Sills, ed., *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Nueva York: Macmillan y Free Press, 1968, vol. 6, págs. 29-43. Cancian enumera, además, las críticas de varios especialistas en filosofía de la ciencia.

<sup>97</sup> Véase Peter M. Blau, «Structural Constraints of States Complements», en Lewis A. Coser, *The Idea of Social Structure: Papers in Honor of Robert K. Merton*, Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1975, págs. 117-8.

<sup>98</sup> Homans, «Contemporary Theory in Sociology», págs. 963-7.

<sup>99</sup> Además del ensayo citado en *ibid.*, véanse Homans, *The Human Group*, Nueva York: 1950; Homans, *Social Behavior: Its Elementary Forms*, Nueva York: Harcourt, 1961.

<sup>100</sup> Turner, *The Structure of Sociological Theory*, págs. 52-9. Siguiendo a Walter L. Wallace, Turner caracteriza como «imperativismo funcional» la posición teórica de la obra de Talcott Parsons. Véase la «Introducción» en Walter L. Wallace, ed., *Sociological Theory*, Chicago: Aldine, 1969, pág. 37-43.

<sup>101</sup> Véase Moore, *Social Change*, págs. 1-30, 68-70.

<sup>102</sup> Levy, *The Structure of Society*, pág. 113. Véase una formulación anterior en David F. Aberle, Albert K. Cohen, Arthur K. Davis, Marion J. Levy (h) y Francis X. Sutton, «The Functional Prerequisites of a Society», *Ethics*, vol. 40, enero de 1950, págs. 110-1.

<sup>103</sup> Levy, *The Structure of Society*, págs. 151-97.

<sup>104</sup> *Ibid.*, págs. 151-7.

<sup>105</sup> Véase Cyril S. Belshaw, *Traditional Exchange and Modern Markets*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1965.

<sup>106</sup> Parsons, *The Social System*, págs. 26-36.

<sup>107</sup> Aberle y otros, «The Functional Prerequisites of a Society».

<sup>108</sup> Parsons, *The Social System*, pág. 34.

<sup>109</sup> *Ibid.*, pág. 35.

<sup>110</sup> Parsons y otros, *Working Papers...*

<sup>111</sup> Parsons y Smelser, *Economy and Society*.

<sup>112</sup> Parsons, «An Outline of the Social System», en Talcott Parsons, Edward Shils, Kaspar D. Naegle y Jesse R. Pitts, eds., *Theories of Society*, Nueva York: Free Press, 1965, págs. 30-79.

<sup>113</sup> Homans, «Contemporary Theory in Sociology».

<sup>114</sup> Véase Neil H. Cheek (h) y William R. Burch (h), *The Social Organization of Leisure in Human Society*, Nueva York: Harper & Row, 1976, cap. VIII («Myth and Realms of Social Conduct»), págs. 180-94.

<sup>115</sup> Durkheim, *Division of Labor*.

<sup>116</sup> Szymon Chodak, *Societal Development*, Nueva York: Oxford University Press, 1973.

<sup>117</sup> Talcott Parsons, «Evolutionary Universals in Society», *American Sociological Review*, vol. 29, junio de 1964, págs. 339-57.

<sup>118</sup> Parsons, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*; y Parsons, *The System of Modern Societies*.

<sup>119</sup> Parte de estas incursiones en la «teoría aplicada» pueden leerse en *The Social System*, y otra en la compilación que Parsons realizó en mitad de su carrera: *Essays in Sociological Theory: Pure and Applied*, Glencoe, Ill.: Free Press, 1949.

<sup>120</sup> Parsons, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*.

<sup>121</sup> *Ibid.*

<sup>122</sup> Parsons, «The Present Status of "Structural-Functional" Theory in Sociology», pág. 77.

<sup>123</sup> Véase, por ejemplo, Simon Kuznets, Wilbert E. Moore y Joseph J. Spengler, eds., *Economic Growth: Brazil, India, Japan*, Durham, N. C.: Duke University Press, 1955; Wilbert E. Moore y Arnold S. Feldman, eds., *Labor Commitment and Social Change in Developing Areas*, Nueva York: Social Science Research Council, 1960; Melville J. Herskovits y Mitchell Harwitz, eds., *Economic Transition in Africa*, Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1964; Neil J. Smelser y Seymour Martin Lipset, eds., *Social Structure*

and *Mobility in Economic Development*, Chicago: Aldine, 1966.

<sup>124</sup> Véase Bert F. Hoselitz y Wilbert E. Moore, eds., *Industrialization and Society*, París y La Haya: UNESCO y Mouton, 1963.

<sup>125</sup> Moore, *The Impact of Industry*.

<sup>126</sup> Moore, «Modernization as Rationalization».

<sup>127</sup> Moore, «The Singular and the Plural».

<sup>128</sup> *Ibid.*

<sup>129</sup> Moore, «Global Sociology: The World as a Singular System», *American Journal of Sociology*, vol. 71, marzo de 1966, págs. 475-82.

<sup>130</sup> Moore, «Modernization as Rationalization».

<sup>131</sup> Weber, *Theory of Social and Economic Organization*, págs. 324-423.

<sup>132</sup> Heinz Hartmann, *Funktionale Autorität*, Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag, 1964.

## 10. Las teorías de la acción social\*

Alan Dawe

Marianne Weber, refiriéndose a su esposo, Max Weber, recordó que «sobre todo lo impresionaba el hecho de que en este mundo toda idea, siempre y dondequiera, labora en oposición a su sentido original y así de destruye a sí misma»<sup>1</sup>. Ningún enunciado resumiría mejor el destino que han tenido en la sociología el concepto de acción social y las propuestas teóricas más importantes de quienes intentaron elaborarlo (entre ellos, curiosamente, el propio Weber). Porque la historia de este concepto es la historia de una paradoja: siempre y dondequiera, la *idée fixe* [idea fija] de la acción social ha generado su propia negación, a saber, culminando en el concepto de un sistema social dominador y coercitivo. Y no es simplemente la historia de un concepto sociológico: es, fundamentalmente, la historia de la sociología misma.

Ya me estoy anticipando. Pero la anticipación sirve para poner en claro una cuestión programática y una sustantiva con respecto a este capítulo. En cuanto a la primera: lo que aquí expongo constituye, necesariamente, mi propia versión de la sociología de la acción social. O, más bien, la versión a que yo adhiero, porque no podría pretenderme dueño de toda la tradición sociológica que en ella se articula. Ello no me exime de presentar correctamente las posiciones de otros autores, obligación que se impone sobre todo en un volumen que quiere ser expositi-

\* Una contribución a una obra colectiva no es el lugar apropiado para que un autor declare sus deudas intelectuales. Sin embargo, dos de ellas han tenido para mí tanta importancia en la redacción de este capítulo que no puedo dejar de mencionarlas. John Heritage me llamó la atención sobre algunos puntos que expongo en el texto, y además han sido muy estimulantes los diálogos que hemos mantenido durante años acerca de las cuestiones aquí tratadas. Su actitud ha sido vital para mí en un medio intelectual decepcionante, atrofiado por las pasiones y las miras estrechas. Mi segunda deuda consiste en que gran parte de este capítulo se construye en torno de una revisión radical de una tesis que presenté hace algunos años acerca de la oposición —decisiva para la historia del análisis sociológico— entre una sociología del sistema social y una sociología de la acción social. La revisión se basa en el argumento de que esta oposición en verdad deriva de una oposición fundamental entre dos concepciones de la acción intencional humana, y por lo tanto de la acción social; y que la divergencia entre aquellas dos sociologías tiene su punto de arranque en el mismo marco de la acción social. Debo la formulación inicial del distingo entre los dos tipos de acción que utilizo en este capítulo, junto con la propuesta de elaborarlo en el contexto de la tesis de las «dos sociologías», a Pamela Nixon, a quien pertenece la idea. Equivale esto a decir que le debo la intuición germinal sobre la cual se edifica la tesis revisada. Tomo sobre mí la responsabilidad por la manera en que elaboré la cuestión, pero la gran extensión de mi préstamo se hará evidente por las citas que en el texto hago de la obra de esta autora.

vo de temas fundamentales. Pero, en contra de toda esa escuela autocrática y profundamente positivista de la teorización sociológica «correcta», que legisla sobre la versión «autorizada» y «exacta» de la obra de Emile Durkheim o sobre el significado de «clase», yo deseo insistir en que existen muchas versiones, de lo cual el presente libro da amplio testimonio; esto indica que aquellas no son sino interpretaciones particulares, derivadas de una u otra tradición sociológica. Es preciso que sean interpretaciones posibles, es decir, que puedan sustentarse en las evidencias del asunto estudiado. Pero aun después de aplicados todos los recaudos del método sociológico, siempre subsiste más de una interpretación posible. Para decirlo en pocas palabras: la exposición nunca es totalmente separable de la interpretación. Y para mí, la idea íntegra de la acción social es expresión arquetípica de un particular enfoque de la sociología y de una perspectiva concomitante acerca de los orígenes y el desarrollo del pensamiento sociológico. Por lo tanto, sólo dentro del marco de este enfoque y de esta perspectiva puedo abordar la historia, el estatuto y el significado de este concepto en sociología.

En cuanto a lo sustantivo: la idea de acción social ha sido nuclear en el pensamiento sociológico, no tanto como teoría o conjunto de teorías en un sentido formal, pero sí como preocupación fundamental, moral y analítica. En verdad, la sociología carece de «teorías» de la acción social. Lo que en cambio posee es un vasto cuerpo de *teorizaciones* sobre la acción social: su naturaleza, sus fuentes, sus consecuencias. Y habré de sostener que esa teorización en torno de una idea única ha sido decisiva y definitoria para la historia misma y para la naturaleza del análisis sociológico desde sus orígenes. La argumentación parte de la conocida y elemental observación de que la sociología se ha ocupado de continuo del problema de la relación entre el individuo y la sociedad (el problema consiste en la conciliación de sus intereses contrapuestos). Sin duda, esta afirmación tropezará con un rechazo inmediato, porque la sociología abunda en afirmaciones de que semejante contraposición no existe; que «el individuo» y «la sociedad» no son más que las dos caras de una misma moneda. Pero abunda también en obsesivos retornos al *leit-motiv* de la conciliación, lo cual da prueba de que, en lo recóndito de la mente sociológica, persiste la desasosegante intuición de que, en un sentido muy profundo, aquellos intereses siguen siendo contrapuestos<sup>2</sup>. Lo menos que se puede decir es que la tensión entre individuo y sociedad se registra en la labor sociológica, con el renuente reconocimiento de que ella es un problema motivo de una preocupación permanente y central.

Desde luego que esa preocupación y esa tensión en manera alguna son exclusivas de la sociología; al contrario: recorren como tema fundamental todas las variedades del pensamiento y quehacer social, político, moral y creador de Occidente, desde la filosofía y la ética hasta la novela y el cine. Ni debe sorprendernos tampoco su carácter central; en efecto, el problema de la relación entre el individuo y la sociedad es un problema existencial, un problema central de nuestra experiencia cotidiana en vastas sociedades industriales. Lo experimentamos cada vez que

nos sentimos dominados, en tanto individuos, por enormes organizaciones, por plurales redes de expectativas sociales que nos dejan conflictuados y perplejos, por demandas y presiones externas de toda índole que parecen no dejar espacio a nuestra individualidad:

«No comprendo cómo es que no hay más tipos que se rebelen. Porque uno no es nada más que una máquina cuando se topa con esta clase de cosas. Atienden a esa máquina todo lo bien que no están dispuestos a atenderlo a uno. La respetan más, le prestan más atención. Y uno lo *sabe*. De alguna manera se tiene la sensación de que la máquina es mejor que uno [ . . . ]. Si la máquina se descompone, enseguida hay alguien allí para arreglarla. Si yo me descompongo, simplemente me empujan a un costado hasta que otro tome mi lugar»<sup>3</sup>.

Lo experimentamos cada vez que sentimos en nuestra vida personal la intrusión de fuerzas imponentes que nos parecen abstractas, oscuras, impenetrables, extrañas y ajenas a nuestro gobierno. Y manifestamos nuestra vivencia del problema en la diligente y celosa protección de nuestro hogar, nuestra familia, nuestra intimidad, frente a un mundo exterior que vivimos como una constante amenaza de invasión.

«Sucede que gobernando nosotros tranquilamente la maquinaria administrativa, operando dentro del inflexible sistema, marchamos por los corredores a una inconmensurable distancia de la tierra y de la gente. Nadie puede llegar hasta nosotros como no sea a través de la organización, y aun así, sólo si pasa por una serie de pasos aprobados. Igualmente, nosotros no podemos llegar a nadie, no podemos siquiera escribir un simple informe que no sea desmenuzado por el tamiz de seis a ocho censores y canales aprobados. [ . . . ] Trabajamos en la gran tierra de nadie de una maquinaria de negociaciones, consultas, reuniones, papeles, tan compleja y tan inhumana y, por lo que yo sé, tan indispensable como acaso lo es un cruce de tránsito. [...] Y el viernes a la noche todos se dicen entre sí que es fin de semana, y pasan la velada según su método privado de recuperación de la propia personalidad: los chicos, el alcohol, el jardín, el automóvil»<sup>4</sup>.

Y al final: «Estoy harto de este tipo de cosas. Sólo pienso que deberíamos ser simplemente humanos»<sup>5</sup>.

¿Cuántos de nosotros nos sentimos así? ¿Cuántos nos sentimos atrapados en una máquina monstruosa e impersonal de cuyo funcionamiento nada comprendemos, salvo que es ajeno y es destructivo para nuestros propios fines y aspiraciones como individuos? Sin embargo, este mismo sentimiento también da testimonio de la vivencia que tenemos de nuestra individualidad. En cada testimonio sobre la experiencia de la presión deshumanizadora que ejerce la moderna sociedad industrial, está presente un testimonio contrario: el sentimiento de sí-mismo, de la identidad personal, de ser humano; un testimonio de cómo es o podría ser la



experiencia de gobernar nuestra propia vida, de actuar en el mundo y sobre él, de ser agentes humanos activos. De modo que, en nombre de nuestra identidad personal, de nuestras esperanzas y proyectos y anhelos personales, en nombre de nuestro yo, nos resistimos: «Oh, seguiré haciéndole frente. Seguiré luchando contra la máquina»<sup>6</sup>. Casi siempre, nuestros actos de resistencia son pequeños, privados, subterráneos, y ocupan sólo grietas semiocultas en el coloso institucional que domina la mayor parte de nuestra vida. Pero no siempre: de tiempo en tiempo son abiertos, públicos, manifiestos. De tiempo en tiempo se transforman rápidamente en movimientos de protesta de la más diversa índole. Todos ellos son sucesos históricos específicos, con causas, contextos y fines históricos específicos. Pero son todos arrebatos de actividad humana intencional, afirmaciones del dominio humano, estallidos de la acción humana. De un modo o de otro todos tratamos incesantemente de afirmar nuestra creatividad, nuestra acción personal, nuestro gobierno sobre el mundo frente a esa máquina monstruosa, impersonal, impenetrable y ajena. ¿Y la suma de todo ello? La máquina, la burocracia, el sistema, por un lado, y por el otro la actividad humana, la creatividad humana, el dominio humano: tal es la contradictoria experiencia moderna que recorre la vida de todos nosotros, por caminos casi siempre triviales y cotidianos, pero en ocasiones trascendentes y dramáticos. Si nunca dejamos de experimentarnos como seres humanos que actúan, eligen, persiguen metas y tienen aspiraciones, tampoco dejamos nunca de tener conciencia de las puertas de la fábrica que se cierran a nuestra espalda, de los días de oficina que no nos pertenecen, de la sensación de ser oprimidos por esas organizaciones que nadie dirige, del «mundo insuficiente» que nos vemos forzados a habitar lo más del tiempo<sup>7</sup>. Por un lado, somos «nada más que una máquina». Por el otro, en contra de estas fuerzas poderosas, persistimos en nuestra obstinada negativa de ser menos que «simplemente humanos». Desde luego que este conflicto no está confinado al mundo del trabajo, a pesar de lo central y dominante que este es. Se extiende a todos los aspectos de nuestra vida, a todos los campos en que, con nuestra vivencia del sí-mismo y de la identidad y de la individualidad, enfrentamos a la máquina, a la burocracia, al sistema que niega implacablemente estos atributos humanos.

Este dualismo de la experiencia social es el eje de nuestra existencia misma en la sociedad moderna. Es, en consecuencia, central en todas las formas de pensamiento y quehacer que articulan nuestra experiencia de esa sociedad. Porque estas formas de pensamiento y quehacer, desde la filosofía hasta el arte cinematográfico, son hijas de nuestro contexto social, político y moral. En tal carácter, están impregnadas de nuestra experiencia cotidiana de ese contexto, y la expresan. Lo mismo ocurre con la sociología. Es tan hija del mundo social sobre el cual reflexiona como cualquier otra forma de pensamiento y actividad. Ella también es manifestación de la experiencia cotidiana en las sociedades en las cuales constituye un modo de articulación. Sus intereses temáticos son, precisamente, los de la vida de los integrantes de esas sociedades: esa vida

del quehacer cotidiano sobre la cual acaban de hablarnos algunas voces. Aquí radica el sentido que tiene escucharlas: la sociología no es la disciplina estrictamente objetiva, neutralmente analítica, que pretenden los imperativos del profesionalismo moderno y la institucionalización académica. Por el contrario, tiene sus raíces en la experiencia social humana de la que hablan estas voces, y es su manifestación. Esto le confiere todo su sentido y su propósito, su significado y su vida.

En primer lugar, esto le imprime su carácter fundamentalmente moral. En tanto articula la experiencia, no puede menos que participar de la textura esencialmente moral de la vida social; la «vida tal como se la vive [...] acribillada de elecciones morales»<sup>8</sup>. En segundo lugar, le otorga su carácter, igualmente fundamental, de hacer creador. Porque la experiencia no es plenamente tal si no ha sido articulada, y así aprehendida y conocida como *experiencia*. Por lo tanto, en la medida en que la sociología articula la experiencia, cumple un papel central en su creación. En tercer lugar, el arraigo de la sociología en la experiencia social humana la vincula, por sus intereses temáticos, con otras formas de pensamiento y actividad que tienen sus raíces en el mismo contexto social, político y moral. Y en cuarto lugar, vincula el mundo en que actualmente vivimos con las reflexiones de pensadores como Marx, Weber, Durkheim (o, a mayor distancia temporal, Hobbes y Rousseau), acerca del mundo en el cual vivieron. Cuando Weber nos habla de la pesadilla burocrática de su mundo también nos habla del nuestro. De la misma manera, Marx nos habla de nuestro mundo cuando describe el suyo de alienación y deshumanización; y Durkheim, cuando se refiere a su mundo de anomia. En virtud del poder *creador* de su pensamiento y su obra, estos pensadores revelan la continuidad histórica y humana que hace que su experiencia sea *representativa* de la nuestra<sup>9</sup>. La cuestión es siempre el vínculo con la experiencia. No interesa en absoluto que Marx escriba en la mitad del siglo XIX; o que Parsons, Mills, Fromm, Goffman, Aron, Gouldner, Castaneda o quien fuere, escriban en nuestra propia época. Mientras sigan hablando de *nuestra* experiencia acerca de *nuestra* vida y época, seguirán viviendo. Y esta es la razón, la única razón, por la que seguimos escuchándolos. Es lo que da a la historia del análisis sociológico su total y único sentido y propósito. Esa historia sería cháchara ociosa que nada significa —demasiado a menudo es lo que sucede— si consistiera nada más que en un museo de ideas arrancadas de sus raíces experienciales. Sólo puede tener sentido y justificación si articula la historia que vivimos y hacemos hoy.

Y en efecto la articula: el dualismo básico de la experiencia social moderna, del que han dado testimonio aquellas voces de la vida diaria, se ha expresado bajo la forma de un dualismo básico en el pensamiento y el análisis sociológico, sobre el cual ha girado la historia de la disciplina. En toda esa historia se ha registrado un conflicto manifiesto entre dos tipos de análisis sociológico, rotulados diversamente como enfoque organísmico y mecanicista, colectivismo e individualismo metodológico, perspectivas holista y atomista, conservadora y emancipadora, etc. Los

debates en torno de estas cuestiones forman el núcleo permanente del discurso sociológico y, en el fondo, son otras tantas versiones del señalado conflicto entre estar dominado por el sistema y ejercer la acción humana intencional. Y la sociología moderna, no obstante la aparente aridez experiencial de su lenguaje profesionalizado, ha retomado aquellos debates y el conflicto que los motiva dando a la experiencia en que se fundan una expresión más concreta y articulada que la tradicional. En efecto, la sociología moderna se centra en la oposición entre una sociología del sistema social y una sociología de la acción social, que es precisamente la oposición entre el sistema y la acción humana intencional en la experiencia social moderna.

La contraposición de las dos sociologías es una cuestión nuclear en cualquier análisis de las teorías de la acción social. Pero aún es preciso aclarar en qué sentido lo es; de esto depende la elaboración más completa del problema. No obstante, en esta etapa de nuestro razonamiento, es esencial que lo esbozemos en forma muy breve y simple. En una sociología del sistema social, entonces, los actores sociales aparecen representados en gran medida como sujetos pasivos del sistema. Son determinados por este en su existencia y su naturaleza como seres sociales, en su conducta y sus relaciones sociales, y hasta en su sentido de identidad personal como seres humanos. Se trata de un proceso por el cual son socializados según los valores centrales de la sociedad y las normas adecuadas para los roles que deben desempeñar en la división del trabajo, los roles que les otorgan tanto su identidad personal como su lugar y su propósito social en la satisfacción de las necesidades funcionales del sistema. Son criaturas absolutamente manipulables; *tabulae rasae* sobre las cuales pueden imprimirse y se imprimen los valores y los estímulos de conducta necesarios para la realización de las funciones y, por lo tanto, para el mantenimiento de un sistema social suprahumano, que se genera y se conserva a sí mismo, y que, ontológica y metodológicamente, es anterior a sus integrantes. Como tal, provee a estos la definición de su situación, de sus vínculos, de sus fines y de su vida —su sentido subjetivo—, así como de su acción e interacción consiguientes. Entonces, la acción social es por entero producto y consecuencia del sistema social.

En oposición total con este cuadro, una sociología de la acción social concibe el sistema social como un derivado de la acción e interacción social, como un mundo social producido por sus integrantes, quienes aparecen así como seres activos, plenos de sentido, creadores en el plano individual, y socialmente. El lenguaje de la acción social es, entonces, el lenguaje del sentido subjetivo, por el cual los actores sociales definen su vida, sus fines y sus situaciones; el lenguaje de las metas y proyectos que ellos generan sobre la base de su sentido subjetivo; de los medios con los cuales intentan conseguir sus metas y realizar sus proyectos; de la acción social que emprenden con esa intención; de las relaciones sociales que establecen en su empeño de alcanzar metas y proyectos; y de los roles sociales, las instituciones y el sistema social, conceptualizados como producto emergente de su consiguiente interacción social. Eviden-

temente, todo el cuadro, en especial en lo que se refiere a la relación entre acción social y sistema social, es en esta perspectiva la antítesis exacta del que pinta la sociología del sistema social.

No es menos claro que plantear la oposición entre las dos sociologías de un modo tan tajante y simplista importa eludir importantes preguntas acerca de la relación entre acción social y sistema social (dedicaremos el resto de este capítulo a procurarles respuesta). Por el momento, sin embargo, tiene la ventaja de hacer bien evidente el vínculo entre las dos sociologías y la contradictoria experiencia moderna que ellas expresan. Es manifiesto el nexo entre la experiencia moderna de la dominación por el sistema y el mundo social tal como lo pinta la sociología del sistema social. Se trata del mundo del «sistema inflexible» en el cual «uno es nada más que una máquina». El mundo social de la moderna sociología del sistema social es precisamente la máquina, la burocracia, el sistema; la vasta, impersonal, impenetrable y ajena maquinaria de la experiencia social moderna, cuya dimensión alienada articula de este modo su red abstracta, remota, inerte e impenetrable de sistemas conceptuales abrumadoramente oscurantistas y que desde ellos mismos se expanden. Y no menos manifiesta es la conexión entre esa otra zona de la experiencia moderna que nos habla de nuestras propias esperanzas y anhelos, nuestros propios fines, nuestra propia acción, nuestra propia creatividad, por un lado, y por el otro, la sociología de la acción social, que se apoya precisamente en las ideas y aspiraciones nucleares de la acción humana, el dominio humano, las capacidades y el potencial personal y socialmente creador de los seres humanos, y les da expresión. A esta veta de la historia del pensamiento social pertenece la siguiente cita:

«La *historia* no hace nada, no “posee riqueza alguna”, “no libra *ninguna* batalla”. Es el *hombre*, el *hombre* verdadero y viviente, quien hace todo esto, quien posee y lucha»<sup>10</sup>.

De esta manera hablaba Marx, y sería difícil hallar una evocación más concisa y apropiada de la sociología, de la experiencia, y del vínculo entre ambas.

Esto parecería indicarnos que a los fines de este capítulo deberíamos centrarnos con exclusividad en la sociología de la acción social, con su arraigo en la noción de actividad humana intencional, y omitir todo análisis de la sociología del sistema social, con su evidente falta de contacto con esa noción. Empero, dista mucho de ser este el caso. Porque la situación no consiste simplemente en que cada sociología expresara una dimensión de la experiencia social moderna, de las cuales una nos interesaría aquí y la otra no. Se trata, en cambio, de que la oposición y la tensión entre ellas corre paralela a la oposición y la tensión entre las dos clases de experiencia. En otras palabras, la contradicción entre las dos sociologías expresa la contradicción que se encuentra en el corazón de la experiencia moderna dominante y que penetra nuestra vida como una tensión existencial constante de nuestro tiempo y lugar. De aquí surge

la conclusión analítica de que, sobre la base de la experiencia que ellas articulan, las dos sociologías proponen versiones contrastantes del nexo entre acción social y sistema social; y este nexo, en cualquiera de las versiones, es central en toda consideración del concepto de acción social. Lo que a su vez conduce a una cuestión esencial, bajo la forma de otra relación fundamental entre las dos sociologías, no de oposición esta vez, aunque es la base de su oposición. Abordaremos mejor este tema examinando primero las fundamentaciones morales que ambas sociologías efectivamente poseen, a despecho de la aparente «objetividad científica» y «neutralidad valorativa» de sus respectivos lenguajes; y que deben poseer, si es que es correcta nuestra afirmación anterior acerca de la naturaleza primariamente moral de la empresa sociológica. Así procediendo, descubriremos en primer lugar que la fundamentación moral de las dos sociologías es decisiva en la determinación de sus lenguajes y métodos, como siempre ha sucedido en la historia de la disciplina. En segundo lugar, hallaremos que la fundamentación moral de ambas es *la misma*: las mismas tradiciones de preocupación y aspiración moral que han sido decisivas y definitivas en toda la tradición sociológica desde sus orígenes. Y esto nos llevará a la conclusión de que una y otra sociología son la respuesta a la problemática más importante en esta historia del análisis sociológico; que el concepto de acción social es la articulación básica y más completa de esa problemática, lo cual le otorga una paradójica centralidad en ambas sociologías; y por lo tanto, que la verdadera significación de cada una y la verdadera relación entre ellas tienen por eje esa centralidad.

Pasando, entonces, a la fundamentación moral de las dos sociologías, es esencial establecer una cuestión inicial de carácter general. Todo trabajo sociológico, como toda obra del pensamiento y la imaginación, se basa en una concepción de la naturaleza humana que le imparte sentido, se declare esa concepción o permanezca implícita (en muchos casos, ni siquiera reconocida por los que en ella se basan); y por otra parte, cualquiera que sea el estatuto que se le atribuya siendo expresa —estatuto empírico, científico y universal, o conjetural, hipotético y heurístico—, su verdadera naturaleza y significación es ética. Se trata de ficciones éticas, pero de ficciones con sentido y consecuencia. Porque sea en la práctica o en el análisis, se actúa en función de ellas *como si fueran verdaderas*, y por lo tanto son verdaderas en sus consecuencias —es decir, en el hecho de que la gente actúa en función de ellas, crea los mundos que ellas presuponen y que las *confirman*—. Nuevamente, esto se aplica tanto a la práctica como a la teoría, a la acción como al análisis social; a los mundos concretos que crean los actores sociales como a los mundos conceptuales que producen los analistas sociales. En la práctica, por supuesto, la cuestión es bastante más problemática. En el mundo real, si alguien actúa sobre la base de una concepción de la naturaleza humana opuesta a la que sostienen la cultura dominante y la estructura de poder, probablemente —para expresarlo con moderación— lo pasará mal y enfrentará enormes obstáculos en su intento de crear el mundo

acorde a su perspectiva. Y en el mundo del análisis, dada la relación entre teoría y práctica, en virtud de la cual la primera está ineludiblemente entroncada en la segunda y la refleja, las concepciones de la naturaleza humana y los consiguientes esquemas analíticos no se pueden tomar simplemente de un vacío conceptual: están inextricablemente ligados a las concepciones existentes en el mundo concreto, y son su expresión. Pero ninguna de estas restricciones debilita la aseveración general; más bien la realzan. Porque las culturas dominantes y las estructuras de poder se generan a consecuencia de que los individuos actúan sobre la base de determinadas perspectivas de la naturaleza humana, lo mismo que intentan crear mundos sociales y formas de organización social diferentes sobre la base de concepciones diferentes. Y el choque entre concepciones, en la arena del conflicto real, con la acción social y política consiguiente, ha producido la historia de los últimos tres siglos, la historia creada por «el *hombre*, el *hombre* verdadero y viviente», y de tal forma ha generado el análisis social y político de los últimos tres siglos, que no es otra cosa que «el *hombre* verdadero y viviente» que reflexiona sobre la historia que ha hecho, a fin de seguir haciéndola.

Las concepciones de la naturaleza humana, entonces, no son meras ficciones éticas, sino *prescripciones* éticas con enormes consecuencias en la práctica del mundo social y en la teoría que la articula y que así genera una nueva práctica. Por otra parte, son prescripciones de una determinada especie. Las concepciones de la naturaleza humana son esencialmente concepciones de la capacidad y el potencial humano: del *ser* humano. En el contexto de la práctica y del análisis social mueven entonces a ver de cierta manera la relación entre ser humano y ser social, e inspiran por eso una concepción de este último. Con términos más acordes al uso sociológico, la progresión avanza desde una concepción del hombre a una concepción de la relación entre hombre y sociedad, y de allí a una concepción de la naturaleza de la sociedad. Por otra parte, desde su punto de partida en la concepción inicial del hombre, la progresión es enteramente lógica y, como tal, conserva en todos los niveles su carácter esencial de prescripción ética. No se pretende con esto negar los elementos de conceptualización analítica, enunciación empírica y explicación teórica incluidos en toda investigación de las formas de relación entre hombre y sociedad, y de la naturaleza de la organización social y sus tipos. Pero sí insistir en que arraigan en el contexto de la prescripción ética que se sigue de la concepción de la naturaleza humana en la cual necesariamente se fundan y de la cual extraen su sentido. Dicho de otro modo: todas las formas de pensamiento y práctica deben tener algún punto de partida y, por eso, apoyarse en supuestos acerca de la naturaleza de su objeto o sus proyectos, cuya «verdad» o «evidencia» tienen aquellas que aceptar primero para poder fructificar; en una palabra: deben apoyarse en axiomas que no pueden ser cuestionados; de lo contrario perderían toda viabilidad el pensamiento o la práctica que los tuvieran por base. Como hemos visto, el pensamiento y la práctica social

por fuerza arraigan en el carácter intrínsecamente moral de la vida social. De aquí el carácter moral de sus axiomas básicos, la prescripción ética inherente a los supuestos que necesariamente se tienen que aceptar y de los cuales derivan ese pensamiento y esa práctica y, por lo tanto, a todo lo que se sigue de esos supuestos. En suma, las concepciones sobre la naturaleza del hombre, sobre la relación entre hombre y sociedad, y por lo tanto sobre la naturaleza de la sociedad, constituyen «doctrinas»<sup>11</sup> que definen universos de sentido para teorías, conceptos y enunciados sociológicos específicos. Además, las doctrinas penetran y modelan la sociología en los niveles de análisis tanto sustantivo como meta-teórico. Porque no sólo implican teorías de la sociedad sino, como consecuencia, abordajes característicos en el análisis de esta; es decir: conjuntos concomitantes de proposiciones acerca del lenguaje y el método de la sociología misma.

Esto es lo que veremos a continuación. En efecto, hemos llegado al punto en que podemos establecer, en un bosquejo, el carácter moral de las dos sociologías en función de sus concepciones de la naturaleza humana y de la progresión que se desprende de estas concepciones: son, básicamente, doctrinas. Consideremos en primer lugar la sociología del sistema social; se trata, claramente, de una visión pesimista del hombre que desemboca en la concepción de los actores sociales como criaturas totalmente manipulables, en las que pueden implantarse y se implantan los valores y los estímulos de conducta necesarios para la estabilidad tanto de su propia personalidad como del sistema social. Pero su pesimismo es aún más profundo: no se trata simplemente de que los actores deban ser de tal manera socializados porque no podrían, de otro modo, crear nada por sí mismos; se los concibe, más bien, como seres que, abandonados a sus propios recursos, podrían crear y crearían una anarquía y un caos destructivos en lo personal y social. En cuanto a saber cómo se aprecian estos recursos de los individuos desde esta perspectiva, he ahí algo que examinaremos con mayor precisión más adelante. Lo importante, por ahora, es que esto tiene evidentes consecuencias para la progresión lógica que se desprende de las concepciones axiomáticas de la naturaleza humana. Evidentemente, si la naturaleza del hombre es tal que por su propia voluntad sólo es capaz de crear anarquía y caos para la destrucción de él mismo y de la sociedad, entonces, en aras de su supervivencia como individuo y como ser social, y, sobre todo, de la supervivencia de la sociedad, se lo debe constreñir y encauzar a una conducta constructiva, personal y social, por la intervención de un ente externo y superior a él. De aquí que la relación entre hombre y sociedad se conciba como una relación en que las personas son los sujetos pasivos, determinados por aquella en sus significaciones subjetivas y en su consiguiente acción e interacción, en su misma existencia y naturaleza en cuanto seres sociales, y en su sentido de identidad personal en cuanto seres humanos. De aquí, también, según la misma progresión lógica, la concepción de la sociedad como un sistema social suprahumano, que se genera y se conserva a sí mismo. Según las famosas palabras de Durkheim,

la «sociedad» es «un ser *sui generis*»<sup>12</sup>, idea que indica directamente a la conclusión metateórica de toda esta progresión.

La sociedad como realidad *sui generis* es una *cosa*, semejante a las *cosas* que constituyen el objeto de estudio de las ciencias naturales. Puede, por lo tanto, ser estudiada como un objeto, a la par de los objetos de la ciencia natural; entonces, la sociología se puede modelar según la lógica que aquella emplea. Los sistemas sociales pueden ser conceptualizados en función de cómodas analogías tomadas de la ciencia natural, por ejemplo las orgánicas o las cibernéticas. También sobre este punto es famoso el enunciado de Durkheim: «Consideremos los hechos sociales como cosas [. . .] en tanto son distintas de sus representaciones mentales elaboradas con conciencia»<sup>13</sup>. Aquí asevera, además, que la conciencia humana no afecta en absoluto este proceso. Porque si la socialización y la interiorización pueden hacer que aparezca como un objeto diferenciado que requiriera una modalidad diferenciada de estudio, su fuente sigue siendo la realidad externa y la coerción de la sociedad como «ser *sui generis*»; realidad y coerción que se refuerzan tanto más, precisamente, por la *apariencia* de una conciencia humana diferenciada, inducida por medio de la socialización y la interiorización. Así se completa la progresión que parte de la concepción pesimista de la naturaleza humana y que es enteramente lógica en su desarrollo por todos los niveles de la doctrina que se conoce como sociología del sistema social. Por otra parte, la concepción pesimista del hombre deja bien en claro el problema, o la preocupación moral y analítica central, a que esta doctrina obedece: el problema del orden social. ¿Cómo es posible la sociedad? ¿Cómo, dada la naturaleza básicamente destructiva de los seres humanos, en lo personal y en lo social, puede existir un orden social?

Llegamos aquí a una de las pocas ortodoxias de la sociología, como lo atestigua la abundancia de textos de todos los niveles que tratando sobre la naturaleza y la historia de la disciplina la adoptan como un punto de partida, curiosamente, no problemático. Esos textos prueban la aceptación virtualmente universal de la tesis de que el problema del orden es *el* problema central de la sociología. Ahora bien, existen dos versiones de esta tesis; la primera es la versión lógica, para la cual la cuestión del orden es lógicamente anterior a toda las demás, en razón de que debemos primero delinear un *orden* social antes de poder decir algo acerca de él. No nos hace falta detenernos en esta versión. Porque si no hemos de confundir los niveles conceptual y sustantivo del análisis, esto no puede significar otra cosa, como no sea que imponemos un orden conceptual a los datos empíricos. Sistematizamos, en el pensamiento sociológico y en cualquier otro tipo de pensamiento, aun el cotidiano. En este nivel, el orden es axiomático más que problemático. Lo mismo que la proposición lógica y funcionalmente equivalente «el hombre es un ser social», esta es una precondition conceptual para la existencia misma de la sociología. En su formulación lógica, por lo tanto, el problema del orden es incuestionable, pero trivial; y no se trata de un problema. El verdadero problema en este nivel no radica en la existencia *conceptual*



del orden, sino en la *clase* de orden conceptual que empleamos en el análisis. Lo cual, por supuesto, constituye uno de los puntos en discusión entre las dos sociologías.

Es evidente que la tesis del «problema del orden» no pudo haber conservado su arraigo en el pensamiento sociológico con argumentos tan endebles como estos. Para encontrar la verdadera explicación de su persistencia, debemos volvernos hacia su otra versión, que es infinitamente más sustancial y convincente. Nisbet ha brindado una síntesis concisa:

«Las ideas fundamentales de la sociología europea se comprenden mejor como respuestas al problema del orden creado, a comienzos del siglo XIX, por el colapso del antiguo régimen bajo los ataques del industrialismo y la democracia revolucionaria»<sup>14</sup>.

Como he de sostenerlo un poco más adelante, esta es sólo parte de la historia de las ideas en cuestión. Sin embargo, no puede haber ninguna duda de que existió una reacción conservadora en el siglo XIX, centrada en el problema del orden y expresada, en la obra de Bonald, Maistre, Comte, Burke, Coleridge, Southey y muchos otros, con la urgencia de quienes realmente participaron de esos tiempos catastróficos con tal inmediatez que vivieron el problema como una experiencia personal y le dieron la significación de una experiencia representativa. Fue una reacción contraria a la Ilustración, contraria a su culto exageradamente optimista de la razón humana como el medio y la medida del progreso, y a su crítica en bloque a las instituciones y valores tradicionales, que los partidarios de la reacción consideraban el ligamento necesario de la sociedad. Fue una reacción que enrostraba a la Revolución Francesa su efectiva destrucción de esas instituciones y valores, su creencia pretendidamente anárquica en la igualdad total, y sus hechos iniciadores de la desorganización social, el caos y la tiranía que a juicio de los autores conservadores estaban a punto de desencadenarse desde Francia sobre toda la civilización europea. Y sobre todo, fue una reacción frente al nuevo industrialismo, que destruía en sus cimientos los lazos comunitarios tradicionales, que así creaba un mundo social y moral totalmente fragmentado, desarticulado y anómico, y cuya secuela en todas partes era la cruda miseria que se expandía en gran escala. De tal modo, en oposición a lo que consideraba el racionalismo subversivo de la Ilustración, el desorden traumático de la Revolución Francesa y el egoísmo amorral de la Revolución Industrial, la reacción conservadora buscaba la restauración de una hegemonía social y moral supraindividual. En esa procura creó un lenguaje de autoridad moral —el grupo, lo sagrado y, sobre todo, la comunidad orgánica— que definía a un mismo tiempo la solución al problema del orden y, en razón de que este constituía *el* problema sociológico central, también la perspectiva sociológica. Es incuestionable entonces que la reacción conservadora influyó en el desarrollo de la sociología, sobre la cual gravitó aquella preocupación por el problema del orden social. De aquí el vínculo evidente —el vínculo doctrinario—

entre la moderna perspectiva del sistema social y sus orígenes en la tradición clásica.

Ahora bien, si el problema del orden es *el* problema central de la sociología, entonces la perspectiva del sistema social debe ser *la* perspectiva sociológica. Sin embargo, como hemos visto, no lo es. Por lo tanto, ahora se hace necesario establecer el carácter moral que distingue a la sociología de la acción social, también en este caso por referencia a su concepción de la naturaleza humana y de la progresión que se desprende de dicha concepción. Así como la concepción del hombre que está en la raíz de la sociología del sistema social es una concepción pesimista, la que está en la raíz de la sociología de la acción social es optimista. Se considera al hombre un agente autónomo, creador en el terreno personal y en el social, fuente activa y única de la producción y el desarrollo tanto de su propia personalidad como de la sociedad. En consecuencia, la relación entre hombre y sociedad, lejos de ser una relación de coerción externa, es un vínculo de dominio humano, en que la sociedad aparece como el producto de la actividad intencional, de la capacidad humana de construir sentidos y actuar con arreglo a estos. De aquí, por la misma razón y según la misma progresión lógica, se desprende la concepción de la sociedad no como ente suprahumano, que se genera y se mantiene a sí mismo, sino como un mundo social fruto del quehacer de los hombres, un sistema social conceptualizado como el producto emergente de la acción e interacción social de sus miembros. No por ello niega esta perspectiva la existencia manifiesta de la coerción. Pero no la sitúa en un ente externo y superior al hombre, sino, muy simplemente, en las acciones de otros actores; es decir, en estructuras de poder y dominación erigidas por los hombres mismos. Parafraseando a Sartre, la coerción son los otros.

Lo mismo que en la perspectiva del sistema social, en la de la acción social toda la progresión conduce a una conclusión metateórica. Sentido y acción son, también aquí, los términos decisivos. Como el sistema social es considerado el producto emergente de la acción e interacción social, que discurren con arreglo a sentidos subjetivos, comprender estos sentidos y su relación con la acción tiene vital importancia heurística en la perspectiva de la acción social por contraposición a su absoluto descuido en la perspectiva del sistema social. Se afirma, entonces, que la capacidad humana de construcción de sentidos establece la diferencia decisiva entre el objeto —conceptualizador— de la sociología y el objeto —no conceptualizador— de la ciencia natural. De tal modo, la sociedad no es una «cosa», un «*ser sui generis*», un objeto del mismo nivel que los de la ciencia natural. Es un tipo distinto de ente, y su naturaleza consiste en que es generado por la acción e interacción social sobre la base de sentidos contruidos por los hombres. De aquí, en el plano metodológico, el rechazo de los modelos que la sociología del sistema social toma de la ciencia natural, y de ahí el abordaje que es propio de la sociología de la acción social en sus indagaciones: la modalidad interpretativa, *verstehende* o «comprensiva» de análisis sociológico. La progresión

que parte de la concepción optimista de la naturaleza humana y que es enteramente lógica en su desarrollo por todos los niveles de la doctrina que se conoce como sociología de la acción social queda completa también en este caso.

Y también en este caso la naturaleza del problema, o preocupación moral y analítica central, que en esta doctrina se aborda, resulta evidente a partir de su concepción optimista de la naturaleza humana. Reside en la idea del dominio humano sobre el sistema, en lugar del dominio del sistema social sobre sus integrantes humanos. Empero, el dominio humano es precisamente un *problema*, como lo muestra su centralidad en la experiencia social moderna, y no solamente en ella: porque el problema del dominio humano también es un legado del mismo período revolucionario de la historia y de las mismas ideas que recibió la reacción conservadora del siglo XIX, un legado del movimiento de pensamiento social, político y moral al cual la reacción se opuso en forma implacable. Ese movimiento fue la Ilustración.

Así como los historiadores de la sociología han considerado que la reacción constituyó el germen de nuestra disciplina, del mismo modo han aceptado, en consecuencia, su caracterización hostil de la Ilustración. En lo principal, han continuado presentándola como un movimiento superficial, frívolo, engreído y, sobre todo, ciegamente optimista en su ingenua fe en la razón mecánica, el empirismo estrecho, y el progreso inevitable y no problemático de la humanidad hacia la perfección<sup>15</sup>. Por ejemplo, una reciente e importante exposición de teoría sociológica vuelve en forma repetida y con asombrosa excentricidad, para no decir con pesimismo histérico, a su obsesivo y poco informado ataque al «optimismo histérico de la Ilustración»; se nos hace saber que sus «teóricos políticos habían imaginado que los sucesos del mundo eran, evidentemente, la realización del mejor de los mundos posibles», y se nos informa de «los procesos de explotación, deshumanización y tiranía que la Ilustración nos había legado»<sup>16</sup>. ¡Ay, pobre Voltaire, cuán mal te conocía! Lo que resulta aún más asombroso, y deprimentemente significativo como medida de las concepciones sociológicas sobre la Ilustración, es que semejante absurdo pueda correr inadvertido entre los historiadores y teóricos de la sociología. Muy de pasada, algunos de ellos señalan que el movimiento tuvo alguna relación con la actividad humana, la creatividad humana, la liberación humana. Pero estas son invariablemente meras digresiones dentro de comentarios sociológicos que, en conjunto y con sólo una pizca más de erudición, reproducen en esencia la caricatura popular de los almanaques de vulgarización con títulos como «Edad de la Razón» o «Idea de Progreso», que contribuyen a la creación del mito.

No se pretende con esto negar que la caricatura tiene un grano de verdad; es el caso de todas las caricaturas. En cierta medida, los *philosophes* eran optimistas y confiados, depositaron efectivamente sus esperanzas en la capacidad de progreso de los seres humanos y apostaron a favor del poder esclarecedor de la ciencia. Pero sus esperanzas nunca fueron ciegas y cautelaron siempre sus apuestas. Porque sabían bien de

los posibles límites de su ciencia; del probable desprecio de las generaciones futuras; del sufrimiento, la barbarie y la inhumanidad del nuevo mundo que veían surgir en derredor; de las oscuras sombras que pudiera igualmente traer consigo la liberación del potencial humano; de la angustiante oscilación entre esperanza y desaliento, certeza intelectual y duda afectiva. De modo que, al par que confianza, existía también precaución, recelo, escepticismo, y la frecuente caída en la desesperanza absoluta. Todos estos sentimientos compiten entre sí en tiempos de cambios históricos, y en esto los *philosophes* no se mostraron diferentes de otros a quienes les tocó vivir en épocas así. También ellos podían ver al final del túnel la oscuridad, tanto como la luz. Al fin, conservaron la esperanza. Pero, hombres realistas rodeados de un sufrimiento y una opresión manifiestos, nunca fueron entusiastas.

Todo esto es la conclusión de decenios de serias investigaciones realizadas por profundos estudiosos de la Ilustración, a la luz de las cuales la pintura que es lugar común en sociología es un absurdo inexcusable, y es desastrosa su influencia en la explicación de la historia y la naturaleza de nuestra disciplina<sup>17</sup>. El hecho es que la Ilustración ha ejercido un efecto positivo en su desarrollo, efecto cuya índole y decisiva importancia no se han reconocido hasta ahora. Y si bien su propia visión de dicho efecto es algo unilateral, Nisbet nos pone una vez más en la pista:

«Los objetivos dominantes de la época toda [. . .] fueron de liberación: liberación del individuo de los antiguos lazos sociales, y de la mente de las cadenas de la tradición»<sup>18</sup>.

En tanto, para Cassirer, la Ilustración «unió, en un grado rara vez logrado antes, la función crítica con la productiva y convirtió la una directamente en la otra»<sup>19</sup>. El fin, la liberación humana; los medios, la incesante crítica *práctica* de una sociedad y sus instituciones, hasta el momento consideradas inviolables por mandato divino; los instrumentos, una síntesis de racionalismo y empirismo en forma de método científico, cuya aplicación no permitía que nada permaneciera inviolable. Esta labor crítica es, en realidad, acción dentro de aquella sociedad, una acción explosiva. Las situaciones universales, fruto del ordenamiento divino, se transformaron en situaciones históricas, producto del hombre. Las relaciones, instituciones y sistemas sociales se convirtieron en sujeto y objeto de la acción humana. En una palabra, la Ilustración postuló la construcción humana del ideal, por oposición a su construcción divina. Al unificar «la función crítica con la productiva», hizo de la distancia lógica entre el «ser» y el «deber ser» un arma de crítica social, transformándola en distancia entre lo real y lo ideal; así el logro del ideal suponía imponer en la realidad, creadoramente, un sentido humano; no más un sentido suprahumano.

Aquí tenemos la formulación del problema y de su solución. La historia, la personalidad, la sociedad, la comunidad, son logros esencialmente humanos. Y sin embargo su elaboración humana, como actualización

nes manifiestas e inalienables de sentidos, posibilidades y aspiraciones, sigue siendo un ideal, porque lo real es una situación en la que aquellas han escapado del dominio humano, trasformándose en cosificaciones de la autoridad divina, sistemas sociales suprahumanos, maquinarias aparentemente autónomas. El problema del dominio, entonces, es el problema de saber cómo pueden los seres humanos *recobrar* ese dominio sobre aquellos que, en el fondo, son sus propios productos; cómo pueden «luchar contra la maquinaria» para crear un mundo en que ellos sean «simplemente humanos». La solución está en el incesante intento de ejercer el gobierno humano, por medio de la acción social, sobre instituciones, relaciones, situaciones y sistemas existentes, de modo de ponerlos en armonía con las construcciones del sentido ideal que el hombre les atribuye. Llegamos una vez más a los términos decisivos de sentido y acción, lo que clarifica en forma absoluta el efecto positivo de la Ilustración sobre el desarrollo y la naturaleza del pensamiento sociológico. Ella ha legado a la sociología su segundo, nítido y contrapuesto problema central: el problema del dominio. Al mismo tiempo, ha dado origen a una segunda sociología, nítida y contrapuesta, que es, esencialmente, la doctrina que constituye la respuesta a aquel problema: la sociología de la acción social. Una vez más, resulta evidente el vínculo —el vínculo doctrinario— entre la moderna perspectiva de la acción social y sus orígenes dentro de la tradición clásica.

Dos problemas, dos sociologías: hasta ahora, la oposición entre ellos sigue pareciendo total e irreductible<sup>20</sup>. No obstante, la siguiente etapa del razonamiento nos lleva más allá de su contraposición, hasta la problemática única y fundamental frente a la cual no son más que respuestas contrarias. Esto nos exige otra excursión, más atrás en el tiempo, para establecer los antecedentes de las concepciones de la naturaleza humana sobre las cuales aquellas se basan. Porque en este punto lo decisivo es que esas concepciones no eran siquiera concebibles en la sociedad medieval, y que sólo llegaron a serlo en virtud de la desaparición de esta.

En un relato breve, la síntesis no puede menos que atribuir a la sociedad medieval una coherencia y una consistencia que verdaderamente no tuvo; y hará aparecer entonces el largo, extendido y poco sistemático proceso de su desintegración como algo más repentino y brusco de lo que realmente fue. De todas maneras, por lenta, vacilante y fragmentaria que haya sido, la quiebra del orden medieval constituyó una ruptura histórica total entre un mundo y otro, y no es exageración afirmar que todas las formas del pensamiento occidental han estado desde entonces intentando resolverla. El carácter absoluto de la ruptura se pone de manifiesto en la inversión cósmica que produce en la concepción del individuo, término cuya historia semántica Raymond Williams ha rastreado, en forma muy adecuada a nuestro propósito:

•“Individuo” significaba “inseparable” en el pensamiento medieval. [...] Lentamente, y con muchas ambigüedades, desde entonces hemos apren-

dido a pensar en "el individuo autónomo", cuando antes presentar a un individuo era dar un ejemplo del grupo del cual era miembro.<sup>21</sup>

Esta inseparabilidad de la persona respecto del grupo refleja fielmente el modelo de vida de la típica aldea medieval<sup>22</sup>.

Se trataba de una comunidad cerrada y estática, en la que no penetraban ideas nuevas, a la que no afectaban movimientos de ningún tipo ni estaba sujeta a movilidad geográfica ni social. La vida era tan regular y predecible como las estaciones. Era una comunidad pequeña, donde todos se conocían entre sí y, por lo tanto, lo que cada uno hacía era sabido por los demás. Era una comunidad en la que toda la existencia, desde el nacimiento hasta la muerte, se vivía en público, y de tal modo no existía siquiera la posibilidad de distinguir la dimensión pública y la dimensión privada de la vida, distinción que es tan esencial a la concepción moderna del individuo. Era además una comunidad indiferenciada, en la que todos dependían del grupo único para la satisfacción de sus necesidades. En otras palabras, no existía la división del trabajo. Y este es, por cierto, un factor decisivo, porque de la división del trabajo depende la diferenciación de biografía y de experiencia de la cual nace el sentimiento de ser distinto de los demás, que constituye el núcleo de la moderna concepción del individuo. Sin esto, experiencia, biografía y vida personal no presentan diferenciación de una persona a otra. Sin esto, por lo tanto, no puede existir concepción alguna del «individuo autónomo».

En síntesis, el hombre medieval vivía en un mundo fijo, estático e inmutable, al que aceptaba sin cuestionamiento como algo preordenado, lo mismo que aceptaba su lugar dentro de él; y tenía conciencia de sí mismo sólo en cuanto miembro de su grupo. Por otra parte, el mundo estaba de tal modo dado porque era una obra divina. He aquí la concepción medieval del hombre: un ser que no era más que una manifestación de la naturaleza y la voluntad divinas, inseparable e indivisible de ellas. Evidentemente, cuando la única cosmovisión a que la comunidad cerrada, estática e indiferenciada de la aldea medieval podía acceder afirmaba que la esencia de todas las cosas y el acto que las sustentaba era exclusivamente la creación y autoridad divinas, no quedaba espacio alguno para la concepción de una naturaleza y una acción del hombre como tal. De aquí la imposibilidad de la existencia de perspectivas sobre la naturaleza humana en la sociedad medieval. Y si alguna vez se presentaba el peligro de que surgieran, era fácilmente contrarrestado mediante el poder feudal combinado de la Iglesia y la autoridad política.

Hecha, claro está, la salvedad de que no se lo contrarrestaba con tanta facilidad; porque, finalmente, el orden medieval debió enfrentar nuevos y crecientes cuestionamientos a todos los aspectos de su existencia social, política y cultural. Uno de esos cuestionamientos provino del campo teológico. El protestantismo se hallaba en proceso de surgimiento y, si bien conservaba la creencia en un mundo ordenado por la divinidad, consideraba al hombre como una criatura solitaria en su vulnerable in-

dividualidad ante un Dios inescrutable, que no le había prescrito una manera de actuar, sino que, simplemente, lo había predestinado a la salvación o a la condenación sin que él lo supiera ni fuera capaz de influir sobre su propio destino, y de tal modo lo había abandonado a sus propias fuerzas individuales y aisladas en este mundo. Saber cómo debía esta criatura actuar en el mundo en concordancia con una voluntad divina absolutamente inaccesible a su conocimiento era, entonces, una angustiosa cuestión que dependía de su discernimiento como ser individual; un problema que sólo podía ser resuelto en una elección *humana* individual. Al perder la voluntad divina su transparencia, emergía la voluntad humana, pero lo hacía con carácter individual y, por lo tanto, con la misma falta de transparencia entre cada individuo y sus semejantes. Esta opacidad de la voluntad divina a escala cósmica se sitúa en estricto paralelismo con el nuevo problema que John Heritage ha denominado «la opacidad de las motivaciones» en el mundo humano<sup>23</sup>. Y humano se vuelve este, porque la separación entre la voluntad divina y el conocimiento humano creada por el protestantismo fue uno de los primeros pasos tentativos hacia una concepción nueva de una acción intencional propiamente humana. El Renacimiento del siglo XV representó otro paso en el mismo sentido. Aquí, hablando de las instrucciones que Dios dio a Adán, pero en un tono mucho más confiado en su aceptación de la acción humana que el aterrorizado protestantismo, dice Pico della Mirandola:

«Sólo tú no estás atado por límite alguno, salvo aquel que establezca tu propio albedrío, que yo te he dado. Te he colocado en el centro del mundo [. . .] de manera que puedas libremente hacerte y conducirte, y adoptar cualquier forma que para ti mismo elijas»<sup>24</sup>.

Si bien el lenguaje sigue siendo religioso, el mensaje es revolucionario y moderno. En el centro del mundo medieval estaba Dios; en el centro del mundo posmedieval está el hombre. El hombre y su mundo serán lo que él decida que sean, en los límites que él elija imponerles.

Pero el mensaje no era el mero resultado de modificaciones en la fe. Las nuevas doctrinas que desafiaban a la ortodoxia medieval eran ellas mismas expresión de los profundos cuestionamientos que al tejido mismo de la sociedad medieval hacían la nueva experiencia, las nuevas prácticas y la nueva organización social. Esta sociedad enfrentaba el incipiente desarrollo de la división del trabajo, y el crecimiento de las ciudades, de los mercados, de las comunicaciones, de la economía monetaria y del capitalismo empresarial. En suma, enfrentaba diferenciaciones de todo tipo, y con ellas la diversificación de biografía y experiencia que da origen al sentimiento de ser diferente de los otros, nuclear en el moderno concepto de individualidad. En esto es decisiva la movilidad, porque crea la posibilidad de pensar en función de alcanzar diferentes roles y posiciones sociales, en lugar de tenerlos inmutablemente adscritos desde el nacimiento hasta la muerte. En consecuencia, las personas pueden

comenzar a imaginarse como agentes activos en la modelación de su propia vida; como seres que poseen atributos, capacidades e identidades que no se asimilan a un determinado rol; y que por lo tanto ocupan, no sólo una esfera pública, social y comunitaria, sino también una esfera separada, personal, individual y privada, de vida, de experiencia y de actividad. Pueden imaginarse como «individuos autónomos». Por lento e irregular que haya sido todo el proceso, y aun acosado por una ambigüedad y una tensión sentidas, resultó indetenible y, con el trascurso del tiempo, llegó inexorablemente a todos los rincones de la existencia humana. Había nacido el individuo moderno, llorando quizá, pero vigorosamente, como corresponde al heredero indiscutible de la tierra. No es de sorprender que las nuevas ideas, cosmovisiones y concepciones del hombre, que se expresaron en cambios de la doctrina y la creencias religiosas, cayeran en suelo tan fértil; y tampoco es de sorprender que estos cambios tuvieran una significación y un efecto profundamente seculares.

Entre sus consecuencias se contó, eventualmente, el surgimiento de la sociología como parte de la prolongada, ardua e inmensa tarea de encontrar un sentido al mundo nuevo, que es al mismo tiempo la tarea de *hacer* el mundo nuevo, porque se le busca sentido para vivir en él. El primer paso hacia el encuentro de ese sentido, puesto que ya no era posible considerar al hombre como mera imagen de la naturaleza divina, consistió, desde luego, en establecer una concepción de la naturaleza propia del hombre. El arraigo de la sociología en concepciones de la naturaleza humana, por lo tanto, es mucho más que una cuestión analítica referida a su base lógica necesaria. Más bien, la sitúa como el fenómeno histórico que es, como una manifestación de «nuestro largo e irregular crecimiento a partir del mundo medieval»<sup>25</sup>. Si las nociones de la naturaleza humana eran inconcebibles antes de la desintegración de la sociedad medieval, del mismo modo, y por la misma razón, lo era la sociología<sup>26</sup>. Y así como las concepciones de la naturaleza humana son articulaciones de la experiencia ambigua del mundo posmedieval, del mismo modo, y por la misma razón, lo es la sociología. En este punto de nuestra exposición ya podemos aprehender la verdadera esencia de aquellas concepciones, el significado más hondo de su carácter y de su papel decisivo en el análisis sociológico; y a partir de ello, la problemática peculiar y fundamental que se sitúa en la raíz de toda la tradición sociológica.

El primer problema en la tarea de establecer una concepción de la naturaleza propia del hombre consistía en que su primer término ya había quedado definido por los procesos mismos que crearon la posibilidad de esa tarea como tal. A diferencia del hombre medieval, el hombre moderno era individualista. Pero en la experiencia del individualismo —y, como hemos de ver, en su expresión— era central el fenómeno de su ambigüedad. Por un lado, para recordar a Pico della Mirandola, el hombre se hallaba ahora «en el centro del mundo», libre de «hacerse y conducirse» a sí mismo y a su mundo según su albedrío. En sentido positivo, era un agente humano autónomo, autor y árbitro de su propio mundo. Por



otro lado, había sido sustraído de todo vínculo comunitario y de toda identificación grupal; entonces, en sentido negativo, era un individuo solo, aislado de su Dios, pero también de sus semejantes. La sociedad medieval proporcionaba al menos un sustento comunitario para la vida, el ser y la identidad de sus miembros; y esto se había perdido. De modo que la tarea, ahora, era la creación de un nuevo marco comunitario, social y moralmente adecuado al nuevo individualismo, lo cual significaba la búsqueda de una base apropiada para una individualidad genuinamente moral. Pero de qué modo había de establecerse esa base era algo en sí mismo problemático, nuevamente debido a la experiencia ambigua, positiva y negativa, del individualismo. El individuo moderno es un agente humano autónomo con un mundo que conquistar, pero que sólo cuenta con sus propios recursos individuales.

A partir de todo esto, surgen con evidencia el sentido y la significación más profundos que tienen para la sociología las concepciones de la naturaleza humana. Ellas son, en primer lugar y evidentemente, respuestas al ascenso del individualismo. De aquí el permanente interés de la sociología por el problema, cuya importancia para la historia es decisiva, de la relación entre individuo y sociedad. Y de aquí su participación, manifiestamente central en el pensamiento sociológico, en la búsqueda del adecuado fundamento comunitario para una individualidad genuinamente moral. Pero el ascenso del individualismo sobre las cenizas de un mundo que se consideraba creado y legislado por la acción divina es, más profundamente, el surgimiento de la acción humana intencional. De manera que, en segundo y fundamental lugar, las concepciones de la naturaleza humana son respuestas al ascenso de la acción humana. Ellas son concepciones de esta acción intencional; de la capacidad y el potencial humanos, de que ahora pasaban a depender el hombre y su mundo. *En suma, el exclusivo sentido de todo esto es, precisamente, la acción humana.* Las concepciones de la acción humana expresan la ambigua experiencia del individuo moderno como un ser, por una parte, aislado y sin raíces en la comunidad y, por la otra, necesariamente creador de sí mismo y de la sociedad. De las concepciones de la acción humana y sus efectos, depende la percepción del vínculo entre individuo y sociedad. En las concepciones de la acción humana intencional y sus consecuencias, se basa la visión del adecuado fundamento comunitario para una individualidad genuinamente moral. *He aquí, entonces, la problemática en torno de la cual podría escribirse toda la historia del análisis sociológico: la problemática de la acción humana. Y esto confiere a la acción social su condición de ser el concepto nuclear de la sociología: es la traducción y encarnación sociológica, inmediata y definitiva, de aquella problemática.*

*Y es esta problemática la que otorga al concepto de acción social su paradójico carácter central en las dos sociologías, y define así la verdadera significación de cada una y la relación real entre ellas.* Porque su contraposición aparece ahora bajo una luz enteramente distinta. En primer lugar, el interés de ambas por el vínculo entre individuo y socie-

dad señala claramente su compartida participación en la búsqueda de la base comunitaria apropiada para una individualidad genuinamente moral. Es cierto que sus soluciones dispares frente a esta problemática parecerían indicar una oposición basada en que una de ellas afirma, y la otra niega, la actividad humana autónoma; según eso, una se fundaría en el concepto de acción social, y la otra, en la negación de esta como concepto básico. Pero una versión así de su contraposición se manifiesta ahora superficial y engañosa, y podemos, tras ella, descubrir el segundo punto de vinculación básica entre las dos sociologías. En efecto, del arraigo de ambas en concepciones de la naturaleza humana —es decir, de la acción humana y sus consecuencias— se desprende que *ambas no sólo suponen una concepción del hombre como agente humano autónomo, sino que se apoyan en ella y, por lo tanto, en conceptos de acción social*. Que esta afirmación es válida respecto de la perspectiva de la acción social ya ha quedado abundantemente demostrado. Pero ahora debería resultar igualmente evidente en el caso de la perspectiva del sistema social. Si recordamos la idea pesimista del hombre, implícita en esta perspectiva, no es tanto la de una criatura infinitamente manipulable, cuanto la de un ser que, *si se lo deja librado al empleo espontáneo de sus propias capacidades*, generará el caos y la anarquía; lo que desde luego es una concepción del hombre como agente humano autónomo, no menos auténtica que la presente en la perspectiva de la acción social. La diferencia evidente es que una sociología ve al hombre como un ser creador, de sí mismo y en el plano social, y la otra lo ve como un ser destructivo para él mismo y para la sociedad. En otras palabras, la verdadera oposición entre ellas no se sitúa en la oposición entre sistema y acción; es decir, entre sistema y no acción, por un lado, y acción y no sistema por el otro. Se sitúa, en cambio, en sus respuestas contrarias frente a la acción humana y sus consecuencias y, por lo tanto, en sus opuestas conceptualizaciones de la fuente, características y resultados de la acción social, sobre la base de las cuales cada una de ellas ha levantado todo su aparato analítico, teórico y doctrinario. *En suma: el pensamiento y el análisis sociológicos constituyen una respuesta frente a la ambigua experiencia del ascenso de la acción humana. Su historia gira sobre la bifurcación de esa ambigüedad en dos conceptos opuestos de acción social y, a partir de allí, en dos tradiciones morales y analíticas opuestas, la sociología del sistema social y la de la acción social. Sus cuestiones centrales sobre el orden y el dominio constituyen formulaciones opuestas de la actividad humana y de sus consecuencias, y sus respuestas doctrinarias a esas cuestiones, versiones opuestas del fundamento comunitario adecuado para una individualidad genuinamente moral. En el fondo, por lo tanto, ambas son sociologías de la acción social.*

De tal modo, el siguiente paso consiste, desde luego, en examinar más atentamente las dos perspectivas de la actividad humana y las dos concepciones de la acción social que se hallan en el origen de una y otra sociología. En la bifurcación en dos tradiciones sociológicas sobre la experiencia ambigua del individuo moderno como ser aislado y sin raíces

comunitarias, pero también como agente humano autónomo, la perspectiva del sistema social se ha aferrado, evidentemente, a la primera dimensión, negativa, en tanto que la perspectiva de la acción social ha retenido la segunda dimensión, positiva. En este aspecto, ambas tradiciones tienen sus raíces en el pensamiento posmedieval relativamente temprano. Hemos visto cómo la conducta del hombre medieval se había caracterizado por un incesante comunitarismo y visibilidad, universalidad, necesidad y, en consecuencia, absoluta predecibilidad; mientras que la del hombre posmedieval era individualista, opaca en sus motivaciones, situacional, contingente, y por lo tanto completamente impredecible. Una de las dos respuestas posibles a esto era buscar la manera de restablecer la visibilidad, la universalidad, la necesidad y, así, la predecibilidad de la conducta humana. La otra era afirmar, como semillero de las capacidades y posibilidades humanas, su nueva incertidumbre, su variabilidad histórica y cultural, su contingencia y, de tal forma, su impredecibilidad. Después expondremos la monumental contradicción latente en la segunda respuesta. No obstante, por el momento y para nuestros fines, esta contraposición nos conduce directamente a dos versiones arquetípicas de las respuestas al ascenso de la acción humana y, de esta manera, a las dos concepciones arquetípicas de la acción social que se encuentran en el origen de las dos sociologías. Estas versiones son, en el primer caso, la de Thomas Hobbes, y en el segundo, la de Jean-Jacques Rousseau.

Aunque mediado por la reacción conservadora del siglo XIX, el problema del orden social en sociología tiene su definición clásica en los términos hobbesianos. Y no resulta sorprendente que este problema fuera la preocupación primordial y excluyente del mismo Hobbes. Con toda inmediatez y urgencia, produjo su *Leviatán* en el período posterior a dos guerras civiles sucedidas en menos de una década. Además estaba en presencia de lo que él consideraba las consecuencias del ascenso del individualismo moderno y la ruptura absoluta con todos los vestigios de la sociedad medieval. Una vez más, es evidente el vínculo entre experiencia y formulación práctica y teoría. Hobbes formulaba las respuestas prácticas de su época a problemas prácticos históricamente contingentes. En este sentido, en una situación de incertidumbre total, tampoco es de sorprender que la búsqueda del orden adoptara la forma de un intento por devolver a la conducta humana en general la universalidad, necesidad y predecibilidad que había perdido. Lo que sin duda es una reflexión sobre una sociedad desgarrada por la guerra civil y, de tal manera, por las consecuencias, que se veían desastrosas, del individualismo moderno, es también, decididamente, una teoría social y política que reclama universalidad, y que genera un discurso en la forma de una secuencia lógica necesaria de proposiciones. Hobbes lo elabora por medio de la modalidad del razonamiento geométrico, que tiene la propiedad de demostrar proposiciones complejas e inverosímiles a partir de axiomas simples y por sí evidentes, y de las nuevas leyes del movimiento de Galileo, en especial la proposición de que las cosas naturalmente se mueven mientras no se las detenga en forma artificial.

Hobbes comienza por hacer enteramente suya la moderna concepción del individuo, como base de toda su teoría social y política; o por lo menos la acepta en tanto destaca el aislamiento del individuo moderno respecto de sus semejantes:

«Es persona aquella de quien se considera que sus palabras o acciones son las suyas propias, o bien representan las palabras o acciones de otro hombre. [. . .] Cuando se considera que le son propias, se la denomina *persona natural*; y cuando se considera que representan las palabras y acciones de otro, se trata de una *persona artificial o ficticia*»<sup>27</sup>.

En síntesis, la «persona natural» es el individuo moderno, abstraído de todas sus relaciones sociales, que son «artificiales», es decir, productos de su artificio. En este punto intervienen las leyes del movimiento porque Hobbes procura determinar la naturaleza del hombre como una forma de cuerpo en movimiento, y las consecuencias lógicas del movimiento humano sobre el mundo social. De tal modo el hombre es una máquina, que obedece a las leyes del movimiento. Y los movimientos primarios que impulsan esta máquina son las pasiones primarias: el deseo de poder y el temor a la muerte. Evidentemente, los hombres movidos por tales pasiones son intrínsecamente competitivos, tanto más cuanto que existe una escasez natural de recursos, en particular, y por definición, de poder. Son también absolutamente egoístas. Siendo los individuos los únicos entes «naturales», y las pasiones individuales los únicos movimientos básicos, no existe ningún orden moral extrínseco al deseo individual y a los juicios desiderativos. Así, las pasiones egoístas tienen a su servicio a la razón egoísta o «cálculo aritmético» según el cual los individuos determinan el equilibrio de sus acciones en función de sus consecuencias para el logro de deseos y la evitación de temores. Por otra parte, la naturaleza los ha hecho prácticamente iguales en su capacidad física y mental para obtener sus fines. El conjunto da por resultado una competencia mortal, una lucha incesante por los recursos escasos, en la que los hombres son enemigos naturales cuyo objetivo primario, en la persecución de sus propios fines, consiste permanentemente en la derrota del otro. De aquí la famosa «guerra de todos contra todos» que plantea Hobbes, en que «la fuerza y el engaño [. . .] son las dos virtudes cardinales», y en que «existe [. . .] continuo temor, y peligro de muerte violenta; y la vida del hombre es solitaria, pobre, desagradable, brutal y breve»<sup>28</sup>. En síntesis, la «persona natural» de Hobbes es amoral y absolutamente ego-céntrica. Es una visión desconsoladamente tenebrosa de la condición humana, aunque no incomprensible en una época de guerra civil (y para destacar la pertinencia del pensamiento social del pasado respecto de las preocupaciones actuales, tampoco sería incomprensible como eventual visión del mundo de hoy).

Esto plantea muy filosóficamente el problema del orden, porque no se advierte cómo individuos tales garantizarían ni su propia supervivencia ni la de la sociedad. A primera vista, la solución de Hobbes parece algo

sorprendente; en efecto, requiere que sus individuos egoístas y ávidos de poder otorguen su consentimiento voluntario para someterse por completo, con todas sus facultades, al poder absoluto de un soberano político supremo. Por otra parte, el acuerdo no es sólo una obligación contractual, sino que está respaldado por una fuerza soberana, puesto que contratos sin ese respaldo son vanas palabras. Ese sometimiento parecería entonces ser algo del todo ajeno al individuo hobbesiano, pero es completamente lógico y necesario. En el sentido más evidente, es necesario porque la «guerra de todos contra todos», con su «permanente temor y peligro de muerte violenta», no está en el interés del individuo egoísta de Hobbes más de lo que estaría en el de cualquier otro. En una palabra, la lógica y necesidad prácticas son las de la pura supervivencia.

Pero, desde luego, no son simplemente prácticas. Derivan del esquema mismo por el cual Hobbes pretendía precisamente imponer lógica y necesidad a la nueva contingencia de la conducta humana; y en especial, de su formulación de los movimientos o pasiones primarios, y de la razón calculadora que ponía a su servicio. De tal modo, dadas las consecuencias del anhelo de poder, el temor de la muerte se erige en pasión dominante; y el «cálculo» sugiere la necesidad, en aras de la supervivencia, de la sumisión voluntaria de todos a la voluntad de uno. *Leviatán* sigue siendo el producto del «cálculo aritmético», y no sólo en su génesis, sino en sus características. Es la «persona artificial» creada por la «persona natural» según su propia imagen. De tal forma, es una máquina impulsada por los mismos movimientos y pasiones primarios: el temor a la muerte social y el deseo de poder absoluto. Y debe «calcular» en función de conveniencia o sobre la base de las «virtudes cardinales» de «la fuerza y el engaño». En todos estos aspectos, la sociedad es para Hobbes tanto la encarnación social del individuo como el producto de la acción humana; hasta donde lo hemos visto, es entonces el agregado de sus miembros, la suma de sus partes.

Pero las cosas no acaban allí. Habiendo sometido completamente sus facultades al *Leviatán*, el individuo se ve ahora sometido por una fuerza que ya no le pertenece, sino que se halla por encima de él y se le opone. En otras palabras, la fuerza, y la sociedad que descansa en ella, se han convertido, juntas, en un producto social emergente, es decir, en una entidad que ya no es reductible al contrato social del cual surgió. Paradójicamente, lo que no es más que la suma de sus partes porque está constituido por los hombres, resulta transformado por estos en algo más que la suma de sus partes. Para recordar a Pico della Mirandola, el hombre se ha «atado» a sí mismo a un «límite prescrito por su propio albedrío». Expresado con una terminología más moderna: se ha exteriorizado y reificado, hasta llegar a ser dominado y controlado por aquello que originalmente él creó según su propia imagen. Y con la terminología aun más moderna que constituye el eje de este capítulo: el hombre ha orquestado su propia dominación por parte de un sistema social que, una vez creado, se genera a sí mismo, se conserva, deviene suprahumano y supraordinado. Por sus consecuencias destructivas en lo individual y so-

cial, la contingencia de su acción social ha desembocado en la necesidad de un sistema coercitivo externo.

Hobbes ha abrazado cabalmente la idea del individuo moderno como base de su teoría social y política, sólo para llegar a una conclusión que lo niega por completo. Es este un ejemplo excelente del decurso sociológico que ha seguido el concepto de acción social, es decir, en tanto genera su propia negación culminando en el concepto de un sistema social dominante y coercitivo; o, más bien, deberíamos hablar de un concepto particular de acción social porque la necesidad de un sistema social coercitivo externo deriva, indudablemente, de una determinada concepción de la actividad intencional humana y de un concepto determinado de acción social. En otras palabras, debería resultar absolutamente evidente ahora cuál es la concepción que se halla en la raíz de la sociología del sistema social. El hombre hobbesiano es completamente *instrumental* en cálculo y acción, término que expresa la procura egoísta de la satisfacción de sus deseos egoístas por medio de un «cálculo» o razón instrumental, y el empleo de «la fuerza y el engaño» instrumentales. Es esta instrumentalidad básica de la acción social la que crea la necesidad absoluta de un sistema social suprahumano igualmente instrumental, medio artificial para detener las mociones destructivas, para sí y para la sociedad, del hombre; este recordatorio terminológico concurre a mostrar que aquella necesidad de hierro reside en la lógica de hierro del esquema hobbesiano, edificado sobre la perspectiva instrumental de la intencionalidad humana y la acción social: una vez aceptada esta premisa básica, sus consecuencias se enuncian en una inobjetable secuencia lógica.

En suma:

«El análisis de Hobbes aparece así como el arquetipo de la concepción *instrumental* de la acción social *individualista* y de las consecuencias que se siguen para un sistema social que es *externo* y *coercitivo* respecto de sus miembros individuales»<sup>29</sup>.

Y arquetipo, también, de la naturaleza doctrinaria y autovalidante de este análisis y, cuando se actúa en función de él, de esta acción. En efecto, ese análisis percibe la instrumentalidad y sus consecuencias mediante el empleo de la modalidad del razonamiento instrumental, que él atribuye a sus seres instrumentales, en su forma instrumentalmente más eficiente: la modalidad científica de «cálculo» que, como señaló Weber, es la manifestación suprema de la racionalidad instrumental occidental. De tal modo, constituye también un componente importante de la cosmovisión occidental moderna y, en ese carácter, es al mismo tiempo el fundamento para la acción y la fuente moderna de la predecibilidad que otrora suministraba la cosmovisión del mundo medieval. Tanto en el análisis como en la acción, por lo tanto, está destinado a aportar lo que Hobbes, en su búsqueda de la certidumbre tras la guerra civil y el colapso de la sociedad medieval, deseaba que lograra: la imposición

de la necesidad a la contingencia fundamental de la conducta humana posmedieval.

Estamos ahora en condiciones de entender la verdadera significación de la reacción conservadora del siglo XIX en la historia de la sociología. Dado el arraigo de la perspectiva del sistema social en el concepto de acción social instrumental, y dada su consecuente conceptualización del sistema social como un sistema de coerción externa sobre sus integrantes, la historia del análisis sociológico se transforma en una serie de mutaciones de la idea de coerción externa. La exterioridad se convierte en interiorización; la coerción, en imperativo moral, y el individuo, en el ser social. Y el primer paso en este proceso de mutación fue dado por la reacción, que de tal modo no es la fuente de la moderna perspectiva del sistema social, sino el vínculo de mediación entre esta y sus orígenes en el pensamiento hobbesiano. Existe en ello una doble paradoja, porque la reacción se oponía por completo a la teoría social mecanicista e individualista que en forma arquetípica representaba Hobbes. Consideraba a la sociedad como un organismo natural, no como un mecanismo artificial, y su defensa de aquel concepto era, en esencia, una apelación a la autoridad moral de la comunidad orgánica de la sociedad medieval contra el individuo moderno, al que entendía en términos instrumentales hobbesianos y, por lo tanto, como alguien absolutamente desprovisto de toda capacidad de generar una cohesión moral y social, según lo atestiguan las traumáticas perturbaciones sociales que habían dado origen a la reacción misma. De tal manera deseaba, teórica y moralmente, negar por completo al individuo moderno. Pero era imposible, por supuesto, una negación práctica del hombre moderno, un retorno práctico al hombre medieval. De modo que la apelación al orden medieval no es la exigencia sería de aquel retorno, sino un intento de trasplantar uno de sus rasgos nucleares a una sociedad que hacía mucho tiempo que se había alejado irreversiblemente de aquel. Esto sólo podía llevar a reconocer una estructura supraindividual de coerción social y moral como único fundamento posible del orden social. En esto radica la doble paradoja. En primer lugar, la reacción propone una vez más un orden externamente coercitivo, pero reforzando la propuesta equivalente de Hobbes, en el sentido de que aboga, si bien en forma embrionaria, por la interiorización de la coerción a fin de que esta resulte aceptable para quienes se encuentran sujetos a ella; lo cual, por supuesto, es mucho más efectivo que el abierto recurso a la fuerza, de Hobbes. Con toda su enconada oposición al tipo de teoría social y política del que Hobbes era representante arquetípico, la reacción ha preparado la escena para la plena elaboración sociológica del esquema filosófico de aquel. Ha dado legitimidad al Leviatán. La segunda paradoja, relacionada con la primera, consiste en que su revisionismo hobbesiano implica la reinsertión, en el pensamiento de Hobbes, precisamente de aquellas ideas medievales sobre la autoridad moral con las que este había roto de manera tan decisiva. Y en la raíz de todo ello sigue estando el mismo concepto básico de acción instrumental.

Nadie articuló la segunda versión de la intencionalidad humana y de la acción social de manera más clara y con más pertinencia para el desarrollo de la perspectiva de la acción social que Rousseau, a quien la sociología, entonces, debe tanto como a Hobbes. Pero si a este lo reconoce, lamentablemente omite hacerlo con aquel; las causas son sin duda la superficial caracterización que la sociología ha hecho de la Ilustración, y su ortodoxia respecto del «problema del orden». Como Hobbes, Rousseau veía la sociedad que lo rodeaba en términos instrumentales, y caracterizada predominantemente por «apetitos, avidez, opresión, deseos y orgullo»<sup>30</sup>, lo que movía a una competencia egoísta. Pero, para él, esta era la sociedad existente y nada más. El error de Hobbes había sido convertir una forma contingente e históricamente localizada de sociedad en una condición humana y social universal y necesaria. Por otra parte, como en Hobbes, la sociedad era en esencia obra del hombre. Y Rousseau no tenía dudas acerca de la forma en que el hombre había hecho de ella un campo de lucha de «apetitos, avidez, opresión, deseos y orgullo»:

«El primer hombre que, después de haber cercado una extensión de terreno, tuvo la ocurrencia de decir "Esto es mío", y encontró gente suficientemente simple como para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. Cuántos delitos, guerras y crímenes, cuántos horrores y desgracias habría ahorrado a la humanidad el que arrancara las estacas o rellenara los pozos, y espetara a sus semejantes: "Guárdense de prestar oídos a este impostor; están perdidos si alguna vez olvidan que los frutos de la tierra nos pertenecen a todos, y que la tierra misma no pertenece a nadie"».<sup>31</sup>

Pero nadie arrancó las estacas. En cambio, plantaron más, cercando no sólo sus tierras, sino a sí mismos; encarcelándose, una vez más, dentro de límites «prescritos por su propia voluntad». La prisión era la alienante sociedad civil, pero fueron los hombres quienes crearon y refinaron sus poderes, fueron los hombres quienes se alienaron a sí mismos. Si «el hombre nace libre y en todas partes se halla encadenado»<sup>32</sup>, esas cadenas son su propia obra.

Pero, para Rousseau, el hombre realmente nace libre. El problema, entonces, consiste en saber cómo puede recuperar su libertad natural; en una palabra: es el problema del dominio. Y desde luego, la idea misma de que el hombre se ha enajenado de sí mismo supone una concepción particular de la capacidad y el potencial humanos. Es la que toma por eje la dimensión positiva de la ambigua experiencia del hombre moderno: el obrar humano autónomo como fuerza creadora. En tal sentido, se opone por completo a la concepción de la virtualidad humana de Hobbes, cuya «persona natural» y el ineluctable Leviatán eran, para Rousseau, meras expresiones teóricas de la práctica alienada; es decir, de la distorsión de la verdadera naturaleza del hombre por la sociedad existente. La versión contraria que Rousseau propone de la verdadera natu-



raleza del hombre reside en su localización de dos características humanas innatas, la primera de las cuales es el amor de sí mismo. Esto suena como una recomendación de interés egoísta hobbesiano y, de hecho, en eso se ha convertido en la sociedad actual. Porque se lo ha deformado, transformándolo en egoísmo, fundamento de la comparación y la competencia envidiosas, y perversión del auténtico amor de sí. El amor de sí mismo cobra plena autenticidad y se convierte en base de la alternativa rousseauiana frente a la sociedad existente, combinado con la segunda característica innata, la compasión:

«El entusiasmo de un corazón desbordante me identifica con mi prójimo. [...] Me intereso por él porque me intereso por mí mismo. [...] Extendamos a los otros el amor de nosotros mismos, y este se transformará en una virtud [...]; el amor a los demás, que nace del amor a uno mismo, es la fuente de la justicia humana»<sup>33</sup>.

Y es la fuente de una comunidad de respeto por la autenticidad igual de los demás, así como la realización, a través de la comunidad, de la propia autenticidad.

Rousseau expone una imagen notable y un proyecto detallado de una comunidad tal. La imagen es la del festival público al aire libre:

«Que los espectadores se conviertan en su propio entretenimiento; que sean ellos mismos actores. De este modo, cada uno se verá y se amará a sí mismo en los demás, y todos estarán más unidos»<sup>34</sup>.

Al evocar el espíritu del festival, Rousseau ejemplifica el modo en que, a su juicio, la gente llegará a *percibir* la interdependencia esencial y creadora de individuo y comunidad, a través de la participación autónoma y espontánea en la actividad comunitaria. Esa es entonces su respuesta a la conducta humana posmedieval: afirmar que su contingencia e impredecibilidad son el germen de la capacidad y el potencial humanos. Y al hacerlo, postula esa particular relación entre conciencia y acción por la cual, en un proceso permanente, expresamos nuestro ser en la acción, y en esta desarrollamos nuestra conciencia de aquel y de sus posibilidades. He ahí, en otras palabras, una notable anticipación de la noción marxista de praxis. Ahí también se contiene la particular idea de razón que elabora Rousseau: aunque menos asible y precisa, es mucho más amplia y rica que la razón instrumental de Hobbes. Porque remite a un concepto del hombre total y de la plena integración de sus facultades. La razón es la conciencia corporizada y desarrollada en la acción; en virtud de ella, las facultades de sentimiento, pensamiento, acción y juicio del hombre se unifican en él como ser completo, integrado, respetuoso de sí mismo y de los demás, relacionado consigo mismo y con los otros.

En el núcleo de la visión rousseauiana del obrar humano encontramos entonces una particular concepción del nexo entre conciencia y ac-

ción: ese nexa, y por lo tanto la conducta humana, es esencial y creadoramente contingente y abierto, en cuanto a sus atributos y posibilidades. Y es así, desde luego, como se lo debe entender, no encerrado en preterminaciones necesarias si se quiere tomar en serio la *autonomía* del obrar humano. Ahora bien, en el núcleo, igualmente, de la perspectiva rousseauiana de la actividad intencional humana alienta un proyecto ideal, contrapuesto a lo real: este proyecto venía especificado por las características innatas del hombre, según Rousseau, y por relación genérica entre el yo auténtico y la comunidad auténtica; y especificado, además, por la elaboración del marco comunitario, prerequisite para que generara las posibilidades humanas que él le atribuía. Esto, desde luego, se contiene en *El contrato social*, que trae el cuadro detallado de la comunidad auténtica.

La versión de Rousseau del contrato social está plagada de contradicciones y ha dado lugar a muchas controversias interpretativas. No obstante, en el presente contexto, hay un punto que es claro, inequívoco, y está en perfecta consonancia con la inspiración misma de su pensamiento social y político:

«El problema es encontrar una forma de asociación [. . .] en la que cada uno, al par que se une a todos, pueda obedecerse empero sólo a sí mismo, y permanezca tan libre como antes. Este es el problema fundamental para el cual el contrato social ofrece la solución»<sup>35</sup>.

Expresado con nuestros términos, el problema consiste en hallar un fundamento comunitario nuevo y apropiado para una individualidad genuinamente moral, en la versión que yo he llamado el problema del dominio. Y la solución que propone Rousseau, en cuanto a organización, es en esencia una ciudad-Estado, según el modelo de la *polis* griega y de su propia Ginebra, suficientemente pequeña para permitir la genuina participación de todos los ciudadanos en asambleas públicas en que se tomen decisiones. Entre ellas estaría, a intervalos frecuentes, regulares y fijos, la renovación o derogación del contrato social por los ciudadanos autónomos que lo han celebrado. De tal manera, la sociedad del contrato es una auténtica comunidad de individuos libremente participantes, en la que los hombres han recobrado el dominio sobre su propio accionar, sus fines, sus situaciones, sus relaciones y su vida; en la que el mundo social ha vuelto a ser el producto visible de la construcción humana de un sentido y de la acción en función de ese sentido, actualización manifiesta e incesante, por medio de la *praxis*, de las capacidades, posibilidades y aspiraciones humanas; en ella la historia, la personalidad, la sociedad y la comunidad han llegado a ser, una vez más, los manifiestos logros humanos que en verdad son; se ha vuelto así posible «ser simplemente humano».

Según los términos que constituyen el eje de este capítulo, Rousseau ha recogido cabalmente al individuo moderno como productor de sus propios roles, instituciones y sistemas sociales, y así proporciona la ins-

piración y la expresión arquetípica de la conceptualización del sistema social, desde el punto de vista de la acción social, como derivado del obrar humano autónomo, personal y socialmente creador. Ahora debe resultar absolutamente claro cuál es la perspectiva particular sobre el obrar humano y la concepción particular de la acción social que están en la raíz de la sociología de la acción social. El hombre rousseauniano se crea a sí mismo y es creador en el plano social porque es fundamentalmente *moral* en razón y en acción, expresión que va referida a extender él a los demás el amor de sí mismo, a través de una *praxis* moral que es el camino por el cual crea, desarrolla y realiza tanto el yo moral como la comunidad moral en relación genérica. Es la moralidad básica de la acción social, la cual constituye el germen de un sistema social humanamente edificado y gobernado. En suma:

«A esta noción de la acción humana propongo llamarla, contraponiéndola a la acción instrumental, *acción moral* [ . . . ] expresión de una humanidad común y expresión *moral*, que por lo tanto sólo puede hallar su realización a través de las relaciones sociales. [ . . . ] Esa comunidad moral es enteramente *dependiente* de las relaciones sociales recíprocas»<sup>36</sup>.

O bien, para adaptar a Rousseau la síntesis de Hobbes, el análisis de este se presenta así como el arquetipo de la concepción *moral* de la acción social *comunitaria* y de las consecuencias que esto trae para un sistema social que es el producto emergente de sus miembros. Tenemos de este modo la segunda de las dos contrarias respuestas ante la acción humana, y de las dos concepciones de la acción social que son la fuente de la oposición entre las dos sociologías.

Pero también estamos en presencia de una gravísima contradicción *dentro* de la segunda respuesta, contradicción liminar para la historia del análisis sociológico, en la medida en que esa historia gira sobre el tratamiento de la problemática de la actividad humana intencional. Es la contradicción entre la afirmación del carácter contingente y abierto de la conducta como germen del potencial humano, por un lado, y la previa remisión de la acción humana al programa que supone la especificación de características humanas innatas, la relación genérica entre ser auténtico y comunidad auténtica, y el proyecto detallado de *El contrato social*. La contradicción radica en el modo en que Rousseau procura que la relación entre conciencia y acción que propone —esencialmente, la de la *praxis*— cumpla dos propósitos: afirmar la contingencia humana y expresar su versión del ideal humano. Y se desprende de la manera en que su modalidad de análisis formula lo real, lo ideal, y la oposición entre ambos. Vemos aquí las profundas consecuencias de la bifurcación de la ambigua experiencia del ascenso del obrar humano y el individualismo moderno en dos respuestas contrarias, dos conceptos opuestos de la acción social, y dos tradiciones de análisis moral en el pensamiento social. Porque ello significa que la ambigüedad queda disuelta comotal, lo cual es crucial.

Evidentemente, si ha de existir la posibilidad de transformar lo real en lo ideal, los gérmenes de esto último deben estar presentes en lo primero. De otro modo no es concebible como posibilidad ni asequible como alternativa de acción. Con no menor evidencia, esa transformación debe ser generada y efectuada por el obrar humano; no podría ser de otro modo. Esto significa que el obrar humano debe ser autónomo y, por lo tanto, contingente, atributos ambos que son, en cualquier caso, intrínsecos al ideal postulado de la acción moral y la comunidad moral. Empero, tanto la presencia de lo ideal en lo real como la autonomía y contingencia de la acción humana radican, no en una clase de acción (moral) por oposición a otra (instrumental), *sino en la ambigüedad misma*. Porque está en la naturaleza de la ambigüedad contener concepciones diferentes del mundo social y manifestar versiones diferentes de la actividad humana. Así se manifiesta la presencia de lo ideal en lo real, y también la autonomía y contingencia de la acción humana, en tanto esta puede generar y realizar mundos sociales posibles, diferentes, sobre la base de una u otra dimensión de la realidad ambigua que ya ha creado. Y si esto significa aceptar la incertidumbre y la impredecibilidad de la dirección que aquella pudiere tomar, que así sea. Por un lado, no hay alternativa; nuevamente, está en la naturaleza misma de la acción humana ser su propio amo, impredecible y contingente. Por otro, las consecuencias de rehusarse a aceptar esto, tratando de imponerle una necesidad externa, son desastrosas, *por referencia a la realización del ideal al cual se orientan tales intentos*. Eludir la ambigüedad en la experiencia del ascenso del obrar humano es destruir toda posibilidad de ver los gérmenes de lo ideal (acción moral) en lo real (acción instrumental) y de que la acción humana cree otra cosa que su propia alienación y, de tal manera, su propia negación. Es destruir la acción humana por completo: su autonomía, su contingencia, su creatividad social, sus capacidades y posibilidades morales. *Si existe una necesidad genuina inherente a la actividad humana y a la acción social, es la necesidad de la ambigüedad*. Disolverla es producir teorías unidimensionales que postulan un hombre y una sociedad unidimensionales, y que por eso no pueden, en absoluto, localizar acción viable alguna en el mundo real, en tanto este es opuesto a su desesperada creación de mitos para la transformación de lo real en lo ideal; no pueden oír ninguna voz que hable en lo real de las posibilidades de lo ideal, como las voces de la vida cotidiana que escuchamos antes<sup>37</sup>. Pero la unidimensionalidad no es del hombre y la sociedad, como bien lo atestiguan aquellas voces. Es de las teorías que así los retratan; las teorías que bifurcan la ambigüedad de múltiples perspectivas en una negación de perspectiva única, despojando así a la acción humana de sus posibilidades.

Esto es lo que ha hecho Rousseau. Al final, incapaz de tolerar la ambigüedad creada por su afirmación de la contingencia humana, busca la certidumbre tanto como Hobbes, cuyo propósito original era recuperarla. De modo que presenta la ambigüedad bajo la forma de una separación total entre sus dimensiones positiva y negativa, y a partir de allí,

bajo la forma de una cruda contradicción entre lo real y lo ideal, en virtud de la cual lo real, unidimensionalmente considerado como la consecuencia necesaria y general de la acción instrumental, debe ser enfrentado por un ideal moralmente concebido, que se tiene que presentar con igual necesidad para que pueda ser dislocada la necesidad de lo real. Dos necesidades de hierro, implacablemente opuestas; y ninguna posibilidad de transformar la una en la otra. Porque el obrar humano intencional, la única fuente posible de esa transformación, ha sido negado a cada paso. La acción instrumental se niega a sí misma por la generación necesaria de su propia alienación en un sistema dominante y totalmente carcelario. Y no hay salida: el sistema es primeramente el producto de la actividad humana. Habiendo forjado sus propias cadenas, los hombres, en el mismo proceso, se han vuelto incapaces de romperlas. Por la misma razón, la acción instrumental niega toda posibilidad a una acción moral que dé sustento a una comunidad moral de seres humanos auténticos, autónomos, libremente participantes, y que de ella brote. De tal manera, se impone hallar una necesidad previa que signifique una alternativa para estos últimos, en función de características humanas innatas y, así, de una contrapuesta concepción de la naturaleza humana *universal*. Pero a su vez esto niega la acción moral, justamente porque en su esencia se le atribuye acción autónoma y, por lo tanto, históricamente contingente. Entre lo real y lo ideal existe, entonces, una brecha insalvable. Pero ella ha sido creada por la falacia de la perspectiva unilateral; por esa modalidad de análisis que ha transformado la ambigüedad en una contradicción inabordable porque, en el proceso, ha quebrado su lealtad a la actividad humana autónoma que constituye el único puente posible. Rousseau se ha asimilado a Hobbes, para ser inevitablemente negado por este. Una vez más, esto es arquetípico: porque introduce la última paradoja en la paradójica historia de la *idée fixe* de la acción social.

Hasta el momento, hemos rastreado la oposición entre la sociología de la acción social y la del sistema social, hasta sus raíces en dos conceptos de la acción social. La formulación arquetípica de la acción instrumental y sus consecuencias ha sido localizada en la obra de Hobbes; la de la acción moral y sus consecuencias, en la obra de Rousseau. Sobre esta base, hemos descubierto el paradójico carácter central del concepto de acción social en ambas sociologías y, en consecuencia, que ambas son, en un nivel muy profundo, sociologías de la acción social. No obstante, ha llegado ahora a ser evidente que los dos conceptos de acción social constituyen juntos el núcleo escindido de la perspectiva arquetípica unilateral de Rousseau. De aquí surge ahora la paradójica centralidad de ambos conceptos de acción social para la visión única de la perspectiva de la acción social. Es decir: *la contradicción y la oposición entre las dos respuestas frente al obrar humano, los dos conceptos de acción social, y de tal modo las dos sociologías, de la acción social y del sistema social, son en realidad una contradicción y una oposición que se halla en el núcleo de la sociología de la acción social misma*. La contradicción y la oposición entre acción instrumental y acción moral, y las con-

secuencias de cada una, están hondamente alojadas *dentro* de la perspectiva de la acción social.

«Es decir, al presentar una versión *unitaria* de la perspectiva de la acción social [. . .] se pasa por alto una divergencia fundamental que se halla *dentro* de esa perspectiva: una divergencia entre dos versiones de "acción social", lo cual propone una relación mucho más compleja entre acción social y sistema social que la concebida hasta el presente»<sup>38</sup>.

Verdaderamente muy compleja. En primer lugar, ahora podemos establecer una caracterización mucho más precisa de la búsqueda del fundamento comunitario adecuado para una individualidad genuinamente moral. Con evidencia: contraponer acción moral y comunidad moral a acción instrumental y sociedad instrumental es definir los términos exactos de aquella búsqueda como una respuesta frente al ascenso del obrar humano y el individualismo moderno.

Esto, a su vez, equivale a introducir en la historia del análisis sociológico un enfoque muy ajustado y muy nítido. Porque ahora se transforma en la exposición de los sucesivos intentos de resolver este dilema fundamental: cómo pasar de la acción y la sociedad instrumentales a la acción y la comunidad morales. Pero es una exposición mucho más compleja de lo que anteriormente parecía. En efecto, no se trata simplemente de presentar las soluciones ofrecidas según arraigan en las perspectivas doctrinarias adoptadas, de suerte que quienes, como Hobbes, parten de la acción instrumental, formulan el problema diciendo que es el del orden, a consecuencia de lo cual la solución es la que ofrece la sociología del sistema social; y quienes, como Rousseau, parten de la acción moral, sostienen que se trata de un problema de dominio y, por lo tanto, la solución es la que brinda la sociología de la acción social. Porque la tajante oposición entre lo real y lo ideal, y de tal forma el tema recurrente de la negación de la intencionalidad humana, impregna todo el pensamiento y todo el empeño dedicados a este dilema, cualquiera que sea la perspectiva doctrinaria, y con consecuencias perturbadoras para la línea, otrora nítida y recta, que va desde el problema central hasta la solución moral y analítica.

Así, la perspectiva de Marx es claramente la que parte de la preocupación por el problema del dominio; y establece la oposición entre lo real y lo ideal de una manera que, si bien más elaborada, es en esencia la de Rousseau, hasta un grado notable de evidente coincidencia. Para hallar el germen de lo ideal en lo real, Marx combina entonces el concepto de *praxis* con el del proletariado como clase universal que, al perseguir sus verdaderos intereses como clase particular, en verdad persigue el interés humano general, que es superar la alienación. El proletariado es, en consecuencia, el embrión de la comunidad moral a la que finalmente conducirá su acción, que si va en defensa de sus propios intereses, es revolucionaria en definitiva. Aquí, el manifiesto intento de Marx por reunir una *praxis* instrumental y una moral concluye en el fracaso por-

que, a pesar de todos sus complejos análisis económicos, sociales y políticos, deja absolutamente inexplicada la crucial transformación por medio de la cual la acción instrumental del proletariado en defensa de sus particulares intereses de clase habrá de convertirse en la acción moral definitiva de la comunidad moral a la que esta transformación se supone ha de dar nacimiento. Decimos que esto es así porque el proletariado tal como lo concibe Marx ha sido construido a imagen y semejanza del más instrumental de todos los seres, el *homo oeconomicus*, cuya *praxis* es irremediablemente instrumental. No existe motivo alguno para suponer que la *praxis* instrumental habrá de generar una *praxis* moral, y si todos los motivos para creer, a partir de la lógica del análisis de Marx, que sólo puede generar una nueva e incesante acción, crecientemente instrumental. Porque una vez más el análisis coloca lo real y lo ideal en aquella contradicción total, consabida, y produce la negación resultante del obrar intencional por la vía de formular el proceso de transición dentro de los términos totalmente instrumentales de lo real<sup>39</sup>.

Del mismo modo, si examináramos exhaustivamente la obra de Durkheim, descubriríamos una manifiesta preocupación por el problema del orden y la consiguiente reificación de la sociedad como algo externo y coercitivo respecto de sus miembros. No obstante, dentro de este marco también encontraríamos una manifiesta preocupación por la creación de un individualismo verdaderamente moral, como base necesaria de la solidaridad moral, a partir del individualismo egoísta, que era la calificación bajo la cual él veía la sociedad que lo rodeaba. Pero una vez más queda sin resolver el problema de pasar de este individualismo a aquella solidaridad, y subsiste su absoluta oposición. El fallido y continuado intento de superar esta oposición es lo que se halla en el origen de los cambios de acento, de las tensiones y las contradicciones que a menudo se han señalado en la obra de Durkheim<sup>40</sup>. Y el mismo razonamiento podría aplicarse a un vasto número de pensadores y analistas sociales, pertenecientes tanto a la tradición clásica como a la sociología moderna. No obstante, el propósito último de este capítulo consiste en examinar brevemente de qué modo el dualismo y la oposición entre acción y sociedad instrumentales, y acción y comunidad morales, se manifiesta en la obra de las dos figuras de la historia del análisis sociológico convencionalmente consideradas los principales teóricos de la acción social: Max Weber y Talcott Parsons.

La preocupación central y definitiva de la obra de Weber atiene a los procesos de racionalización que condujeron a la moderna sociedad industrial a la «jaula de hierro»<sup>41</sup> de un orden totalmente burocratizado. Y pocos pasajes en toda la sociología nos hablan en forma más directa de nuestra moderna experiencia de la dominación por la máquina, la burocracia, el sistema, que su famoso ataque a ese régimen:

«Esta pasión por la burocracia basta para producirnos desaliento. Es como si deliberadamente hubiéramos de convertirnos en hombres que ne-

cesitan de orden, y nada más que de orden; que se inquietan y se acobardan si por un momento este orden tambalea, y se quedan absolutamente inermes si se los sustrae de su total incorporación a él. Que el mundo no deba conocer otro tipo de hombres: en una evolución de esta naturaleza ya estamos atrapados, y el gran interrogante no consiste, por lo tanto, en saber cómo promoverla y acelerarla, sino cómo oponernos a esta maquinaria a fin de conservar una porción de humanidad libre de este parcelamiento del alma, de este supremo dominio del estilo burocrático de vida»<sup>42</sup>.

En otras palabras: «el gran interrogante» es el problema del dominio, de donde la insistencia de Weber en la perspectiva de la acción social, consiguiente a aquella preocupación.

«En general, para la sociología, conceptos como “Estado”, “asociación”, “feudalismo” y otros semejantes designan determinadas categorías de la interacción humana. De allí que sea tarea de la sociología reducir estos conceptos a una acción “comprensible”, es decir, sin excepción, a las acciones de hombres individuales participantes»<sup>43</sup>.

Y aquí, aun con este lenguaje tan abstracto, formal y aparentemente neutro, Weber captura las dos dimensiones de la contradictoria experiencia moderna. Está la insistencia en «los hombres individuales participantes», que es una parte de nuestra experiencia de nosotros mismos. Pero está también la otra parte, la de encontrarnos dominados por entes como el «Estado» y la «asociación». Además, él opta por una, en contra de la otra. Porque «reducir» los conceptos que designan esas entidades dominantes a «acción comprensible» es adoptar el partido del obrar humano contra esas entidades. Es afirmar «las acciones de los hombres individuales participantes» contra «el supremo dominio del estilo burocrático de vida».

En este contexto Weber propone su definición básica de la sociología y de su objeto:

«Hablabamos de “acción” en la medida en que el individuo actuante adjudique un sentido subjetivo a su conducta, sea esta manifiesta o encubierta, sea omisión o aquiescencia. La acción es “social” en la medida en que su sentido subjetivo toma en cuenta la conducta de los demás y por ella orienta su curso»<sup>44</sup>.

La acción *social* resulta así decisivamente ligada al concepto de relación social:

«La expresión “relación social” se utilizará para designar la conducta de una pluralidad de actores en la medida en que, en su contenido significativo, la acción de cada uno toma en cuenta la de los demás y se orienta con arreglo a esto»<sup>45</sup>.



Es evidente que se hace necesario definir los tipos de acción social que son también —puesto que tienen por eje modalidades de orientación hacia los demás— tipos de relación social. Para Weber, existen cuatro tipos de acción y orientación social: la *racional instrumental* (acción orientada hacia «el logro de los fines propios del actor, racionalmente perseguidos y calculados»); la *racional valorativa* (acción «determinada por la creencia conciente en el valor intrínseco de alguna forma de conducta ética, estética, religiosa o de otra clase, independientemente de su perspectiva de éxito»); la *afectiva* («determinada por los afectos y los estados de sentimiento propios del actor»); y la *tradicional* («determinada por el hábito inculcado») <sup>46</sup>.

Todas las tipologías son, por supuesto, herramientas heurísticas que suponen la abstracción conceptual y artificial de determinados elementos de los fenómenos dados, que en su forma concreta presentarán combinaciones de todos los elementos que así se hacen aparecer aislados y unidimensionales. La acción y las relaciones sociales reales manifestarán, entonces, en diversas combinaciones, elementos de todos aquellos tipos de acción y orientación, como lo reconoce Weber directamente y por referencia a ellos como tipos ideales o puros. Parecería deducirse que es precisamente de este modo como se las debería analizar; es decir, según las diversas formas en que manifiestan esas combinaciones. No obstante, no es este el rumbo que adopta Weber. Porque ahora se hace visible que en el empleo de sus tipos de acción, su interés primordial se dirige a establecer la naturaleza de distintos tipos de orden social. Y lo procura combinando los conceptos (relacionados, pero distintos) de sentido y de acción en modalidades de orientación hacia los demás. Porque esto es evidente: si la acción está «orientada en su curso» por «la conducta de los otros», las modalidades de «tomar en consideración» esa conducta se convierten en modalidades de cohesión y consenso social. Pero esto también es caer nuevamente en la falacia de la perspectiva unilateral. Analizar en cambio la acción y las relaciones sociales en busca de las formas en que ponen de manifiesto diversas combinaciones de los tipos de acción habría significado reconocer y conservar la ambigüedad intrínseca y esencial del obrar humano. Traducir los tipos de acción en tipos de orden social es traducir su unidimensionalidad heurística en una literal. Es también transformar los actores sociales y sus sentidos subjetivos, que eran el punto de partida de Weber, en meros reflejos del orden social. La acción social racional instrumental se convierte en sistema social racional instrumental, el sistema instrumental absolutamente dominante y coercitivo del capitalismo occidental moderno, que de tal manera determina el sentido subjetivo y la acción consiguiente de sus miembros, en lugar de estos. De aquí el «los hombres necesitan de orden, y nada más que de orden», de Weber, supuesto que puede adoptar sin referirse a las versiones que los hombres mismos poseen de sus orientaciones de sentido, de sus fines y aspiraciones, porque es el sistema que los provee. De aquí, también, que Weber retome la conocida distinción sociológica entre sociedad industrial y preindustrial, claramente prein-

te en el distingo entre orden social racional instrumental y orden social tradicional.

Weber ha partido de una presunta sociología de la acción social, que él nunca desarrolla más allá de unos pocos conceptos iniciales porque la particular utilización que hace de esos conceptos lo conduce derechamente a una sociología del sistema social. Existen para ello una cantidad de razones. La primera es que su pensamiento no está exento de una preocupación por el problema del orden, antagónica a su interés por el problema del dominio. Políticamente, él veía el mundo en función de rivalidad entre potencias y, siendo un alemán nacionalista, le preocupaba grandemente la unidad y la fortaleza del Estado alemán, al que consideraba debilitado por la inadecuada estructura política y la deficiente conducción de la Alemania guillermina. En realidad, este era otro de sus motivos de alarma ante la difusión de la burocracia; para él, la excesiva burocratización de la estructura política alemana era una de las causas de su debilidad. También de esta preocupación nace aquella parte de su obra en que deslinda e investiga cuidadosamente el concepto de autoridad legítima. La segunda de aquellas razones es que Weber introdujo en la sociología una aspiración científica que lo llevó a conceder primacía analítica al tipo ideal de la acción racional instrumental. Esta, en efecto, se interesa esencialmente por la relación correcta, o exacta, entre medios y fines; era entonces la más comprensible y explicable en los términos rigurosos y exactos que exigía el análisis científico. De tal manera, se convirtió en el patrón para el análisis de los cursos reales de acción, que eran examinados según su aproximación o desviación respecto de aquel. La dificultad de esto, desde luego, radica en que, si permite establecer la existencia y el grado de esas desviaciones, no ofrece un fundamento para explicarlas.

Ahora bien, aquí el punto esencial es que, para Weber, la acción en el moderno capitalismo occidental de hecho no se desvía significativamente del tipo ideal. Esta es, en efecto, la sociedad del «supremo dominio del estilo burocrático de vida». Una vez más, la prescripción analítica expresa la perspectiva moral. Y una vez más llegamos al abismo que separa lo real instrumental del ideal moral, y que constituye la tercera y primordial razón que explica el desplazamiento de Weber, desde una perspectiva de la acción social, a una del sistema social. También para él el ideal moral se sitúa en el ejercicio de la acción intencional humana:

«Cada actividad importante, y en última instancia la vida en su conjunto, si no se la deja seguir su derrotero como un hecho de la naturaleza, sino que se pretende orientarla concientemente, es una serie de decisiones definitivas por medio de las cuales el alma [ . . . ] elige su propio destino, es decir, el sentido de su actividad y de su existencia»<sup>47</sup>.

Pero también en su caso la acción humana resultaba absolutamente negada por la racionalidad y la acción instrumentales dominantes en la sociedad moderna, que nos ha transformado en «pequeños engranajes

de una máquina»<sup>48</sup>. Con esta visión de su negación absoluta, no nos sorprende encontrar aquí otro ejemplo de distinción tajante y total entre lo real y lo ideal, y el consiguiente análisis de lo real en función de sistema social. Hallamos también otro ejemplo en que esta distinción es producto de la modalidad de análisis empleada; en este caso más que en cualquier otro, es producto de la particular concepción y caracterización que hace Weber de la acción humana y, en consecuencia, del ideal moral. Esto se desprende claramente de sus tipos de acción racional valorativa y afectiva, del vínculo entre ambas, y del modo en que las utiliza en su análisis.

Todo el tono de su definición de la acción racional valorativa, con su acentuación de la «creencia conciente en el valor intrínseco [...] independientemente de sus perspectivas de éxito», indica que su verdadera significación radica, no en el valor mismo, sino en su fundamento emocional. De aquí el esencial vínculo entre este tipo de acción y la acción afectiva, porque a todas luces arraiga en «los estados emotivos específicos del actor» que definen a la segunda. Puede «distinguirse del tipo afectivo en que formula con clara autoconciencia los valores últimos que rigen la acción y en que orienta según planes coherentes su marcha circunstanciada hacia esos valores», pero, como manifestación de obrar intencional, subsiste la cuestión vital de que «los dos tipos tienen un elemento común, que consiste en que el sentido de la acción no se halla en el logro de un resultado ulterior, sino en la ejecución del tipo específico de acción por amor de ella misma»<sup>49</sup>. En verdad, como hemos de ver, la distinción que hace Weber entre uno y otro tipo sienta las bases para la negación de la acción intencional. Pero por el momento queremos destacar que el sentido fundamental de la acción reside en el compromiso afectivo con ella. Esto se advierte con claridad por el modo en que Weber eslabona los dos conceptos. En efecto, ellos están en el origen de su definición de la autoridad carismática y la comunidad carismática<sup>50</sup>. La autoridad carismática se basa en el reconocimiento, por parte de los seguidores de un líder carismático, de que este posee cualidades extraordinarias, en virtud de las cuales obtiene la devoción personal de aquellos y ejemplifica el decidido compromiso afectivo de la comunidad carismática con la búsqueda de los valores que ha elegido, sin tener en cuenta las consecuencias. Un movimiento que se base exclusivamente en el compromiso afectivo, en la intensa dedicación personal y en la constante exhibición ejemplar de sus valores exclusivos, de su fe extraordinaria y de su inquebrantable solidaridad; un movimiento así, entonces, rechaza inevitablemente, toda regla, no posee jerarquía ni organización formal alguna, y conduce sus asuntos en un estilo totalmente *ad hoc*. Esto trae una decisiva consecuencia: la autoridad carismática es absolutamente antitética de la autoridad burocrática y tradicional, que en esencia se rigen por normas y poseen una estructura formal. De tal modo, constituye una fuerza revolucionaria: «En los períodos tradicionalistas, el carisma es la gran fuerza revolucionaria»<sup>51</sup>. En la sociología de Weber, los movimientos carismáticos son los grandes acto-

res del cambio histórico y social, explosiones repentinas y abrumadoras de actividad humana que, cuando tienen éxito y mientras perduran, perturban por completo los regímenes sociales existentes, encarnados en normas.

Hasta este punto, para Weber, la acción humana posee claramente dos características fundamentales. La primera es su ineluctable individualismo. El movimiento carismático se define por la devoción personal hacia un líder individual, al que se considera extraordinario. Lo que se halla permanentemente en cuestión en el movimiento es la prueba individual: por parte del líder, la demostración de sus cualidades individuales extraordinarias, en actos ejemplares y por vía de revelación; y por parte del discípulo, de su dedicación total y exclusiva y de sus méritos, también por medio de manifestaciones ejemplares. La segunda característica de la acción humana es, para Weber, su asimilación al sentimiento puro. Evidentemente, esta es la condición *sine qua non* de la autoridad carismática, que rechaza toda norma, salvo la del intenso y decidido compromiso afectivo; así preserva su separación del mundo de la racionalidad mundana, y en consecuencia exige el «sacrificio del intelecto»<sup>52</sup>. Se apela en forma directa a las raíces emocionales más profundas del ser humano individual. Y esta es, claramente, la fuente del ideal moral de Weber. Es un tema que impregna todo su pensamiento y su obra: sus reflexiones sobre política y ciencia, sus análisis sustantivos, sus ensayos metodológicos. Para él, «el alma elige su propio destino», «nada es digno del hombre como tal, a menos que lo pueda perseguir con apasionada devoción»<sup>53</sup>; «los ideales más elevados, que con mayor fuerza nos mueven, se forman siempre y únicamente en la lucha con otros ideales que son tan sagrados para los demás como los nuestros lo son para nosotros»<sup>54</sup>. Somos en esencia seres «dotados de la capacidad y la voluntad de adoptar una actitud deliberada hacia el mundo y prestarle significación»<sup>55</sup>.

Esa prescripción es la que anima los puntos de vista de Weber sobre la contingencia esencial y el núcleo creador, en los planos personal y social, del obrar humano.

Y es en el movimiento carismático donde él sitúa su versión del pleno desarrollo y la expresión última de ese obrar. De hecho, para él la única esperanza posible de liberación de la «jaula de hierro» del moderno orden burocrático habría sido la aparición de otro movimiento de la misma naturaleza: otra erupción espontánea, abrumadora y creadora, de intencionalidad conducida por otro de los «héroes humanos» que alteran el curso de la historia. Pero se trataba, por supuesto, de una vana esperanza. Porque los movimientos carismáticos no duran y no pueden durar. Por su misma naturaleza, están condenados desde el momento de su nacimiento.

El problema es que, en la medida en que obtiene triunfos, en que aumentan su escala y su influencia, y en que debe enfrentar la perspectiva de su permanencia, el movimiento carismático ya no puede mantenerse sobre la base del compromiso afectivo intenso, espontáneo y resuel-

to. A fin de preservar entonces su inspiración e intención originales, debe embarcarse en la «formulación conciente» de sus valores y de la acción necesaria para realizarlos; en una palabra, añadir, a lo «racional con arreglo a valores», lo «racional». Pero al hacerlo, modifica por completo su naturaleza. Se vuelve rutinario; es decir, normativo, jerárquico e institucionalizado, proceso que típicamente comienza con el problema de la sucesión creado por la desaparición del líder carismático original. Se trata de un proceso al cual Weber presenta con la apariencia de inevitabilidad absoluta, derivada de la inestabilidad intrínseca de un compromiso puramente afectivo. No obstante, en este punto aparece un hiato en la lógica de su razonamiento. Sin duda es cierto que la autoridad carismática no puede perdurar sobre la base del solo compromiso emocional. Pero en principio no es inevitable que su rutinización deba producirse en la forma en que Weber la caracteriza, también con aparente inevitabilidad. Es que en principio no existe motivo por el cual un movimiento cuyos integrantes «viven fundamentalmente en una relación comunitaria con su líder» y entre sí<sup>56</sup> no puedan transformarse en una comunidad moral al estilo rousseauiano. Sin embargo, para Weber, esta posibilidad claramente no existe. Porque él tiene una concepción muy definida de los motivos a que responde la transformación del carisma; en este punto de su razonamiento la introduce, y es ella la que dicta la inevitabilidad de la dirección que habrá de adoptar la rutinización.

En efecto, él invoca la noción de «afinidad electiva» entre ideas e intereses, en virtud de la cual «los seguidores “eligen” aquellos rasgos de la idea con los que poseen “afinidad”, un “punto de coincidencia” o “convergencia”».<sup>57</sup> Y no tiene dudas acerca de la índole de este punto de coincidencia. En la conservación de la comunidad más allá de su surgimiento inicial, los intereses de los seguidores, en especial de aquellos cuyas propias cualidades carismáticas ya les han otorgado cierto liderazgo dentro de ella, son los de asegurar y estabilizar su propia posición económica y social. De tal manera, en la formulación conciente de la intención y aspiración originales de la comunidad, estos individuos elegirán, entre sus aspectos, aquellos que coincidan con sus intereses y los beneficien. Esta es la base para la emergencia de normas, cargos, jerarquías, la distribución institucionalizada del poder y la recompensa económica, y demás; en otras palabras: de una conducta que se traza y que es explicable de acuerdo con la *ratio*, dentro de un orden social que se instituye y que es explicable también racionalmente. Pero toda la cuestión de la rutinización consiste en que el orden social, una vez instituido, genera su propia dinámica y deja de necesitar del compromiso afectivo con la movilización de obrar humano que originalmente lo creó.

Todo esto añade una dimensión nueva y decisiva a la concepción weberiana de la acción humana. Porque ahora se hace claro que existe una oposición fundamental entre sus dos características básicas, y que en esta oposición radica la inevitabilidad de su rutinización. En la medida en que su dimensión individualista se expresa exclusivamente en el nivel de su dimensión afectiva, la oposición permanece latente, el sentinien-

to puro lo inunda todo. Pero se vuelve manifiesta cuando es necesario «formular concientemente» el sentimiento. En este punto, se agrega lo «racional» a lo «racional con arreglo a valores», de suerte que el compromiso emocional, el valor último y la solidaridad comunal originales se disuelven en la elección de aquellos aspectos del compromiso y del valor que favorecen la posición económica y social individual. Y esto da un sentido muy preciso a lo «racional»: es, de manera clara, inequívoca e inmutable, instrumental. De aquí la conocida progresión desde la acción instrumental hasta la rutinización bajo la forma de un orden social normativo e institucionalizado que ahora ejerce una coerción exterior sobre aquellos que inicialmente lo crearon con su accionar. Se desprende de ello que Weber sitúa la acción moral, creadora en los órdenes personal y social, no en la esfera de la acción racional valorativa, sino en la esfera de la acción afectiva. La acción racional valorativa, en tanto le es inherente sumar un elemento «racional» que es invariablemente instrumental, engendra entonces el dominio de la instrumentalidad y la racionalidad en el régimen y en la acción social y, por lo tanto, la negación del obrar intencional. Esta es la razón de que anteriormente se afirmara que, para Weber, la significación fundamental de la acción reside en el compromiso emocional con ella, y que distinguir la acción afectiva de la racional valorativa sobre la base de la «formulación autoconciente» de la segunda es sentar las bases de la negación de la acción humana. Porque ha quedado claro que esa distinción separa, fundamentalmente, el sentimiento moral de la razón instrumental.

Pero hay una peculiaridad en la formulación que Weber hace de esta última y de sus consecuencias, que lleva la lógica de su versión de la acción humana a una conclusión paradójica y desafortunada. En primer lugar, la razón instrumental es claramente una característica intrínseca de la acción humana, como corolario de su individualismo. En segundo lugar, es precisamente ella la que imprime a la acción racional valorativa su efecto revolucionario, en tanto da origen al orden racional instrumental con el cual es derribado el orden tradicional<sup>58</sup>; en consecuencia es una etapa ineludible del ejercicio de la acción humana y, al mismo tiempo, la fuente de su negación. De tal manera, en forma simultánea y por la misma razón, la acción humana es a la vez revolucionaria y lleva en sí el germen de su propia e inevitable negación. Puede crear un nuevo orden social, pero, en el mismo proceso y en virtud de él, crea su propia negación como acción humana. El dualismo y la oposición entre sentimiento moral y razón instrumental no puede tener otro resultado. Desde luego, que son el dualismo y la oposición introducidos por Weber los que generan la conocida progresión desde la acción contingente y creadora hasta su negación por el orden social necesario y apriisionador. En particular, esto es el producto de una antinomia que se encuentra en el corazón mismo de su perspectiva moral: la antinomia entre razón y afecto<sup>59</sup>.

A diferencia de Rousseau, con su concepción del hombre completo e integral, y de la razón moral como la facultad por medio de la cual

se consuma la integridad moral, Weber trabaja con una concepción, familiar en el pensamiento occidental, del hombre como un ser escindido entre afecto y razón, en que el hombre afectivo es el hombre moral auténtico y el hombre pensante es el hombre instrumental inauténtico. Esto tiene evidentes connotaciones románticas, pero Weber sólo en parte es romántico. En efecto, como hemos visto, considera que la razón instrumental es una facultad humana innata, no una distorsión de origen social. De modo que la antinomia no se traza entre diferentes mundos sociales posibles. Es inherente a la concepción weberiana fundamental de la naturaleza humana, *y por tal razón queda inmediatamente disuelta como antinomia*. Porque resulta evidente, por toda la inspiración de su análisis del carisma, que de los dos rasgos básicos del hombre, él considera más poderoso el impulso hacia la razón instrumental. De modo que la antinomia se disuelve en una progresión desde el hombre moral al hombre instrumental, secuencia que siempre culmina en la razón instrumental, que es al mismo tiempo expresión de la característica autonegadora de la acción humana y negación de su índole moralmente creadora. Y así sucede con todas sus antinomias, no en forma meramente analítica, sino literal, porque tal es el modo en que él ve el mundo de la «jaula de hierro»; se convierten en progresiones desde la una a la otra. La fe se vuelve razón, el valor último se convierte en racionalidad instrumental, la acción como ejercicio de «la voluntad» se trueca en conducta como «un hecho de la naturaleza», el reino moral se trasforma en el reino científico, la conexión de sentido pasa a ser conexión causal, el mundo nouménico se trasforma en fenoménico<sup>60</sup>. Ahora ni existe ya la oposición irreconciliable entre dos antinomias de perspectiva unilateral, lo real y lo ideal. Sólo existe la visión unilateral última del hombre instrumental en un mundo instrumental de racionalidad instrumental. Weber bifurca primero la ambigüedad en antinomia, y después disuelve la antinomia en el triunfo de la racionalidad instrumental, cuyo «dominio supremo» deplora, pero a cuya «incorporación total» nadie —tampoco él— puede escapar. *Y la acción humana se transforma en servidumbre humana debido a su misma naturaleza*. Tal es su progresión desde «los hombres individuales participantes» hasta «los pequeños engranajes de lamáquina».

Weber narra esta historia y muestra su evolución en su estudio *efiero*, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*; lo hace con términos que recomiendan comentarlo aquí no como simple ejemplo, sino como expresión fundamental y síntesis de su concepción de la acción humana, que se localiza en el carisma y que se niega en virtud de su producción instrumental del capitalismo occidental moderno. No hay duda de que, si su modelo de movimiento carismático era el levantamiento religioso ejemplar, como el que condujeron los profetas judíos, también veía a los empresarios protestantes como figuras carismáticas. Los pinta como «héroes humanos» que alteraron muy radicalmente el curso de la historia. Y el protestantismo es caracterizado como un movimiento carismático de «fuerza revolucionaria» en la destrucción del orden social

«tradicional» y en la génesis del capitalismo occidental. Los empresarios protestantes fueron figuras carismáticas en virtud de expresar ellos, en forma arquetípica, dos características básicas de la acción humana carismática: el individualismo extremo y el intenso carácter afectivo. Ya hemos visto que se trataba de individuos moralmente aislados, a quienes la ignota voluntad divina había dejado en la ignorancia acerca de su condición de elegidos o condenados y acerca de la conducta que se requería de ellos en el mundo. Al principio, la conducta exigida podía determinarse a través de arbitrarias revelaciones de la autoridad carismática protestante, por medio de edictos y actos *ad hoc*, y ser manifestada por parte de los seguidores a través de la demostración ejemplar de una intensa fe emocional en esa autoridad y en sus edictos. Pero a medida que el movimiento se expandía en su escala y en su influencia, y su cada vez más numerosa feligresía se alejaba de la proximidad inmediata de la autoridad carismática, los empresarios protestantes ya no podían vivir con la tensión emocional de su aislamiento moral y, sobre todo, de no saber si se hallaban entre los elegidos o los condenados.

De tal manera, tenían un interés ideal en la «formulación autoconciente» del valor último y la acción concomitante del protestantismo, que aliviara su aislamiento moral y les diera algún signo de que podían contarse entre los elegidos. Pero tenían también un interés material en elegir aquellos aspectos de la doctrina protestante que presentaran «afinidad» con su posición económica y social en ascenso como empresarios. De aquí la detallada elaboración de normas para una apropiada conducta protestante por parte de personas como Benjamin Franklin y Richard Baxter, que equivalían a un ejercicio cotidiano de contabilidad moral mediante el cual cada individuo asumía la responsabilidad solitaria de su propia conducta, y la vigilaba incesantemente para garantizar su fidelidad absoluta a la fe protestante. En tanto esta era una práctica altamente individual, concurría a dar una viabilidad y una validez permanentes al protestantismo porque articulaba su tesis profunda de la responsabilidad individual ante Dios. En tanto era también una práctica altamente pública (debido a su rutinización), satisfacía los intereses ideales en juego, en primer lugar, como es evidente, porque aliviaba el aislamiento moral; y en segundo lugar, porque infundía la tranquilizadora sensación de hallarse entre los elegidos: establecida esa práctica, y después que hubo adquirido notoriedad, la estricta adhesión a ella y a las reglas que generaba podían tomarse como signos visibles de la elección divina. Y en tanto destacaba aquellos elementos de la fe protestante acordes con la creciente actividad económica de los empresarios, a expensas de los que no lo eran, proveía a sus intereses materiales. El gradual aflojamiento de la prohibición de la usura entre los mandamientos protestantes, siendo aquella una práctica económica esencial para la expansión de la empresa capitalista, es un ejemplo evidente.

El desarrollo del protestantismo es, desde luego, el del movimiento carismático en particular y de la acción humana en general. Se origina en el compromiso afectivo y la demostración ejemplar, pero también en



el extremo individualismo. Con el tiempo, su propio crecimiento en extensión e influencia, la inestabilidad cada vez mayor de su base afectiva, y los emergentes intereses ideales y materialistas de sus seguidores, generaron la elaboración minuciosa de las normas de conducta genuinamente protestantes: adición de lo «racional» protestante a lo «racional con arreglo a valores» protestante. Esas normas importan al establecimiento, por parte de sus seguidores, del protestantismo como doctrina y como movimiento formulados con «autoconciencia». No obstante, por la misma razón, instituyen su rutinización. Obtienen así, con «fuerza revolucionaria», un nuevo orden social, pero al mismo tiempo producen la negación de la acción humana de la cual nacieron este orden y aquellas normas. En efecto, lo «racional con arreglo a valores» individualista del protestantismo se convierte en lo «racional instrumental» del moderno capitalismo occidental. Este último emerge, en consecuencia, como un orden humanamente realizado, pero, una vez producido, ya no necesita apoyarse en la acción, el valor y el compromiso humanos que lo crearon. Con sustento entonces en sus propios «fundamentos mecánicos», destruye la acción, el valor y el compromiso, y determina «la vida de todos los individuos nacidos dentro de este mecanismo [...] con fuerza irresistible»<sup>61</sup>. Una vez más, en su avance intrínseco, inevitable, ineludible, universal, desde el sentimiento moral a la razón instrumental, la acción humana revoluciona el mundo, sólo para consumir su propia negación en el mismo proceso. Y en definitiva, a juicio de Weber, eso es todo lo que ella puede conseguir. No es de extrañar que Weber sólo avizorara en el futuro «una noche polar de helada e inhóspita oscuridad»<sup>62</sup>. No es de extrañar que sobre todo lo impresionara «el hecho de que en este mundo toda idea, siempre y dondequiera, labora en oposición a su sentido y así se destruye a sí misma». Esta era la idea de Weber, su «formulación autoconciente». La conclusión es obvia: una sociología de la acción social que arraigue en una concepción de la acción humana como algo que «siempre y dondequiera» genera su propia «oposición» sólo puede conducir a una sociología del sistema social. En una sociología así, «los hombres individuales participantes» no pueden menos que convertirse en «pequeños engranajes de la máquina», yugulados sin remedio por el «dominio supremo del estilo burocrático de vida», mientras las personas verdaderas que en el mundo real «continúan luchando contra la máquina» desaparecen de la vista una vez más.

En los hercúleos trabajos terminológicos de Talcott Parsons parece haberse confirmado la sentencia condicional de divorcio entre la moderna sociología institucionalizada y la tradición clásica. Su incansable búsqueda de la pureza profesional y científica —«Me sitúo firmemente en la plataforma de la ciencia»—<sup>63</sup> es una motivación tan dominante en su obra que parece marcar una ruptura radical con las preocupaciones sociológicas tradicionales analizadas hasta ahora en este capítulo. No se puede descuidar, ciertamente, el influjo de aquella motivación; empero, aquellas tradiciones brindan la verdadera clave de su obra, a punto

tal que no sería inexacto decir que Parsons es el último de los padres fundadores de la sociología. En primer lugar, y manifiestamente, está su participación reconocidamente decisiva en la elaboración de la teoría de la acción social, que lo sitúa con claridad en la tradición del interés permanente de la sociología por la problemática del obrar humano. En segundo lugar, y en forma menos evidente, puede argumentarse que la motivación rectora en toda su obra ha sido la búsqueda de los valores últimos, según luego veremos. En tercer término, y a consecuencia de ello, su obra es una indagación continua del nexo entre lo real y lo ideal. Y en cuarto lugar, el fruto de la labor de Parsons es la más elaborada formulación sociológica de las perspectivas de la acción y el sistema social, de la tensión existente entre esas perspectivas, y de la transición cíclica de la una a la otra.

La compleja y variada trayectoria de Parsons comienza con *La estructura de la acción social*, uno de cuyos objetivos principales consistía en superar «el dualismo positivista-idealista del pensamiento social moderno»<sup>64</sup>. Para simplificar una argumentación multifacética: el problema del positivismo radica en que deja de lado, por carentes de valor heurístico, todos los sentidos subjetivos de los actores sociales que no concuerden con sus propios dogmas e hipótesis acerca del mundo social. El mundo es como el positivismo lo describe, y sólo es así; la acción humana es un mero proceso de adaptación pasiva al mundo. El actor social es simplemente un producto objetivo de su situación objetiva. En el caso del idealismo, la dificultad consiste en que, al concentrarse exclusivamente en las concepciones ideales del mundo, se va al otro extremo, con consecuencias análogas, sin embargo, en la caracterización de la acción social. El mundo social no es otra cosa que un universo de sentido en el cual todos los fenómenos, incluida la acción, son emanaciones de un valor último que todo lo penetra. Nuevamente, este no es un mundo de acción, sino de mera orientación pasiva hacia significados preestablecidos, que así determinan la acción social. A juicio de Parsons, tanto el positivismo como el idealismo ofrecían, empero, elementos esenciales para una concepción viable de la acción social. El positivismo nos recuerda que los hombres actúan dentro de situaciones preexistentes que no pueden ser simplemente asimiladas a la definición subjetiva que ellos les dan. El idealismo nos recuerda que actúan según sus orientaciones subjetivas en vista de valores, que no son el simple reflejo de las situaciones dadas. Pero la afirmación exclusiva de uno u otro, engendrada por el «dualismo positivismo-idealismo», ha impedido el desarrollo de una teoría de la acción. Ni el positivismo ni el idealismo contemplan la existencia de personas *actuantes*, no sólo por las razones ya explicadas, sino porque es preciso entender que la acción «supone siempre un estado de tensión entre dos órdenes diferentes de elementos, el normativo y el condicional»<sup>65</sup>. Esta tensión da origen al esfuerzo requerido para superar los elementos «condicionales» a fin de adecuarlos a lo «normativo». El gasto de esfuerzo se convierte así en un elemento independiente, vital en la teoría de la acción de Parsons, y distingue decisivamente la acción

tanto de los sentidos ideales como de las situaciones reales. Esto evita unificar acción y sentido en el concepto único de modalidades de orientación, cuyas desastrosas consecuencias para una concepción viable de la acción social ya hemos considerado. Al mismo tiempo, define la acción como propiedad y producto del «obrar independiente del actor»<sup>66</sup>.

Tenemos ahora todos los elementos de «la teoría voluntarista de la acción»<sup>67</sup>, que constituyó la respuesta de Parsons frente al «dualismo positivismo-idealismo». Los elementos de la acción, combinados en una «unidad básica» que él llamó el «acto unidad», son, primero, «un agente, un “actor”»; segundo, «un “fin”», un «estado de cosas futuro y deseado hacia el cual se orienta el proceso de la acción»; tercero, «una “situación”, compuesta de “condiciones” que el actor no controla, y “medios” de los que dispone para obtener sus fines», y cuarto, «una “orientación normativa” sobre cuya base aquel elige los medios en relación con los fines, entre aquellos que tiene a su disposición». Este esquema importa mucho para la caracterización y el análisis de la acción social. Comienza, en primer lugar, con la dimensión subjetiva de la acción; de modo que el punto de partida de esta, y por lo tanto de su análisis, es el sentido subjetivo que el actor le atribuye. En segundo lugar, la acción se produce en el tiempo: se trata de la historia, que es la tercera nota de la acción social. Esencialísimo al pensamiento de Parsons sobre este punto es que, si bien los ideales o «estados de cosas futuros y deseados» no existen aún como situaciones reales, sí existen en tanto constituyen la fuerza dinámica que motiva la acción presente. Es parte integral y básica de su análisis de la acción que los seres humanos definan lo real y obren sobre ello con arreglo a su concepción de lo ideal. En pocas palabras, lo que hace Parsons es sembrar firmemente, como imperativo analítico, el germen del ideal en el seno de la realidad.

Hasta ahora, todo esto parece conducir a una clara idea acerca de la concepción de la acción humana, actuante en el pensamiento de Parsons: «El hombre es esencialmente una criatura activa, creadora, evaluadora», que actúa sobre lo real a fin de adecuarlo a sus «fines, propósitos, ideales»<sup>68</sup>. Es un ser de elecciones, que, por medio de su propio «obrar independiente», selecciona sus propios fines, sus propias «orientaciones normativas», y toma sus propias decisiones de acción. Es, de tal manera, un ser contingente: «Su voluntarismo es fundamentalmente expresión de su antideterminismo. [...] Parsons destaca el carácter abierto de la acción social y del desarrollo histórico. [...] En una palabra, el actor introduce un elemento *no* predecible»<sup>69</sup>.

Por encima de todo, el hombre es un ser moral: la «relación de los hombres con las normas» es esencialmente «creadora»<sup>70</sup> y, fundamentalmente, creadora de la comunidad moral. En efecto, Parsons insiste en que sólo imaginando al actor como alguien que ejerce su «obrar independiente» es posible concebir el surgimiento de «una comunidad de valores»<sup>71</sup>. En suma, esta parece ser la versión de la acción humana con raíz en concepciones del hombre moral, la acción moral y la comunidad moral; la versión activa, llena de sentido, de un obrar creador en lo perso-

nal y lo social, que Parsons opone a toda concepción, no importa de qué tradición sociológica provenga, del hombre como criatura puramente «pasiva, adaptativa, receptiva»<sup>72</sup>; y desde luego, esta versión desemboca directamente en el marco de la acción social, que él describe con ilación lógica y detalles precisos. Parecen establecidas entonces las bases para elaborar los elementos de la acción en una conceptualización del *resultado* emergente de la *interacción* —es decir, el sistema social— como producto de actores sociales que definen creadoramente sus situaciones reales con arreglo a sus fines ideales, en tanto adoptan cursos de acción dirigidos a alcanzar estos; que construyen activamente sus relaciones recíprocas y que, en el trascurso de su consiguiente interacción que brota de su «relación creadora con las normas», realizan comunitariamente el mundo social.

No obstante, en *La estructura de la acción social*, Parsons tiene otro propósito que, para decirlo con suavidad, complica enormemente la cuestión y que es, por otra parte, un propósito rector: resolver los problemas que el pensamiento social utilitarista crea al análisis sociológico. Por supuesto, el principal problema del utilitarismo consiste en que es, fundamentalmente, una teoría económica que atribuye a los actores sociales una única «orientación normativa»: la racionalidad económica. Para decirlo con los términos utilizados en este capítulo, se trata de la racionalidad instrumental; en su búsqueda egoísta del interés privado, las personas procuran la máxima satisfacción por medio del cálculo egoísta del balance óptimo de fines, en relación tanto con otras combinaciones posibles cuanto con el monto de esfuerzo que se requiere para alcanzarlos. Y al hacerlo, consuman el mundo social; en efecto, según el utilitarismo (que de tal modo constituye una teoría de la acción), el bien público surge en forma automática de la persecución del interés privado. Desde luego que no existe razón para que esto sea así, y es lo que Parsons cuestiona. En este punto su argumentación es nuevamente polifacética, pero culmina en una idea central, que lo es para Parsons, y también para nosotros. La norma de la racionalidad económica o instrumental bien puede hacer que el interés propio no se encamine a la cooperación, sino al descubrimiento de que la forma más eficaz de satisfacer los intereses privados es recurrir a «la fuerza y el engaño». En pocas palabras: el utilitarismo reproduce el problema hobbesiano del orden, inevitablemente planteado por su propia concepción instrumental de la acción humana. Y Parsons no deja lugar a dudas de que su confrontación con esta doctrina obedece a la centralidad que *para él* tiene el problema del orden; lo cual, por supuesto, lo atrapa de inmediato en una contradicción. Es la enorme contradicción que existe entre la perspectiva de «acción moral» de la intencionalidad humana, sobre la cual, como hemos visto, descansa el marco que define la acción social, y la versión de la «acción instrumental», sobre la cual, como también hemos visto, descansa el interés en el problema hobbesiano del orden. Se trata, entonces, de la contradicción entre las preocupaciones opuestas por los problemas del orden y el control, y entre las sociologías opuestas consiguientes.

No resulta sorprendente que Parsons se haya enredado en la oposición entre esas dos preocupaciones. A pesar de su apelación teórica inicial a la tradición sociológica europea (dentro de la cual, de todas maneras, esa oposición es central), Parsons es en muchos sentidos un sociólogo norteamericano. Y la sociología norteamericana surgió en un contexto social en el cual los problemas del orden y el control eran socialmente, políticamente, moralmente, y por lo tanto sociológicamente centrales. Después de una oleada inicial de darwinismo social, que tuvo corta vida, esta sociología se desarrolló en parte como respuesta frente a la explotación económica desenfrenada, el auge del fenómeno urbano y el crecimiento de las corporaciones, así como el surgimiento de maquinarias de poder político a fines del siglo XIX y principios del XX; de aquí la preocupación por el problema del control. Por otro lado, se desarrolló en parte como reacción frente a las «grandes migraciones» provenientes de Europa en el mismo período, las cuales exacerbaron los problemas norteamericanos clásicos de la diversidad social y cultural, propios del «crisol de razas»; de aquí, también, la preocupación por el problema del orden. Es sorprendente, sin embargo, que Parsons no reconociera en ninguno de estos problemas preocupaciones morales que respondían a perspectivas divergentes de la acción humana. Después de todo, su visión voluntarista se basa en la proposición de que «el hombre es esencialmente una criatura activa, creadora, evaluadora». Así las cosas, es todavía más sorprendente que no llegue a admitir la existencia de otro problema central que el del orden. Para él, este no es sólo el problema central, sino el único. Sólo es posible una inferencia, y es esta: en contra de la concepción de la acción humana en que sustenta su concepto de la acción social, su crítica del utilitarismo responde a la perspectiva egoísta e instrumental de Hobbes.

Y así es, en efecto. Fundamentalmente a través de su análisis de Durkheim, cuyas principales proposiciones no sólo suscribe, sino que desarrolla, Parsons traza una versión de lo individual, lo social y la relación entre ambos, que es inconfundiblemente hobbesiana: «como los apetitos individuales son en principio ilimitados, es condición esencial tanto de la estabilidad social como de la felicidad individual que ellos estén regulados en función de normas»<sup>73</sup>. Es evidente aquí la perspectiva hobbesiana sobre las consecuencias destructivas que en lo individual y lo social trae la libre persecución del interés privado; y se infiere que Parsons acepta la concepción utilitaria de la persona como un ser instrumentalmente calculador. En consecuencia, la moralidad es, necesariamente, un fenómeno de origen social. Todo lo individual es instrumental, todo lo social es moral. Y desde luego, no existe duda alguna acerca de la relación necesaria entre ambos: la «integración de un grupo social consiste en el reconocimiento común, por parte de sus miembros, de un único cuerpo integrado de normas, portadoras de la autoridad moral», de manera que «un sistema común de valores es uno de los requisitos para que una sociedad sea un sistema estable, en equilibrio»<sup>74</sup>. Entre esto y la intencionalidad autónoma del actor, que Parsons declara básica para la

perspectiva voluntarista, no parece haber ninguna relación posible, salvo la contradicción total y absoluta.

No obstante, para Parsons, la concepción voluntarista de la acción asume ahora un carácter central en la solución que propone para el problema del orden, pero de un modo que modifica radicalmente el sentido de su formulación original. Los elementos esenciales de su argumentación en este punto son, primero, que los ideales encarnados en el sistema de valores comunes siguen dependiendo, para su realización, del esfuerzo de los actores sociales. Esto no sólo parece reducir todos los componentes del esquema original de la acción al único elemento del esfuerzo, sino que difícilmente pueda resolver la contradicción en la que Parsons se ha enredado. En efecto, ahora dice que el orden social depende de que se comparta un sistema común de valores, lo que empero tiene que ser consumado por agentes humanos independientes. Esto no hace más que acentuar la contradicción. Si los actores humanos son independientes, entonces, dentro del contexto en que Parsons sitúa el problema del orden, nos hallamos de nuevo en la postura utilitaria: sólo podrán crear la antítesis exacta de un sistema común de valores; así que este último debe existir primero. Los actores sociales deben ser socializados dentro de ese sistema antes de que puedan actuar; es decir, antes de que puedan hacer el esfuerzo de realizarlo en lugar de realizar un estado de guerra hobbesiano, como de otro modo sería el caso. Por lo tanto, el sistema de valores comunes sigue dado con anterioridad a quienes le están sometidos. Y el elemento «fin» parece haber sido asimilado por el elemento «condiciones de la situación», que determinan el comportamiento de los actores sociales. Empero, Parsons había insistido, precisamente, en la distinción entre fines y condiciones en su crítica del positivismo y en su formulación de los requisitos básicos para un marco adecuado de la acción.

En segundo lugar, por lo tanto, redefine el voluntarismo de manera tal que se transforma en equivalente de la «voluntariedad», por oposición a la «arbitrariedad»<sup>75</sup>. Y esta es la diferencia entre actuar bajo la coerción de condiciones externas y actuar por un sentido subjetivo de obligación moral. Ambos casos suponen coerción, pero en el segundo este concepto ya no es verdaderamente aplicable porque las personas que actúan por obligación moral lo hacen voluntariamente. El «elemento coercitivo» externo es «independiente de la voluntad humana», mientras que el «elemento coercitivo» interno es «expresión de la voluntad humana»<sup>76</sup>. Se preserva así la función de la acción humana independiente. Suena como un milagro de la publicidad en virtud del cual compramos algo de buena gana porque, no importa lo que sea, nos han persuadido de que constituye una necesidad absoluta de la existencia humana; observación que no es del todo frívola, porque captura un aspecto de la perspectiva de Parsons en cuanto a la fuente de este «voluntarismo». La gente «adhiera voluntariamente» al sistema de valores comunes porque este, «en términos freudianos, “ha sido introyectado”» para pasar a ser un elemento constitutivo de la personalidad individual en sí misma<sup>77</sup>. Por lo tanto, ahora la batalla entre lo «moral» social y lo «instrumental» indi-

vidual depende de la eficacia con que aquello haya sido implantado en el individuo.

Nada de esto, por cierto, contribuye a rescatar el voluntarismo en su sentido original. Pues ahora ya no se denota la acción humana independiente como tal, sino sólo la orientación actitudinal hacia sentidos ya dados. En forma concomitante, el análisis ya no parte del «punto de vista del actor», que ahora se puede considerar dado por el sistema común de valores y el proceso de «introyección». Por la misma razón, esto no contribuye a rescatar la distinción entre los elementos normativos y condicionales de la acción; por el contrario, completa su derrumbe. Porque apelar al proceso de introyección de ningún modo modifica la posición del sistema común de valores como algo previo y coercitivo respecto del actor social: refuerza, en cambio, esta coerción. Por medio de la introyección, el sistema se convierte en un elemento constitutivo, y no meramente regulador, de la personalidad del actor social, quien se transforma así en mero reflejo de aquel. Dicho de otra manera: la coerción externa se hace tanto más efectiva al perder el aspecto de exterioridad y asumir la *apariencia* de una conciencia peculiarmente humana. Todo esto, desde luego, trae serias consecuencias para la concepción básica de acción, que era el punto de partida de Parsons. Ha desaparecido la referencia a la dimensión subjetiva. Como los fines se asimilaron a las condiciones de la situación, ya no existe brecha entre lo real y lo ideal, lo que desautoriza la idea misma de actos destinados a transformar lo uno en lo otro; esto significa que las ideas de acción como proceso en el tiempo, y de acción en tanto le es inherente un gasto de esfuerzo, también han desaparecido. *Todo lo cual arroja por resultado que, por referencia a las premisas iniciales sobre las que Parsons lo fundó, es el concepto de acción como tal el que ha desaparecido.*

Lo expuesto deriva de la absoluta incompatibilidad de los dos proyectos teóricos que aparecen en *La estructura de la acción social*. a pesar del intento que hace Parsons de unificarlos sobre la base de la teoría voluntarista de la acción<sup>78</sup>. En realidad, es precisamente el significado variable del voluntarismo el que pone de manifiesto su incompatibilidad. El primer proyecto es la confrontación con «el dualismo positivismo-idealismo»; frente a la concepción «pasiva, adaptativa, receptiva» de la acción humana, que se encuentra en la raíz de ambos, este proyecto elabora una teoría de la acción social basada en el axioma contrario, a saber: «el hombre es esencialmente una criatura activa, creadora, evaluadora». El segundo proyecto es la búsqueda de una solución al problema hobbesiano del orden, tras la confrontación con el utilitarismo. Aquí, el punto axiomático de partida es necesariamente muy distinto: la postulación de un sistema de valores comunes como única base posible del orden social. El voluntarismo pierde así el estatuto axiomático que poseía en el primer proyecto, y aparece trasmutado en actitudes que se inculcan por introyección. En el segundo proyecto, por lo tanto, Parsons abandona su teoría inicial de la acción social al destruir las premisas sobre las cuales la había construido.

De hecho, al avanzar en ese proyecto, cae víctima de las mismas deficiencias que su primer proyecto estaba destinado a remediar. Primero adopta un concepto utilitarista del individuo egoísta, porque la tesis de que el utilitarismo ignora el problema del orden depende de este concepto. En consecuencia, da prioridad al sistema común de valores sobre el actor social y, en este proceso, elimina la distinción entre los elementos normativos y condicionales de la acción. De tal modo se hace positivista exactamente como sucede, según él mismo afirma, por no conservar esa distinción. No obstante, se las ingenia para caer, al mismo tiempo, en la trampa del idealismo. En efecto, la prioridad del sistema de valores comunes significa que el actor social se enfrenta ahora a un mundo constituido por sentidos ya dados, hacia el que simplemente tiene que orientarse y del que su conducta no es más que una emanación. Por otra parte, la trampa idealista se relaciona con la positivista. Aquí la cuestión radica en que, si el sistema común de valores existe para el actor bajo la forma de un mundo de sentido interiorizado, el observador debe tratarlo como un fenómeno empírico observable; de lo contrario no podría ser objeto de conocimiento para la ciencia social.

La incompatibilidad de los dos proyectos es evidente. Idealista, positivista, lo uno y lo otro: la concepción de la acción humana es la misma. La «criatura activa, creadora, evaluadora» del primer proyecto se convierte en la criatura «pasiva, adaptativa, receptiva» del segundo.

En pocas palabras: en su búsqueda de la fuente y la naturaleza del valor último, Parsons ha partido en dos direcciones absolutamente opuestas. Y se trata, por supuesto, de dos direcciones y de una contraposición muy conocidas: la oposición entre las concepciones del obrar humano como «acción instrumental» y como «acción moral», y la consiguiente oposición entre las preocupaciones por el problema del orden y el del control. En *La estructura de la acción social*, concibe el germen de una sociología del sistema social y de una sociología de la acción social, abriéndose así vías alternas para su trabajo posterior. Pero no hay duda sobre cuál es la que habrá de tomar. Ya ha definido su preocupación central, que es el problema del orden; y el proyecto teórico centrado en ella ha destruido el proyecto que surgía de su confrontación con el «dualismo positivismo-idealismo». La conclusión de su primera obra importante es inevitable:

«La sociología puede entonces definirse como “la ciencia que intenta elaborar una teoría analítica de los sistemas de acción social, en la medida en que estos sistemas se pueden entender por referencia a la propiedad de ser integradores de valores comunes”».<sup>79</sup>

Y tal es, en verdad, la evolución de Parsons. En efecto, para 1951 ya ha surgido su sistema social plenamente elaborado<sup>80</sup>.

En su combinación de los conceptos de valores centrales, normas, roles, estructura, función, equilibrio y diferenciación estructural, este sistema constituye la elaboración más completa que se ha hecho hasta el



momento de las consecuencias doctrinarias y analíticas del supuesto del hombre hobbesiano, destructivo en lo personal y social. Tomados en conjunto, estos conceptos reflejan un sistema social que ejerce la necesaria coerción externa sobre sus integrantes, y a la vez se genera y se conserva a sí mismo. Respecto del primer punto, los valores centrales, entroncados en el sistema cultural de la sociedad, son la fuente última de la autoridad moral que sitúa al sistema social por encima de sus miembros, de modo que les impone un conjunto consensual de sentidos y, por lo tanto, orden. Son directivas de acción amplias y generalizadas, que pautan para los actores una serie de elecciones fundamentalmente morales, que todos ellos enfrentan en la vida social<sup>81</sup>. La elección, antes prerrogativa del actor, es ahora propiedad del sistema. Los valores centrales pautan también las normas específicas que rigen determinadas situaciones, y las modalidades de desempeño de determinadas funciones. De tal manera definen los roles que, en una relación institucionalizada e integrada, componen el sistema social. Los actores sociales son ahora los portadores de roles que definen, por vía de socialización y de interiorización, no sólo su conducta, sino su identidad propia. De aquí la jerarquía parsonsiana de los sistemas cultural, social y de personalidad.

En cuanto al segundo aspecto, la autogeneración y autoconservación del sistema, nuevamente los valores centrales proporcionan el punto de partida. En efecto, por intermedio de las normas funcionales específicas que de ellos se derivan, estructuran roles y subsistemas en un sistema global, al definir la red de actividades necesarias para satisfacer los prerequisites funcionales de la supervivencia sistémica. Para Parsons, existen cuatro prerequisites de esta índole, que también son, en tanto la acción se orienta para satisfacerlos, las cuatro dimensiones básicas de los sistemas de acción: *adaptación, logro de metas, latencia o mantenimiento de pautas, e integración*<sup>82</sup>. Cada uno de los roles y subsistemas desempeña un papel en la estructura total, al realizar las funciones específicas que le son asignadas por el lugar que ocupa dentro del proceso de satisfacción de los cuatro prerequisites funcionales. Cuando una presión del ambiente o una tensión interna amenaza la supervivencia, el sistema se adapta y se reajusta en los puntos institucionales que son necesarios para restablecer y mantener su equilibrio. Por otra parte, genera su propia dinámica de cambio a través del proceso de diferenciación estructural, que significa, simplemente, una creciente división y especialización de las funciones de subsistemas cada vez más diferenciados; en virtud de esto, una institución que desempeña una cantidad de tareas funcionales se subdivide en diversas instituciones especializadas cada una de las cuales desempeña una de las tareas funcionales en cuestión. Para Parsons, este es el desarrollo evolutivo inevitable de las sociedades, que tienden a convertirse en unidades crecientemente complejas, de gran escala, y tecnológicamente refinadas. En una palabra: en el concepto de diferenciación estructural, la idea de autogeneración y autoconservación sistémicas tiene la expresión más clara que ha recibido hasta la actualidad.

ve». Sólo podremos producir una cháchara solitaria, ociosa, vacía, que nadie oye.

Esto sugiere para el análisis sociológico otra metáfora, que no es la de la ciencia: la metáfora de la conversación:

«Somos herederos, no de una investigación sobre nosotros mismos y el mundo, ni tampoco de un cuerpo acumulativo de información, sino de una conversación que se inició en los bosques primitivos y que se prolongó y adquirió mayor articulación con el paso de los siglos. Es una conversación que transcurre a la vez en público y dentro de cada uno de nosotros. Por cierto que hay razonamiento e investigación e información, pero siempre que son útiles se descubre que son pasajes de la conversación, y quizá no los más cautivantes. [...] Y es esta conversación la que, en definitiva, sitúa y da carácter a toda actividad y expresión humana»<sup>89</sup>.

Los cambios de metáfora son vitales porque la metáfora se halla en la raíz de los modos de ver (cualquiera que sea su modalidad, y en cualquier conceptualización consiguiente) por medio de los cuales otorgamos sentido a una diversidad de experiencias tal que de otro modo estaría por completo fuera de nuestro alcance. Pero la elección de la metáfora también es vital: algunas son esclarecedoras, mientras que otras enceguecen<sup>90</sup>. Y lo primero que nos permite ver la metáfora de la conversación, mientras que la de la ciencia nos lo oculta, es el legado positivo del itinerario que va de Hobbes a Parsons. Recordando una cuestión y una distinción que señalé al comienzo de mi exposición de ese itinerario, la sociología puede no tener teorías de la acción social, pero sí posee un vasto cuerpo de teorizaciones acerca de esta. Las teorías de la acción social van y vienen, hundiéndose en sus propias contradicciones. Pero ellas no son importantes; efímeros «pasajes de esta conversación» y en modo alguno «los más cautivantes». La teorización es esta conversación que, «en definitiva, sitúa y da carácter a toda actividad y expresión humana». Ella es la actividad y la expresión humana. La teorización sobre la acción social es el hombre que medita acerca de su prolongado despertar del sueño de la era medieval; que reflexiona acerca de su actividad en el mundo y sobre este, a fin de «hacerse y conducirse»; que da expresión a la historia que ha hecho, para seguir haciéndola. La teorización —no las teorías— nos ha dado esas especulaciones imprecisas, nada rigurosas, desinhibidas, de alcance indeterminado, que aún permanecen en el corazón de la sociología porque están saturadas de la diversidad de la experiencia humana, porque son ricas en la expresión de las aspiraciones humanas, vastas en el sentido del ámbito humano. Alienación, racionalización, anomia, metrópolis, lo sagrado y lo profano: estas son percepciones imaginativas a las que retornamos una y otra vez cuando todas las «proposiciones bien definidas, de limitado alcance»<sup>91</sup> han muerto y desaparecido, enterradas con la misma rapidez con que aparecen en publicaciones profesionales y monografías leídas una vez y olvidadas

enseguida. Y lo hacemos porque ellas tienen «el arraigo que les da la realidad» y han nacido de «la pasión por la realidad, que es directa y no mediada»<sup>92</sup>. Lo hacemos porque ellas atrapan una dimensión u otra de nuestra experiencia vivida y viviente. Sólo cuando se pretende que representan toda nuestra experiencia, todo nuestro mundo, dejan de ser creadoras, vitalizadoras, constructoras de mundos, y se fosilizan, convirtiéndose en teorías y sistemas mortecinos: «El sistema mata, la percepción interior da vida»<sup>93</sup>. «Considérese que el *hombre es hombre* y que su relación con el mundo es humana; entonces se puede intercambiar amor por amor, confianza por confianza, etc.»<sup>94</sup>. Es así como la degeneración en sistema mata a Marx, mata a esas intuiciones, y a la vida, los mundos y las posibilidades que ellas contienen.

Pero la metáfora de la conversación rescata aquel itinerario; y no sólo como el de aquellos que lo hicieron e informaron públicamente sobre él. Porque lo recorrieron en conversación con la vida que los rodeaba, de la cual eran parte. Nuevamente, articulaban la experiencia que a la vez observaban y vivían. Y en la medida en que, en su teorización, siguen expresando nuestra experiencia, su itinerario es el que todos nosotros hacemos en nuestra vida. De tal forma, la conversación disuelve la antinomia entre el mundo social humano y las perentorias leyes de una sociología científica que hace caso omiso de ese mundo. En efecto, se trata, en primer lugar, de una conversación entre nosotros como participantes y nosotros como sociólogos. Pero disuelve también la antinomia entre individuo y sociedad. Es que, en segundo término, es una conversación entre nosotros como participantes y a la vez sociólogos, y todos los demás participantes con que nos encontramos en los caminos que recorreremos en nuestra vida, estén «presentes para nosotros aquí y ahora, o a través de su obra y su legado»<sup>95</sup>. Esto equivale a decir que se trata, en forma total y absoluta, de una empresa comunitaria y, por lo tanto, que debemos ahora dejar de lado otro aspecto de la respuesta sociológica tradicional frente a la acción humana: el dualismo de individuo y sociedad. Tampoco aquí podemos acusar a quienes se vieron atrapados en el surgimiento del individualismo por habérselo legado. Para ellos, fue una nueva experiencia, a la vez embriagante y aterrizadora. Pero, en el fondo, jamás ha existido un «individuo autónomo», ni habría podido existir. La transición no fue nunca de la comunidad al individuo. Detrás de esa fórmula engañosa, lo que existió fue fundamentalmente un cambio en los detalles de nuestra vida, intrínsecamente comunitaria. Cuando las masas de trabajadores rurales migraron hacia los nuevos pueblos y ciudades de la Revolución Industrial, no se transformaron de seres comunitarios en individuos. Lo que cambiaron fue un tipo de vida comunitaria por otro. Un imperativo moral, un esquema analítico que parte de la abstracción individualista está condenado de antemano, en virtud de este hecho fundamentalísimo de la condición humana. Como hemos visto, ello sólo puede conducir al imperialismo de «la sociedad» sobre «el individuo», por un lado; y por el otro, a las generalizadas reificaciones de la singularidad individual, el sí-mismo privado, el yo solitario.

Con este lugar de encuentro en la historia del análisis sociológico, hemos llegado al final de un largo camino. Es hora de modificar el interrogante básico, para que este nos permita superar las dos sociologías. No se trata de saber en qué sentido somos individuos y en qué sentido seres sociales. La pregunta es: ¿cómo producimos comunitariamente versiones de la individualidad, y cuáles son estas?

El nuevo interrogante es inequívocamente activo. Aprehende la incesante actividad de la acción humana y, sobre todo, la *comunitariedad* activa de la producción del mundo social. Y el «nosotros» implícito en la pregunta señala directamente a la conversación, que se convierte así en metáfora, no sólo de la naturaleza de la investigación sociológica, sino de la esencial constitución comunitaria de este mundo. Por la conversación entre nosotros —sea con palabras, gestos, miradas, posturas, el trabajo, el juego, el dolor, el placer, la tristeza, la alegría, el odio, el amor—, *nosotros* creamos en forma conjunta el mundo social como relación activa recíproca; no «tú» y «yo», sino «nosotros», como sujetos humanos activos, lo producimos juntos de un modo que hace posible el «tú» y el «yo». Esto es válido para cualquier relación, cualquier actividad, cualquier mundo, no importa cuán pasivo y dominante pueda parecer. Tan pronto como alguien pronuncia la primera palabra, hace el primer gesto, da el primer golpe, el otro responde y la conversación se ha iniciado. Y a menos que la gente permanezca para siempre silenciosa, inexpresiva e inmóvil, la respuesta siempre es activa, y de tal manera participa en el sentido y la creación de la relación, la actividad, el mundo social. Esto significa que la conversación es siempre abierta, contingente, cargada de direcciones eventuales y de posibilidades. Aquí está el lugar de la acción, la capacidad y la posibilidad humana. No importa cuán predecible pueda parecer, la conversación es siempre novedosa, se trate de una innovación o de una reelaboración, de «otra primera vez». En realidad, la misma predecibilidad es una elección humana contingente y la realización de una de las posibilidades eventuales; y nuevamente, una realización comunitaria, porque, como las demás posibilidades, depende de la secuencia comunitaria de expresión y de respuesta<sup>96</sup>. Así, por medio de la conversación, a la vez constituimos y confirmamos nuestro mutuo carácter social e individual, y de tal forma recobramos la socialidad primordial en que arraiga nuestra individualidad —una vez más, a pesar de la omnipresente mistificación del individualismo—. Y también una vez más, esta socialidad no tiene punto en común con el imperialismo de «la sociedad» sobre «el individuo»:

«El hecho fundamental de la existencia humana no es ni el individuo como tal ni el agregado como tal. Cada uno, considerado en sí mismo, es una potente abstracción. [. . .] El hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre»<sup>97</sup>.

En una palabra, «toda vida verdadera es encuentro»<sup>98</sup>. La conversación de la sociología es la narración del encuentro. Tal es la medida y

el propósito de nuestra tarea cuando ingresamos en la sociología, porque ella «es la presentación de nuestra vida compartida, de nuestro propio crecimiento, y del lugar que los demás tienen en nuestra existencia, sin lo cual nos veríamos disminuidos y solitarios»<sup>99</sup>. Es el viaje de la persona a través del mundo lo que la sociología intenta aprehender. Y es en virtud del itinerario de las relaciones entre uno mismo y los demás como el sí-mismo, en sus particularidades y generalidades, es descubierto en su condición de elemento y encarnación de la comunidad humana que lo contiene y que le da autenticidad. No es meramente un viaje a través del mundo, sino un viaje del mundo. La conversación de la sociología es la conversación de la humanidad en la cual aquella, por definición, tiene sus raíces.

Una nueva metáfora, un nuevo interrogante. Pero sin duda esto no es suficiente. ¿Dónde está la creación de un lenguaje preciso y la especificación de un método riguroso? La respuesta a esta pregunta es que, como siempre, lo que verdaderamente importa son los interrogantes que nos planteamos, porque ellos incorporan los modos de ver que definen lo que buscamos y la manera en que hablamos de esto. En otras palabras, el lenguaje fluye del interrogante y, como no existe distinción alguna entre los dos, la conversación es el lenguaje y el método. Especificar sus términos antes de mantenerla es reglamentarlos unilateralmente, convirtiendo de ese modo el diálogo en monólogo; el monólogo sociológico convencional que así excluye de la vista y el oído, y niega sustancia, a la acción humana, que es su único asunto posible y cuya metáfora es la conversación. Está en la naturaleza misma de la conversación el ser abierta, y que sus términos sean los de la expresión y la respuesta contingente. Y en lo que toca a la sociología, en la secuencia de la conversación es el mundo social el que habla primero. De modo que, en lugar del procedimiento sociológico convencional, que hace que sus sujetos le «respondan» —como objetos—, la conversación hace que los sociólogos respondan: a sí mismos como participantes, y a los demás participantes. Se contraponen entonces la utilización de los «objetos» como códigos de nuestra propia pertenencia a la comunidad sociológica, y el recuerdo permanente de que estamos por encima de todo, en deuda con la comunidad humana, sin la cual careceríamos de ubicación. Y por otra parte se contraponen la teoría y el método como procedimiento abstracto, artificialmente «regulado» por cánones de investigación que nos encierran en una tierra de nadie como observadores, y la teorización como actividad ricamente empírica, «regulada» naturalmente por las contingencias de la vida en el mundo social cuya historia se nos pide narrar. Como procederes contrapuestos quedan también envolver ese mundo y a sus integrantes en nuestras propias convicciones y propósitos, encerrándolos en categorías que sólo expresan nuestras propias intenciones e intereses, o respetar su integridad y autonomía en tanto seres diferenciados y distintos, con sus propias intenciones y propósitos, que son las preferencias primeras en la conversación. Esto no equivale a decir que los intereses, la concepción sociológica, la fidelidad que uno tenga a un axio-

ma moral no desempeñen papel alguno y carezcan de validez en la conversación. Después de todo, es un *diálogo*, y el interés, la concepción, el axioma siguen siendo el supuesto de la acción humana activa y comunitaria. Pero sí equivale a dejar absolutamente en claro que esto no impide y no debe impedir la debida consideración por la «integridad del fenómeno». En verdad, la concepción sociológica en cuestión la exige, porque el primer elemento de su perspectiva de la acción humana es su autonomía. Y esto significa tres cosas.

Significa, en primer lugar, que los términos de nuestras respuestas frente a las expresiones del mundo social siempre serán *ad hoc* y eclécticos, adaptados a la particular «actividad y expresión humana», y generados por ella. Esto no es novedoso. Ya existe un magnífico ejemplo de sociología *ad hoc* en la gran serie de estudios etnográficos realizados por la escuela de sociología urbana de Chicago. El carácter *ad hoc* y el eclecticismo, por referencia a la generación de un lenguaje y a la gama de materiales considerados, distinguen también al «método» de Erving Goffman: cualquiera que sea la opinión personal que se tenga de su visión del mundo<sup>100</sup>, es difícil encontrar un sociólogo contemporáneo que comunique una percepción tan intensa de tantas dimensiones de «la vida tal como es vivida». Lo cierto es que el carácter *ad hoc* es intrínseco a la práctica de la investigación sociológica. Bien sabemos todos que sólo con posterioridad lo recubren las categorías «autorizadas» y los dispositivos de la teoría y el método aprobados, cuya capa de barniz invariablemente desluce examinada de cerca. En segundo lugar, significa que es necesario que leamos textos interaccionales con la sensibilidad y la apertura de la mejor crítica literaria frente al texto literario, permitiéndoles que hablen por sí mismos, con toda su diversidad y ambigüedad humanas, escuchando las voces de la vida diaria, o las de Hobbes, Rousseau, Marx, Weber, o quienquiera que sea nuestro interlocutor. En tercer término, y por encima de todo, significa leer los textos, escuchar las voces, en busca del detalle que, en su ingenua búsqueda del nirvana de lo universal, la sociología tiende persistentemente a ignorar. Porque la vida de la gente se encuentra en los detalles. Y también, por lo tanto, la acción humana. La vida de la gente *son* los detalles, los detalles fundamentalmente comunitarios, los materiales con los que entreteje su existencia, hilo sobre hilo. Y también, por lo tanto, la acción humana:

«En toda la superficie de la tierra grande y redonda, y en los asentamientos, los pueblos, y las moles de acero y cemento de las ciudades, la gente se refugia dentro de los pequeños caparazones de sus habitaciones, y es posible verlos en sus actos maravillosos y despreciables, a través de sus ventanas iluminadas, por miles, por millones, pequeñas peceras doradas, sentados en sillas, leyendo, poniendo la mesa, cosiendo, jugando a las cartas, callados, hablando, riéndose en forma inaudible, preparando bebidas, frente a la radio, comiendo, en mangas de camisa, prolijamente vestidos, cortejando, bromeando, amando, seduciendo, desvestiéndose, dejando la sala vacía bajo su vacía luz, solos y escribiendo urgentemente.

una carta, en parejas casadas, en sillas separadas, en fiestas familiares, en fiestas alegres, preparándose para acostarse, disponiéndose a dormir; y a nadie puede importarle fuera de esa habitación; y nadie puede interesar a los que no están en esa habitación.<sup>101</sup>

Todos tan solos, y sin embargo construyendo su existencia con sus detalles profundamente comunitarios. Y esa es la cuestión. La experiencia es intensa e intrínsecamente ambigua. Por un lado, es la del individualismo más extremo; ya no es nuevo, ni embriagante ni aterrador, sino un hastiado aislamiento y encierro «dentro de los pequeños caparzones de sus habitaciones», más allá de los cuales «a nadie puede importarle» y «nadie interesa». Como tal, constituye una experiencia básica de la sociedad moderna, y suscita la pregunta que formula Agee: «¿Cómo fue que quedamos atrapados?»<sup>102</sup>. También ha suscitado todos los movimientos de los años recientes que han aspirado a trascenderla en la búsqueda de nuevas formas de vida comunitaria. Por otro lado, es al mismo tiempo comunitaria, y realizada como tal. Es actividad incesante, gente que hace cosas continuamente. Los individuos consuman la privatización; pero no sólo la privatización. En su actividad, existe permanente contingencia; un acomodamiento y reacomodamiento logrado y constantemente contingente de pautas y secuencias, cada una de las cuales encierra una posibilidad alternativa, una vida alternativa, un mundo alternativo (el mantenimiento de la pauta existente, cuando se lo elige, es sólo una de aquellas alternativas contingentes y humanamente realizadas). Esta es la intencionalidad humana activa en funcionamiento, que de continuo se plantea alternativas, secuencias alternativas, posibilidades alternativas. Aquí se encuentra la ambigüedad esencial, que es la única base posible de la acción y la realización humana, de la traslación de lo real a lo ideal. La experiencia es a la vez individualista y comunitaria, a la vez encerrada dentro del mundo privado y extendiéndose fuera de él, al mismo tiempo viviendo «dentro de los pequeños caparzones de sus habitaciones» y viéndose mutuamente «a través de sus ventanas iluminadas», a la vez «maravillosa y despreciable». De tal manera, simultáneamente, suscita otra pregunta: «¿Cómo es que los hombres se integran entre sí, a pesar de todas las diferencias?»<sup>103</sup>.

Una nueva metáfora, un nuevo interrogante; y el propósito, una perspectiva que conserva la visión duradera de la actividad humana como acción moral y comunidad moral. Y también conserva su basamento en la experiencia social humana, articulándola: la ácida y hastada experiencia moderna de aislamiento y encierro «dentro de los pequeños caparzones de sus habitaciones», y el vacilante y difuso surgimiento, en años recientes, de la aspiración de trascenderlo. Pero, en contra de todas las perspectivas unilaterales, insiste en la ambigüedad de la experiencia y de la aspiración. Porque la ambigüedad sigue siendo esencial para toda concepción seria de las capacidades y posibilidades de la acción humana, creadora en lo personal y social. Sigue siendo la única base posible para la traslación de lo real hacia lo ideal. Y de todos modos, no será

eliminada por el solo deseo, por el mero intento unilateral de imponer una necesidad ajena a la contingencia, la autonomía y la diversidad de la actividad, la expresión y la experiencia humanas. Sólo en virtud de la ambigüedad es posible concebir que pueda crearse una comunidad de intereses morales a partir de una comunidad donde «a nadie puede importarle». De modo que es imperativo primordial de la sociología de la conversación que escuchemos incesantemente y dialoguemos con las voces de la vida cotidiana, dondequiera y comoquiera que se hagan escuchar, incluida la nuestra propia; que busquemos detectar el detalle, cada matiz, cada inflexión, cada cambio de tono, por leve que sea, en la miríada de maneras en que la gente hace su vida, a fin de reconocer, comprender y dar expresión a la vida humana en acción. No hay otro modo. En definitiva:

«la vida jamás es un material, una sustancia a modelar. Si les interesa saberlo, la vida es el principio de la autorrenovación, constantemente se renueva y se rehace y se modifica y se trasfigura, y se halla infinitamente más allá de las teorías que ustedes conciben, o que yo concibo acerca de ella»<sup>104</sup>.

Para la sociología de la concepción unilateral, dispuesta a adecuar la vida a sus sistemas reificados y deificados, este es un inconveniente menor, que se pasa por alto fácilmente. Para la sociología de la conversación, es lo que importa.

## Notas

<sup>1</sup> Marianne Weber, *Max Weber: A Biography*, Harry Zohn, ed., Nueva York: John Wiley, 1975, pág. 337.

<sup>2</sup> Acerca de la conciliación, hay dos formulaciones recientes en sociología que son particularmente apropiadas en el contexto de este capítulo. Una de ellas se encuentra en Percy S. Cohen, *Modern Social Theory*, Londres: Heinemann, 1968; la otra, en Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality*, Londres: Allen Lane, Penguin Press, 1967. [*La construcción social de la realidad*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1968.]

<sup>3</sup> Studs Terkel, *Working*, Londres: Wildwood House, 1975, págs. 152-3.

<sup>4</sup> Ronald Fraser, ed., *Work: Volume 2*, Harmondsworth: Penguin Books, 1969, págs. 172, 176.

<sup>5</sup> Terkel, *Working*, pág. 295.

<sup>6</sup> *Ibid.*, pág. 287.

<sup>7</sup> La frase es de Alvin W. Gouldner; véase Fraser, *Work*, pág. 346.

<sup>8</sup> Richard Hoggart, *Speaking to Each Other*, Londres: Chatto & Windus, 1970, vol. 2, pág. 26.

<sup>9</sup> La idea de la sociología como forma de expresión de «la experiencia representativa» la hemos desarrollado exhaustivamente en nuestro trabajo «The Role of Experience in the Construction of Social Theory», *The Sociological Review*, vol. 21, n° 1, febrero de 1973, págs. 25-55.

<sup>10</sup> Karl Marx, *The Holy Family*, Londres: Lawrence & Wishart, 1956, pág. 125.



<sup>11</sup> Raymond Aron, *Main Currents in Sociological Thought: II*, Londres: Weidenfeld & Nicolson, 1968, pág. v.

<sup>12</sup> Emile Durkheim, *Moral Education*, Nueva York: Free Press, 1961, pág. 60.

<sup>13</sup> Emile Durkheim, *The Rules of Sociological Method*, Glencoe, Ill.: Free Press, 1938, págs. 14, 28.

<sup>14</sup> Robert A. Nisbet, *The Sociological Tradition*, Nueva York: Basic Books, 1966, pág. 21.

<sup>15</sup> Para una humana, honorable y groseramente subestimada excepción a tales críticas, véase Geoffrey Hawthorn, *Enlightenment and Despair*, Cambridge: University Press, 1976, caps. I y II.

<sup>16</sup> John Rex, *Sociology and the Demystification of the Modern World*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1974, págs. 239-40, 253.

<sup>17</sup> Una evaluación más equilibrada de este movimiento y de su impacto en el desarrollo del pensamiento sociológico se intenta en mi *The Two Sociologies*, Nueva York: Harper & Row, y Londres: Longman, de próxima aparición.

<sup>18</sup> Nisbet, *The Sociological Tradition*, pág. 8.

<sup>19</sup> Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, Boston: Beacon Press, 1955, pág. 278.

<sup>20</sup> El resto de este capítulo constituye una revisión radical de la tesis original de las «dos sociologías» que expuse en mi artículo «The Two Sociologies», *The British Journal of Sociology*, vol. 21, n° 2, junio de 1970, págs. 207-18, reeditado por Kenneth Thompson y Jeremy Tunstall, en *Sociological Perspectives*, Harmondsworth: Penguin Books, 1971.

<sup>21</sup> Raymond Williams, *The Long Revolution*, Londres: Chatto & Windus, 1961, págs. 73-4.

<sup>22</sup> Para esta descripción de la sociedad medieval me he fundado en trabajos inéditos de mi colega John Heritage.

<sup>23</sup> Véase John Heritage, *The Sociology of Motives*, de próxima aparición.

<sup>24</sup> Citado en Ernst Cassirer, *The Individual and the Cosmos in Renaissance Philosophy*, Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 1963, pág. 85.

<sup>25</sup> Williams, *The Long Revolution*, pág. 74.

<sup>26</sup> Más precisamente, las concepciones acerca de la naturaleza humana fueron recuperadas de la antigüedad por los pensadores sociales posteriores al medioevo, pues durante la Edad Media habían quedado sepultadas por las doctrinas de la ortodoxia religiosa.

<sup>27</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan* (edición al cuidado de Michael Oakeshott), Nueva York: Collier Books, 1962, pág. 125.

<sup>28</sup> *Ibid.*, págs. 100-1.

<sup>29</sup> Pamela Nixon, «Conceptions of Human Agency in Social Theory», trabajo inédito, pág. 5.

<sup>30</sup> Jean-Jacques Rousseau, *The Social Contract and Discourses*, trad. al inglés por G. D. H. Cole, Londres: Dent, 1973, pág. 45.

<sup>31</sup> *Ibid.*, pág. 76.

<sup>32</sup> *Ibid.*, pág. 165.

<sup>33</sup> Jean-Jacques Rousseau, *Emile*, trad. al inglés por Barbara Foxley, Londres: Dent, 1911, págs. 197, 215.

<sup>34</sup> Citado en Marshall Berman, *The Politics of Authenticity*, Londres: Allen & Unwin, 1971, pág. 215.

<sup>35</sup> Rousseau, *Social Contract*, pág. 174.

<sup>36</sup> Nixon, «Conceptions of Human Agency in Social Theory», págs. 6-8.

<sup>37</sup> Para la teoría social moderna, sea revolucionaria o conservadora, el hombre moderno es fundamentalmente unidimensional, y no le resta en consecuencia posibilidad alguna de liberación. Si uno indaga a un autoproclamado «revolucionario» moderno más allá de su prédica optimista de la necesidad de la revolución, con demasiada frecuencia descubrirá a un pesimista, por no decir a un cínico. Y la vehemencia de la prédica suele estar en relación directa con la profundidad de la desesperación nacida del pesimismo (y carecer de toda relación con lo que verdaderamente sucede en el mundo, fuer: de sus clases bíblicas sobre *El capital*). El pesimismo es, en lo esencial, consecuencia del fracaso en la búsqueda de un agente de cambio verosímil y viable, como lo atestigua la ceciente

desesperación y escaso poder de convencimiento de las apelaciones hechas en años recientes por los teóricos revolucionarios: a los intelectuales por Mills, a los estudiantes por Marcuse, a los artistas por Birnbaum. Pero, insistimos, el fracaso no se debe a la unidimensionalidad del hombre moderno, sino a la unidimensionalidad de las teorías que así lo retratan.

<sup>38</sup> Nixon, «Conceptions of Human Agency in Social Theory», pág. 2.

<sup>39</sup> Tengo presente aquí la frecuentemente señalada confianza de Marx en la modalidad instrumental del razonamiento científico y, en particular, en algunas de las categorías de la economía clásica.

<sup>40</sup> En «Conceptions of Human Agency in Social Theory», Pamela Nixon expone un análisis conciso y perspicaz de estos cambios de acento, entendiendo que son consecuencia del impacto del dualismo instrumental-moral en la obra de Durkheim.

<sup>41</sup> Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trad. al inglés por Talcott Parsons, Londres: Allen & Unwin, 1930, pág. 181.

<sup>42</sup> Citado en J. P. Mayer, *Max Weber and German Politics*, Londres: Faber, 1956, págs. 127-8.

<sup>43</sup> H. H. Gerth y C. Wright Mills, eds., *From Max Weber: Essays in Sociology*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1948, pág. 55.

<sup>44</sup> Max Weber, *Economy and Society* (editado por Guenther Roth y Claus Wittich), Nueva York: Bedminster Press, 1968, pág. 4.

<sup>45</sup> *Ibid.*, pág. 26.

<sup>46</sup> *Ibid.*, págs. 24-5.

<sup>47</sup> Max Weber, *The Methodology of the Social Sciences* (editado por Edward A. Shils y Henry A. Finch), Nueva York: Free Press, 1949, pág. 18.

<sup>48</sup> Citado en Mayer, *Max Weber*, pág. 127.

<sup>49</sup> Weber, *Economy and Society*, pág. 25.

<sup>50</sup> En lo que sigue, el texto es síntesis de la exposición que puede verse en *ibid.*, vol. I, cap. III, sec. 5.

<sup>51</sup> *Ibid.*, págs. 244-5.

<sup>52</sup> Gerth y Mills, *From Max Weber*, pág. 352.

<sup>53</sup> *Ibid.*, pág. 135.

<sup>54</sup> Weber, *Methodology of the Social Sciences*, pág. 57.

<sup>55</sup> *Ibid.*, pág. 81.

<sup>56</sup> Weber, *Economy and Society*, pág. 243.

<sup>57</sup> Gerth y Mills, *From Max Weber*, págs. 62-3.

<sup>58</sup> Esto no supone desconocer que a juicio de Weber la rutinización puede adoptar una orientación tradicional o racionalizada. Pero si cuestionamos la lógica de su razonamiento, porque un proceso tan concientemente individualista como la rutinización, según Weber la describe, trastornará la sociedad tradicional más allá de toda posibilidad de restauración. En otras palabras: la lógica otorga bastante más peso a su afirmación, en cierto sentido contraria, de que «en períodos tradicionalistas, el carisma es la gran fuerza revolucionaria». Y sólo la lógica de su perspectiva sobre la acción humana explica desde luego el papel que otorga a las motivaciones que están en la base de la rutinización del carisma.

<sup>59</sup> Véase en Alvin W. Gouldner, «Anti-Minotaur: The Myth of a Value-Free Sociology», en Jack D. Douglas, ed., *The Relevance of Sociology*, Nueva York: Appleton-Century-Crofts, 1970, la idea de que esta antinomia —para él, la antinomia entre fe y razón— se halla detrás de la antinomia entre los terrenos moral y científico. Sin embargo, la elaboración más sistemática que he encontrado en la bibliografía acerca de esta característica fundamental del pensamiento de Weber se encuentra en el trabajo de Pamela Nixon, «Weber and the Moral Realm» (inédito), que extrae con reveladora claridad las interrelaciones sorprendentemente simétricas que existen entre todas las antinomias weberianas y su fundamento en la antinomia básica entre acción moral y acción instrumental.

<sup>60</sup> La distinción entre nómeno y fenómeno pertenece, por supuesto, a Kant, y fue fundamental en la epistemología de Weber, y en su concepción moral. Pero lo que ahora señalo es que él no logró mantenerla. Ni puede hacerlo ninguno de los modernos expositores de la tradición weberiana que se autoproclaman kantianos, porque esa postura es absolutamente insostenible, y el hecho de mantenerla constituye otro ejemplo del modo en que un importante sector de la sociología moderna se aferra a los remanentes epistemológicos

inválidos de los siglos XVIII y XIX, mientras que deja de lado o no percibe la concepción moral en la cual estos se basaban y que sigue siendo vital y pertinente.

<sup>61</sup> Weber, *The Protestant Ethic*, págs. 181-2.

<sup>62</sup> Gerth y Mills, *From Max Weber*, pág. 128.

<sup>63</sup> Talcott Parsons, «The Place of Ultimate Values in Sociological Theory», *International Journal of Ethics* (actualmente, *Ethics*), vol. 45, n° 3, 1935, pág. 316.

<sup>64</sup> Talcott Parsons, *The Structure of Social Action*, Glencoe, Ill.: Free Press, 1949, pág. 719.

<sup>65</sup> *Ibid.*, pág. 732.

<sup>66</sup> *Ibid.*, pág. 701.

<sup>67</sup> *Ibid.*, pág. 11, y págs. 44-6 para la teoría que sintetizamos en este párrafo.

<sup>68</sup> Parsons, «The Place of Ultimate Values in Sociological Theory», pág. 282.

<sup>69</sup> Alvin W. Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology*, Nueva York: Basic Books, 1970, págs. 190-1, 197.

<sup>70</sup> Parsons, *Structure of Social Action*, pág. 369.

<sup>71</sup> *Ibid.*, pág. 399.

<sup>72</sup> *Ibid.*, pág. 397.

<sup>73</sup> *Ibid.*, pág. 382.

<sup>74</sup> *Ibid.*, págs. 389-90.

<sup>75</sup> *Ibid.*, pág. 384.

<sup>76</sup> *Ibid.*, pág. 380.

<sup>77</sup> *Ibid.*, pág. 388.

<sup>78</sup> Esta formulación acerca de la dualidad del enfoque teórico —frecuentemente señalada— en el inicio de la obra mayor de Parsons la hemos tomado de Ken Menzies, *Talcott Parsons and the Social Image of Man*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1977, aunque mi desarrollo diverge en lo que se refiere a la diferencia entre los «dos proyectos teóricos».

<sup>79</sup> Parsons, *Structure of Social Action*, pág. 768.

<sup>80</sup> Para una completa exposición de este tema, véase en especial Talcott Parsons, *The Social System*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1951, y Talcott Parsons y Edward Shils, eds., *Toward a General Theory of Action*, Nueva York: Harper & Row, 1951.

<sup>81</sup> Aquí nos referimos a lo que Parsons llama «variables pauta», una serie de dilemas que los actores enfrentan, debiendo escoger, entre los términos de esas opciones, las orientaciones adecuadas de la acción. No hemos de desarrollar este tema, pero se encontrará una síntesis útil y concisa de la última versión que Parsons dio de él en Guy Rocher, *Talcott Parsons and American Sociology*, trad. al inglés por Barbara y Stephen Mennell, Londres: Nelson, 1974, págs. 36-9.

<sup>82</sup> Tampoco vamos a elaborar aquí estos conceptos; véase como antes *ibid.*, cap. IV, para una exposición completa que es todo lo clara que puede esperarse teniendo en cuenta el oscurantismo de la terminología que Rocher debe penetrar.

<sup>83</sup> *Leviathan* fue publicado en 1651; *The Social System*, en 1951.

<sup>84</sup> John O'Neill, *Making Sense Together*, Nueva York: Harper & Row, 1971 (y Londres: Heinemann, 1975), pág. 15.

<sup>85</sup> *Ibid.*, pág. 16.

<sup>86</sup> *Ibid.*, pág. 39.

<sup>87</sup> *Ibid.*, pág. 11.

<sup>88</sup> *Ibid.*, pág. 39.

<sup>89</sup> Michael Oakshott, *Rationalism in Politics and Other Essays*, Londres: Methuen, 1962, pág. 199.

<sup>90</sup> Acerca del uso y abuso de la metáfora en la investigación histórica y social, véase Robert A. Nisbet, *Social Change and History*, Nueva York: Oxford University Press, 1969, cap. VIII.

<sup>91</sup> Stephen Mennell, *Sociological Theory: Uses and Unities*, Londres: Nelson, 1974, pág. 138.

<sup>92</sup> Nisbet, *Social Change and History*, pág. 319.

<sup>93</sup> Robert A. Nisbet, *Tradition and Revolt*, Nueva York: Random House, 1968, pág. 159.

<sup>94</sup> Karl Marx. *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. Londres: Lawrence & Wishart, 1959, pág. 141.

<sup>95</sup> O'Neill, *Making Sense Together*, pág. 4.

<sup>96</sup> Este punto ha resultado enriquecido a raíz de mis conversaciones generales con John Heritage.

<sup>97</sup> Martin Buber, citado en Charles Talbot Gillin, «Freedom and the Limits of Social Behaviourism», *Sociology*, vol. 9, n° 1, enero de 1975, pág. 36.

<sup>98</sup> *Ibid.*, pág. 31.

<sup>99</sup> O'Neill, *Making Sense Together*, pág. 56.

<sup>100</sup> Mi óptica sobre el tema la he expuesto en «The Under-World View of Erving Goffman», *British Journal of Sociology*, vol. 24, n° 2, junio de 1973, págs. 246-53.

<sup>101</sup> James Agee y Walker Evans, *Let Us Now Praise Famous Men*. Londres: Peter Owen, 1965, pág. 54.

<sup>102</sup> *Ibid.*, pág. 81.

<sup>103</sup> O'Neill, *Making Sense Together*, pág. 10.

<sup>104</sup> Boris Pasternak, *Dr. Zhivago*, trad. al inglés por Max Hayward y Manya Harari. Londres: Collins & Harvill Press, 1958, pág. 306.

# 11. La teoría del intercambio

*Harry C. Bredemeier*

Que las personas son interdependientes y que, por lo tanto, necesariamente intercambian cosas, he ahí algo que, con toda probabilidad, no ha sido un secreto para nadie desde que existe el mundo. Y que la estabilidad de un conjunto cualquiera de relaciones de interdependencia exige un acuerdo acerca de quién intercambia y debe intercambiar qué cosa, con quiénes, por qué razones y en qué condiciones, tampoco ha escapado a la percepción de nadie que haya reflexionado un poco sobre el asunto desde Platón en adelante, para tomar un pensador de la Antigüedad como punto de partida. Y quienquiera que haya intentado escribir sobre asuntos humanos sabe que estos temas interesan a cuestiones de poder, capacidad de negociación, conducta atípica, justicia, egoísmo, altruismo, estratificación, eficiencia, competencia, cooperación, conflicto, monopolio, estrategias, tácticas, moral. Estas cuestiones constituyen la materia de la ciencia y de la filosofía social; y todas ellas son directas consecuencias del hecho de la interdependencia y de su corolario, el intercambio.

En un sentido, entonces, que habremos de descubrir significativo, la historia de la teoría del intercambio es la historia de buena parte de la ciencia social: todos aquellos temas que antes enumeramos se cuentan entre los tratados bajo la denominación de teoría del intercambio. En los análisis e investigaciones que con este título se han hecho, se los abordó a veces de manera novedosa, y a veces notoriamente mediocre. En este capítulo esbozaré los más destacados entre esos abordajes, vinculándolos cuando sea oportuno con análisis anteriores.

## La naturaleza de la teoría

En la teoría contemporánea del intercambio, una de dos escenas, o ambas, se pueden considerar primordiales. Una es la de B. F. Skinner en su laboratorio, intentando hacer que una paloma picotee un punto redondo; la otra es la de Persona, que en una oficina intenta lograr que Otro lo aconseje (Blau, 1964; Homans, 1961; 1974). Hay una tercera que se pudiera incluir, pero parte de la peculiaridad de que la teoría del intercambio radica en que rara vez aparece, en la bibliografía que le es estrictamente tributaria, como una de sus principales situaciones dñamá-

ticas. Nos referimos al Ego, de Talcott Parsons, que interactúa con el Alter en una situación determinada<sup>1</sup>.

Seleccionemos la primera escena para detenernos en ella, y justifiquemos la elección con un aserto de James S. Coleman, que tiene además la ventaja de revelar en parte una perspectiva sobre la historia de la teoría del intercambio. En la introducción a su trabajo sobre «Decisiones colectivas» (1964, pág. 166), Coleman escribió:

«Este trabajo constituye un intento de extender a nuestro campo un estilo novedoso de actividad teórica. Se trata de una teoría que se basa en el postulado central de la teoría económica (individuos, que toman decisiones racionales). La introducción de este enfoque en la teoría sociológica se debe a Homans. Desde entonces, Homans se ha apartado gradualmente de ese enfoque, volcándose al condicionamiento instrumental».

El primer apunte histórico que cabe hacer es que el trabajo de Homans al que Coleman se refería apareció en 1958, en un número de *The American Journal of Sociology* dedicado en parte a George Simmel, quien en 1907 había escrito un ensayo expresamente titulado «Intercambio». ¿Cuál es la importancia de este apunte? Que Simmel trató allí de muchos de los temas de la teoría contemporánea del intercambio, según veremos; pero Homans no mencionó en aquel trabajo el de Simmel sobre el intercambio (ni lo hizo, dicho sea de paso, en ninguna de las ediciones de *Social Behavior*).

Volveremos a la historia después de examinar la escena de Skinner. Si nos detenemos al comienzo en ella es porque queremos aclarar la lógica de la teoría del intercambio, y también a qué se refiere exactamente esta teoría.

### *Explicaciones de la teoría del intercambio*

He aquí dos críticas reiteradas que se hacen a la teoría actual del intercambio: sus explicaciones son tautológicas, y es equivocadamente reduccionista<sup>2</sup>. La acusación de tautología afirma que la teoría del in-

<sup>1</sup> Otros autores, parte de cuya obra pertenece decididamente a la lógica de la teoría del intercambio, pero a quienes, curiosamente, no se menciona en la bibliografía fundamental identificada con esa teoría, son Howard Becker (1960), Orville Brim (1956), Walter Buckley (1967), Kingsley Davis y Wilbert E. Moore (1945), Erving Goffman (1961), William S. Goode (1960), Hans Zetterberg (1962), y alguien a quien hemos dejado para el final por razones de efecto dramático: Robert K. Merton. Mostrar en detalle la afinidad de la obra de Merton con la lógica de la teoría del intercambio requeriría un extenso trabajo. Para los fines presentes, baste con señalar, a modo de ejemplo, que gran parte de su análisis de la maquinaria política es, directamente, análisis del intercambio (1970, págs. 70 y sigs.).

<sup>2</sup> El comprensivo análisis de Jonathan H. Turner (1974) sobre estas críticas es uno de los mejores.

tercambio explica un acto indicando la recompensa que lo suscitó, y define la recompensa, o elemento de refuerzo, diciendo que es lo que suscitó el acto. La acusación de reduccionismo consiste en que la explicación por referencia a procesos «psicológicos» de los actores omite tomar en consideración niveles «emergentes» de realidad social. Esto, por supuesto, se relaciona con la venerable cuestión de la sociedad como realidad *sui generis*, que se tiene que explicar en función de hechos «sociales».

Ambas críticas reflejan una mala comprensión de la lógica fundamental de la teoría del intercambio, malentendido que quizá nace, por partes iguales, de una redacción y de una lectura descuidadas. Podemos aclarar estos puntos examinando el intercambio teóricamente primordial: el que tiene por protagonistas a Skinner y sus palomas.

*Lo que explica Skinner.* El primer paso consiste en tener en claro qué es lo que Skinner explica y qué es lo que descubre, que son dos cuestiones distintas. Supongamos que observamos que un conjunto de palomas picotea consistentemente puntos redondos, nunca cuadrados; y otro grupo hace lo contrario<sup>3</sup>. Intentamos explicar la diferencia. Skinner puede hacerlo perfectamente; puede justificar el 100 por ciento de la variación. Lo hace recurriendo a cierto conocimiento que nosotros, observadores inicialmente intrigados, no poseíamos. Su explicación consiste en que el primer conjunto de palomas se había adaptado con éxito a un ambiente estructurado de tal manera que el picoteo de puntos redondos era una condición constantemente necesaria (pero quizá sólo aleatoriamente suficiente) para conseguir lo que deseaban; y que el segundo conjunto se había adaptado con éxito a un ambiente estructurado de manera desde luego opuesta.

Es una explicación válida; no es tautológica; no es reduccionista; es completamente transaccional; su lógica es esencialmente darwiniana. No señala como «causas» nada relacionado con las palomas; no indica una recompensa como causa; señala una *relación entre las palomas y su ambiente*. *Obsérvese, por otra parte, que el «conocimiento» al que recurrió Skinner para disipar nuestro desconcierto inicial no fue una teoría, sino un conocimiento fáctico. Aún no tenemos ninguna «teoría»<sup>4</sup>.*

*Lo que Skinner descubre.* Obsérvese, en segundo lugar, que todavía no hemos señalado ningún descubrimiento que Skinner haya realizado en su laboratorio. Decididamente, él no descubrió por qué algunas palomas picotean puntos redondos y otras picotean puntos cuadrados; simplemente, hizo que eso sucediera. Sí descubrió un conjunto de cosas ab-

<sup>3</sup> Mi intención es que este ejemplo primitivo sea representativo de todas las diferencias que existen entre los factores que realizan alguna acción X y los actores que no lo hacen, las cuales constituyen el centro de una parte muy importante de la investigación sociológica, por ejemplo, la diferencia entre las personas que votan por los demócratas o cometen suicidio, y las que no lo hacen.

<sup>4</sup> Los experimentos de laboratorio de Skinner son, desde luego, verificaciones de una teoría. Volveremos sobre este punto.

solamente distintas, por ejemplo, que las palomas son criaturas que valoran (concepto que analizaremos a continuación) cierta cantidad de suministro de granos; que poseen la capacidad perceptiva de detectar la escasez y el exceso de granos y de discriminar entre puntos redondos y cuadrados; y que poseen la capacidad de picotear. Descubrió también, por supuesto, que adaptándose a ambientes en que cierto tipo de picoteo era una condición constantemente necesaria, pero sólo aleatoriamente suficiente, para una adaptación lograda, las palomas se adaptaban picoteando de esa determinada manera, como si fuera siempre necesaria, pero sólo aleatoriamente suficiente.

*El intercambio paloma-Skinner.* También es importante señalar un tercer aspecto de la escena. Se trata, como lo señalamos antes al pasar, de que Skinner y sus palomas hacen un intercambio recíproco. Homans lo observó (1958, pág. 508), pero lo desestimó, apuntando: «No nos detengamos en ello, pues la conducta de la paloma difícilmente determine la conducta del psicólogo». Consideremos esto, sin embargo.

Skinner desea que una paloma haga algo (picotear un punto redondo). La paloma quiere un poco de alimento, así como una cantidad de otras cosas que diré después. En determinadas condiciones, cada uno obtiene lo que desea. Se suele poner el acento en el modo en que Skinner consigue lo que desea, pero es esencial que comprendamos que una de las condiciones bajo las cuales él es recompensado por la paloma consiste en que haga lo que esta le exige, y en su totalidad. Hay alimento al cabo de esos picoteos, una jaula razonablemente tibia y seca, no hay gatos al acecho, agua en abundancia, y muchas cosas más. Por otra parte, Skinner no le pide a la paloma que cante el himno de los Estados Unidos, ni trata de remunerarla con billetes de dólar, ni con queso.

Con mayor exactitud, si Skinner partiera de la hipótesis de que la paloma ha de reaccionar frente a los dólares o que es posible hacerla cantar (o de la convicción moral de que la paloma debería actuar de esa manera), sería un psicólogo frustrado. Tendría que cambiar, es decir, aprender. Su aprendizaje se desarrollaría de acuerdo con los mismos principios que el de la paloma, principios que, en forma no tan accidental, son explicados con mayor detalle que Skinner por alguien a quien con frecuencia se considera absolutamente inconciliable con este y con Homans: Talcott Parsons (1955).

### *Parsons y las cajas de Skinner*

La esencia de la teoría de la socialización de Parsons consiste en que los agentes socializadores ofrecen a los socializados cinco clases de suministros: información, permisividad, negativa de reciprocidad, apoyo, y recompensas contingentes. Les exigen a cambio determinadas conductas y signos de ciertas actitudes. Los detalles de la teoría tratan de las distintas consecuencias que truen los excesos y las carencias de aquellos sumi-



nistros en diversos puntos, en una secuencia de socialización de dieciséis pasos.

Esos detalles no caben en este capítulo, pero la teoría es, evidentemente, una teoría del intercambio. Por otra parte, al especificar los cinco suministros críticos de la socialización, Parsons de hecho hace explícitos ciertos aspectos importantes de una caja de Skinner, que este generalmente deja implícitos. El proceso de condicionamiento instrumental comienza con el suministro a la paloma<sup>5</sup> de la información de que, pongamos por caso, el hábito infantil de picotear en una bandeja de cereal debe ser abandonado y remplazado por el comportamiento más adulto de picotear puntos redondos. La paloma (me tomo la libertad de antropomorfizar por razones de economía) muestra signos de frustración. Y aun quizá de agresión, ante este cambio de señales. Skinner ofrece ahora otro suministro parsonsiano, la permisividad: no hace nada. También ofrece un tercero, la negativa de reciprocidad: no devuelve ni la «agresión» de la paloma ni (seamos imaginativos) sus reclamos de retornar al *statu quo ante*. Después, Skinner sigue claramente las instrucciones de Parsons y ofrece un cuarto suministro, la recompensa de grano, condicionada a que la paloma picotee el círculo.

Queda el concepto parsonsiano de «apoyo». Para Parsons (¿y para quién no?), un ingrediente crítico de la socialización en el caso humano es proveer a una aceptación difusa del socializado como persona, rechazando sólo determinadas *conductas*. La provisión de este apoyo importa mantener constantes para el socializado las cosas que más aprecia o que más importancia tienen para él, al tiempo que son modificadas otras, aisladas y específicas. En el caso de la paloma, esto consistiría, precisamente, en mantener constantes las cosas ya mencionadas, que son vitales para ella: temperatura, agua, protección contra los gatos, y demás.

Mediante procedimientos formalmente paralelos a aquellos por los cuales aprende la paloma, también Skinner aprende; y en estos aprendizajes consiste su descubrimiento. El aprendizaje de Skinner, y el de todos nosotros, parte siempre, en forma más o menos explícita, pero necesariamente, de cierta concepción de la naturaleza del ambiente (por ejemplo, las palomas) al que debemos adaptarnos. En este sentido Kenneth Boulding ha señalado que la mayor parte de la experiencia humana se asemeja a un experimento científico mal estructurado. Uno se forma la idea de que un ambiente está estructurado de manera que si uno hace X, aquel hará Y. Entonces uno hace X. Si el ambiente luego no hace Y, uno se siente frustrado. Las personas administran estas frustraciones por «aminos que aquí no podemos pasar a examinar (véase Harry C. Bredemeier, 1979), pero uno de ellos consiste en formular una hipótesis diferente («Tal vez prefieren los granos al queso»). Luego, uno actúa en función de esa imagen, y así.

<sup>5</sup> Aquí la aplicación de la teoría de Parsons a los procedimientos de Skinner también es apropiada para la teoría (y demostración) de Robert L. Hamblin sobre los «procesos de humanización». Véanse Hamblin, David Buckholdt, David Ferriter, Marton Kzloff y Lois Blackwell (1971).

Uno prosigue de esa manera hasta que el ambiente hace Y, o uno se da por vencido. En cualquiera de los casos, uno ha aprendido; ha modificado su concepción del ambiente o su técnica para manejarlo, o su deseo de Y.

*Esta*, enunciada con mucha sencillez, es la teoría de la adaptación que Skinner verifica y confirma en su laboratorio.

A veces, desde luego, uno hace X y el ambiente responde con la esperada Y. Entonces se confirma la hipótesis que uno tenía. O bien, como dicen los más refinados, ella no es refutada: este es uno de los sentidos en que la experiencia humana es un experimento científico «mal estructurado»; rara vez llevamos más allá el examen de nuestras ideas, y desde luego los controles científicos brillan por su ausencia.

Aquí la cuestión básica consiste en esclarecer el sentido en que la lógica de la teoría del intercambio asevera explicar las acciones. En primera instancia, sus explicaciones son explicaciones de por qué A hizo X. Para obtener esa explicación, en realidad el teórico «del intercambio» no se ocupa en manera alguna de los intercambios, sino sólo de elementos *internos del actor*. Tendremos que desarrollar con cierta extensión esta tesis antes de considerar otras dos cosas que la teoría del intercambio intenta explicar, a saber: cómo se formaron esos elementos, y cómo ambas cuestiones (la naturaleza interna de los controles y los procesos de su desarrollo) se relacionan con los sistemas *sociales*.

## La acción individual

El hecho de partir la teoría del intercambio de observaciones y supuestos acerca de actores y de actos lleva a George Homans a lamentar incluso que se utilice la expresión «teoría del intercambio»:

«Puesto que gran parte de la conducta social puede [. . .] ser considerada un intercambio, algunos científicos sociales han tendido a denominar “teoría del intercambio” el tipo de explicación que proponemos. Creemos que debe abandonarse esta práctica. Ella implica que la teoría del intercambio es en cierto modo una teoría diferenciada e independiente, cuando en nuestra opinión no es más que psicología conductista aplicada a la interacción de las personas».

La cláusula que Homans inicia con «cuando» es a todas luces controvertible. Es posible expresar su significado esencial sin la bandera roja del lenguaje de Homans, con la proposición de que los individuos habrán de hacer lo que puedan para optimizar su adaptación. Las tres expresiones claves son «lo que puedan», «optimizar» y «adaptación». Comencemos por la última.

## *El concepto de adaptación*

La adaptación a un ambiente incluye cuatro procesos: obtener cosas de él, eliminar cosas en él, evitar cosas que se encuentran en él, y conservar dentro del actor cosas que podrían «escapar» (p. ej., secretos, sangre).

Todo actor (en realidad, todo sistema viviente) se caracteriza en un momento dado, o en el trascurso de un período específico de tiempo, por la cantidad de las distintas clases de cosas que se propone obtener, eliminar, conservar y evitar. Gran parte de las diferencias entre las palomas, las panteras, Pedro y Paula, son diferencias en las clases y la cantidad de cosas que característicamente ellos buscan obtener, evitar, y demás. Estas características comprenden los mandos que hacen de un actor un sistema controlado, o de realimentación negativa. Según el reciente vocabulario de William Powers (1974), las personas se caracterizan por «señales de referencia» (valores, metas), que prescriben las cantidades deseadas de entrada y salida de cosas; por «señales perceptuales», que les indican la tasa real de esas entradas y salidas; y por un «repertorio de acciones» que operan para mantener en un nivel cero las discrepancias o las «señales de error». Alfred Kuhn (1974) emplea un vocabulario levemente distinto para identificar los mismos elementos: funciones de selector, funciones de detector y funciones de efector. Cada conjunto de términos se refiere respectivamente, por ejemplo, a la calibración de un termostato (señal de referencia, función de selector); el termómetro que registra la temperatura real (señal perceptual, función de detector); y el funcionamiento del horno o el acondicionador de aire para mantener las discrepancias en cero.

Cuando la naturaleza de las cosas que la persona desea ya está establecida, y la cuestión es *cuánto* desea, tenemos el concepto del «nivel de comparación» de la persona, de Thibaut y Kelley (1959), y la Q de Homans: la cantidad que sería satisfactoria. Las señales de referencia se disponen en jerarquía cibernética, de modo que las de inferior categoría serán sacrificadas instantáneamente en aras de una de mayor nivel. (Si usted valora la honradez más que el dinero, devolverá la billetera que encontró.)

*Una observación sobre las «cosas».* Será conveniente insertar aquí un comentario acerca de la naturaleza de las «cosas» que uno podría tratar de obtener o eliminar en diversas cantidades; gran parte del palibrerio de la bibliografía sobre el intercambio se origina en la confusión a este respecto. Las cosas son cualquiera de aquellas sobre las que alguien ha escrito, o que ha imaginado alguna vez. Siguiendo la clasificación general de James G. Miller (1965), ellas incluyen todas las formas de sustancia, desde las manzanas hasta las cítaras; todas las formas de energía, desde la atómica hasta la de los celos; todas las formas de servicios humanos, desde cultivar manzanas hasta tocar la cítara; y todas las variedades de información, desde las recetas para la salsa de manzana hasta las instrucciones para tocar la cítara.

*El concepto de optimización.* Del concepto básico de adaptación se desprende una definición directa de costo y recompensa. La recompensa es la entrada de cosas que las señales de referencia de las personas las impulsan a obtener o conservar (dinero, por ejemplo), y la salida de cosas que deben ser evacuadas (prestación de tareas) o evitadas (descargas eléctricas). El costo es lo contrario. Es la salida de cosas que han de ser obtenidas o conservadas (multas en dinero), y la entrada de cosas que se deben evacuar (rechazo de la prestación de una tarea) o evitar (recibir golpes de electricidad). Los costos son también, desde luego, castigos.

Afirmar que las personas harán lo que puedan para «optimizar» su adaptación equivale, entonces, a afirmar que harán lo que puedan para mantener altas las recompensas y bajos los costos. Lo harán en virtud de que son sistemas abiertos, controlados, de realimentación negativa. En el sentido estricto de esta definición, las personas son maximizadoras de utilidades; la adaptación óptima es aquella que mantiene las recompensas tan elevadas y los costos tan bajos como lo permiten las circunstancias.

### *La cuestión de la racionalidad*

La teoría del intercambio supone que la gente es racional, simplemente en el sentido de que ella define la adopción de decisiones racionales como el esfuerzo de obtener recompensas y evitar costos, dada la manera en que el actor percibe la situación. La «proposición de racionalidad» de George Homans lo dice con precisión (1947, pág. 43): «Al elegir entre acciones posibles, una persona elegirá aquella para la cual, según lo percibe en ese momento, el valor  $V$ , o del resultado, multiplicado por la probabilidad,  $P$ , de obtenerlo, sea mayor»<sup>6</sup>.

Obsérvese nuevamente que la proposición de Homans no dice nada acerca del «intercambio». Se refiere a cualquier actor en vías de adaptación. Homans afirma algo que Simmel dijo dos tercios de siglo antes, en un pasaje que es fácil imaginar hilado a continuación de la proposición de racionalidad de Homans (1907; 1971, pág. 46):

«Siendo ese el caso, el hombre económico aislado que obligadamente debe hacer ciertos sacrificios a fin de obtener ciertos frutos, se comporta exactamente como el que realiza intercambios. La única diferencia consiste en que aquel con quien interactúa no es un segundo agente libre, sino el orden natural y la regularidad de las cosas, que no están más dispuestos que lo estaría otra persona a satisfacer nuestro deseo sin un sacrificio de nuestra parte (es decir, sin que concedamos *algo*)».

La teoría de la elección racional (Anthony Heath, 1976) generalmente considera las situaciones diferentes en que puede tener que actuar una

<sup>6</sup> Véase en Robert L. Hamblin (1977) la aplicación de esta proposición a una variedad asombrosamente amplia de conductas.

persona. Una de ellas es la «elección sin riesgo», en la cual la persona comprende con certeza el orden de primacía de sus preferencias, sabe con certeza lo que puede hacer y conoce con certeza las consecuencias de su acción. Esa es la situación en la que uno sabe que prefiere las manzanas a las naranjas, sabe que tiene dinero, y sabe que puede obtener las manzanas entregando cierta suma de dinero al vendedor. La teoría de la elección racional dice simplemente que uno comprará las manzanas, suponiendo que la única elección sea entre manzanas y naranjas.

La segunda es la elección riesgosa, en la cual la persona aún conoce su orden de preferencias y la naturaleza de sus recursos, pero no sabe con seguridad cuáles serán las consecuencias de su acción. Para utilizar los ejemplos de Heath, esta es la situación en la cual la elección se plantea entre jugar un juego en el que se obtienen diez dólares si la moneda sale cara, y nada si sale seca; y otro juego en el que se obtienen doce dólares si uno elige, entre tres cartas vueltas hacia abajo, la que tiene una X, y nada si uno elige alguna de las otras dos. El costo de jugar cualquiera de los juegos es el mismo. La teoría de la elección racional dice que uno elegirá el primer juego ( $0,5 \times 10 > 0,33 \times 12$ ).

### ¿Son calculadoras las personas?

Hasta ahora, nos hallamos cómodamente instalados en el reino de la *Zweckrationalität* [racionalidad con arreglo a fines] de Max Weber, con el agregado de un poco de estimación de probabilidades. Ahora bien, Weber entendía que esta era sólo una de las bases posibles de acción; es necesario entonces que nos detengamos a considerar la relación entre su influyente conjunto de distingos y estos razonamientos iniciales de la teoría del intercambio.

La principal dificultad parece ser el supuesto, en la teoría de la elección racional, de que las personas están eternamente evaluando en forma conciente su orden de preferencias, imaginando las consecuencias, calculando las probabilidades y multiplicando. Weber, por otro lado, consideró que esta clase de acción era una entre varias: la distinguió de la acción tradicional, *Wertrationalität* [racionalidad con arreglo a valores], y de la acción «afectiva» o «emocional». No obstante, el problema sólo es aparente.

Todo lo que afirma la teoría de la elección racional es que, dados los hechos que se acaban de describir, una persona obtendrá mejores resultados, medidos estos con sus propios patrones, si elige las manzanas o el juego de las monedas. Afirma además que las personas preferirán beneficiarse a perjudicarse, y que, *independientemente* de lo que suceda dentro de su cabeza, el actor que se comporte de acuerdo con la teoría de la elección racional tendrá mayor probabilidad de adaptarse en forma óptima. La «tradicición» puede ser el origen de la preferencia por las manzanas, y/o puede ser la fundamentación conciente de la elección del juego de cara o seca. En ese último caso, la teoría de la elección

racional dice que aquella tradición (más en general, cualquier norma) que prescriba elegir de manera racional contribuirá a una adaptación óptima con mayor probabilidad que otra tradición o norma.

Weber consideraba que la *Wertrationalität* era una tercera base diferenciada de acción. El ejemplo usual es el de Aron (1970, pág. 221): «La acción racional en relación con un valor es la [...] del valiente capitán que se hunde con su barco. La acción es racional, no porque pretenda obtener un bien definido y externo, sino porque [...] abandonar el barco que se hunde sería considerado deshonroso [...]».

También para Weber, desde luego, este es un tipo de acción *racional*; y debe quedar claro que la acción del capitán está absolutamente comprendida dentro de la proposición de Homans. La distinción establecida por Weber gira en torno de la diferenciación entre una meta «externa» y una meta «interna», por ejemplo, la imagen de uno mismo como persona honorable. Pero no es evidente que la distinción sea fecunda, por lo menos con respecto a la racionalidad del intercambio. Como claramente lo entendió Simmel, el valor que para una persona tiene una manzana o la probabilidad cincuenta sobre cincuenta de ganar diez dólares, es una cuestión tan interna como el valor de verse o ser visto como alguien honorable. Simmel lo expuso del siguiente modo (1907; 1971, pág. 44):

«[...] El intercambio no se produce por amor de un objeto anteriormente poseído por otra persona, sino por amor de los propios sentimientos hacia un objeto».

Para que no hubiera equivocación alguna, Simmel desarrolló el asunto un poco más adelante (1907; 1971, pág. 45):

«Al tratar el concepto de intercambio, con frecuencia se produce una confusión de pensamiento, que lo lleva a uno a hablar de una relación como si se tratara de algo externo a los elementos entre los cuales ocurre. Ahora bien, el intercambio significa sólo una situación o un cambio en el interior de cada uno de esos elementos, nada que se encuentre entre ellos. [...] Cuando subsumimos los dos actos o cambios de situación que ocurren en la realidad en el concepto de «intercambio», es tentador pensar que con ese intercambio ha sucedido algo adicional o que excede de lo que ocurrió dentro de cada una de las partes contratantes».

Otro modo de ver la relación entre *Wertrationalität* y *Zweckrationalität*, desde el punto de vista de la teoría del intercambio, consiste simplemente en recordar que entre las necesidades adaptativas de una persona se encuentra la de evitar cierta clase de información, por ejemplo la información de que uno no es honorable.

La acción afectiva o emocional de Weber parece ser el tipo más alejado de la acción «racional», tal como se la definió anteriormente. El mismo Weber consideró emocionales o irracionales acciones tales como estallidos de ira. Existen, por lo menos, tres maneras de poner de mani-

fiesto el vínculo entre la conducta emocional y la teoría de la elección racional. La más evidente consiste en señalar que golpear con enfado a otra persona, o abrazarla con cariño, no se incluyen menos en la proposición de Homans que la adquisición de una manzana. Cualquiera de estos actos puede parecer, a juicio del actor, la alternativa cuyo valor de resultado, multiplicado por la probabilidad de conseguirlo (que generalmente se considera igual a uno en la conducta emocional) es mayor. Esto guarda estrecha relación con la observación de que una diferencia importante entre las acciones emocionales o «expresivas», y las instrumentales, radica en el tiempo transcurrido entre el acto y la recepción de la gratificación. La conducta emocional es con frecuencia «intrínsecamente gratificante», lo cual significa que la gratificación es simultánea con el acto. La conducta emocional es el comportamiento con respecto al cual el actor tiene un «tipo de descuento temporal» muy alto, giro este que el economista utiliza para decir que el actor se halla (en esa situación) orientado hacia el presente. Pero no existe en la teoría de la elección racional nada que afirme que la orientación futura es en toda circunstancia más racional que la orientación presente.

Por último, Alfred Kuhn (1974) vincula las emociones con la teoría de la elección racional —o sea, con la adaptación óptima— de modo más detallado y en dimensión evolutiva; las considera refuerzos biológicos del acercamiento a los objetos recompensadores (amor), y de la evitación o destrucción de objetos que importan costos o castigos (temor, ira).

No obstante, en todo esto la cuestión fundamental es que la teoría de la elección racional, base de la teoría del intercambio, es indiferente a la naturaleza de las recompensas («externas» o «principios valorados»), y no implica deliberación conciente del actor.

### *Elección en condiciones de incertidumbre*

Una tercera situación de que se ocupa la teoría de la elección racional es la necesidad de realizar elecciones en condiciones de incertidumbre. El actor puede carecer de certeza acerca de por lo menos tres elementos de su situación: preferencias, capacidades, y probabilidad de resultados.

La teoría admite que con frecuencia las personas no poseen órdenes claros de preferencias. Un buen ejemplo es el estereotipo del niño delante del escaparate de las golosinas, que aprieta una moneda en la mano, y lo paraliza la incapacidad de aceptar la renuncia a todas las demás exquisiteces, que la elección de cualquiera de ellas implicaría. Esta es la situación de conflicto interno, o disonancia. Aquí, la teoría de la elección racional dice simplemente que la decisión que se desprendería de la proposición de Homans —es decir, la acción más ventajosa— consiste en reducir en todo lo posible los costos de la decisión, transfiriéndosela por ejemplo al adulto más cercano, o cerrando los ojos y señalando con el dedo, como haría, en realidad, un niño.

Pero aun si no conoce su orden de preferencias y las posibilidades, puede subsistir la incertidumbre acerca de la propia capacidad —la adecuación de los propios recursos— para llevar a cabo la acción. Si el primer tipo de incertidumbre es el fenómeno de la «ambivalencia», esta es una situación que probablemente generará «ansiedad». Decir qué es lo racional aquí implica, como siempre, decir qué maximizaría los beneficios. En este caso, implicará sopesar los beneficios de la utilidad de hacer el intento y tener éxito, por una parte, con el costo de hacer el intento y fracasar, por la otra, y elegir entonces aquello que prometa la mayor ventaja.

Por último, a veces no se es capaz de estimar la probabilidad de que la acción conduzca a un resultado determinado. Con frecuencia nos sentimos simplemente inseguros acerca de cómo habrá de responder la otra persona (o cierto ambiente), o qué hará a continuación. Aquí reside, para los legos, el horror peculiar de enfrentar a un demente. Es el campo de la teoría de los juegos de Von Neuman-Morganstern, cuyo desarrollo escapa a este capítulo. En determinadas condiciones, se dice que la elección racional es aquella que, independientemente de la acción de la otra persona, habrá de maximizar nuestra ganancia mínima o minimizar nuestra máxima pérdida. Sin embargo, a veces no existe ni siquiera una elección que pueda lograr eso; y entonces los teóricos parecen estar divididos acerca de si el curso de acción que habrá de maximizar los beneficios en el largo plazo consiste en: 1) actuar como si todos los resultados fueran equiprobables, o 2) considerar sólo el mejor y el peor resultado posible y consultar nuestro rango de preferencias entre ellos. (Véase Heath, 1976; Luce y Raiffa, 1957.)

En todo esto, el punto a destacar es que la teoría de la elección racional, punto de partida de la teoría del intercambio, es un intento de presentar las elecciones que tienen más probabilidad de optimizar la adaptación —es decir, maximizar los beneficios en el sentido ya definido— y, por lo tanto, de caracterizar las acciones de las personas en el largo plazo.

Lo que en verdad hace la gente es optimizar la adaptación, no importa cómo rotule sus actos: he ahí el eterno argumento de cínicos como La Rochefoucauld y Pareto. Pero sin esa intención desenmascadora, el punto de partida de la teoría del intercambio es similar, en tanto afirma que los mandos directos de las acciones de una persona están dentro de ella. Se trata de *sus* concepciones sobre qué es una recompensa para *ella*, y de *sus* percepciones.

Con mayor detalle, podemos enumerar once variables que, según señala la lógica de la teoría del intercambio, gobiernan la probabilidad de que una persona emprenda una determinada acción. Llamemos a la acción X, y admitamos que puede ser cualquier cosa, desde hundirse con el propio barco, pasando por cultivar manzanas, hasta practicar algún tipo de magia. Cinco de las variables se refieren a las recompensas, cinco se refieren a los costos, y, finalmente, una se refiere a las capacidades o recursos.



*Es probable que una persona haga X en la medida en que:*

1. Percibe consecuencias potencialmente recompensadoras.  
2. La señal de referencia que define como recompensadoras esas consecuencias ocupa un lugar elevado en su jerarquía de señales de referencia. Esta es otra manera de expresar, en el lenguaje de los sistemas controlados, la idea de la «proposición de valor» de Homans (1974, pág. 25): «Cuanto más valioso sea para una persona el resultado (previsto) de su acción, más probable será que ella realice la acción». Aquí «valor», es necesario repetirlo, no denota una característica de las consecuencias, ni de un objeto; denota una característica del actor. Es algo referido a las jerarquías que, como se mencionó antes, uno descubre en experimentos como el de Skinner o en el de ofrecer a otra persona primero esto, luego aquello. Volveremos sobre el concepto de valor más adelante.

3. El error que percibe entre su señal de referencia y su señal perceptual es grande. Esta es una versión más general y positiva del principio de la utilidad marginal decreciente y de la «proposición de privación-saciedad» de Homans (1974, pág. 29): «Cuanto más a menudo haya recibido una persona una determinada recompensa en el pasado reciente, menor valor tendrá para ella toda unidad adicional de la misma recompensa». Es decir que, con la recepción adicional de recompensas, disminuye la discrepancia entre los niveles de referencia correspondientes y las percepciones de su propio estado con respecto a ellas; y aumenta la probabilidad de que el individuo se vuelque a *otras* acciones que prometan reducir discrepancias mayores, optimizando la adaptación.

4. Es elevada su estimación subjetiva de la probabilidad de que hacer X atraiga de hecho la recompensa. Aquí se aplican otras dos proposiciones básicas de Homans, que señalan los factores determinantes del valor (en sentido cuantitativo) de esta variable. La «proposición del éxito» (1974, pág. 16) señala un determinante histórico: «Para todas las acciones emprendidas por las personas, cuanto mayor sea la frecuencia con que una determinada acción de una persona resulte recompensada, mayor será la probabilidad de que la persona realice esa acción». La «proposición del estímulo» (1974, págs. 22-3) señala un determinante situacional: «Si en el pasado la presencia de un determinado estímulo o conjunto de estímulos ha sido ocasión de que la acción de una persona resultara recompensada, cuanto más se asemejen los estímulos presentes a los pasados, mayor será la probabilidad de que la persona ejecute esa acción u otra similar»<sup>7</sup>.

5. Piensa que la recompensa seguirá rápidamente a la acción.

Estas cinco variables se refieren a las recompensas. Pero los actores no sólo buscan obtener recompensas, sino evitar costos. Comúnmente

<sup>7</sup> Obsérvese que, como ha señalado Weldon T. Johnson (1977, pág. 56), estas proposiciones de Homans «describen ciertas regularidades empíricas observadas hace unos cuarenta años». (Thorndike, 1911; Skinner, 1938.)

se distinguen dos tipos de costos de oportunidad. En su trabajo sobre el intercambio (1907; 1971, págs. 49-50), Simmel estableció esta distinción con otros términos:

«El esfuerzo y, por lo tanto, el sacrificio que realizamos en el intercambio es [. . .] de dos clases, absoluto y relativo. La incomodidad que aceptamos en el primer caso está directamente vinculada con el esfuerzo mismo, porque este es molesto e irritante [costos de desutilidad]. En el caso en que el esfuerzo como tal no se registra en el plano eudemonista o aun tiene valor positivo, y en que para conseguir un objeto tenemos que negarnos otro [costos de oportunidad], la frustración es indirecta».

Muchas acciones involucran costos de desutilidad; todas ellas traen costos de oportunidad. De modo que es necesario que agreguemos que es probable que una persona realice X en la medida en que:

6. No se percata de que hacerlo le imponga ningún costo.
7. Los costos que sí percibe ocupan un lugar inferior en su jerarquía.
8. El error que percibe entre los niveles de referencia de las recomendaciones a las que renuncia y la percepción de su posesión es pequeño. (Posee gran cantidad de aquello a lo que debe renunciar.)
9. Estima baja la probabilidad de tener que pagar realmente esos costos.
10. Piensa que los costos se harán sentir en un futuro muy lejano.

Si bien la mayor parte de la bibliografía sobre el intercambio da el asunto por descontado, es evidentemente necesario añadir una variable más. Las diez variables precedentes pueden predisponer a una persona a hacer algo, pero si esta no considera que dispone de la capacidad o de los recursos necesarios para realizarlo, no lo intentará. De modo que es probable que una persona haga X, por último, en la medida en que:

11. Piensa que tiene los recursos o la capacidad para hacerlo.

En tanto existan esas once condiciones, es probable que una persona intente hacer X, cualquier cosa que esto sea<sup>8</sup>. La teoría del intercambio pretende explicar la acción, en primera instancia, determinando los valores de esas variables, todas las cuales, repetimos, se encuentran dentro del actor. Determinar estos valores exige verificar hipótesis acerca de

<sup>8</sup> Hemos resumido los factores determinantes de la probabilidad de que una persona intente realizar alguna acción específica, X. Por desgracia para la sencillez del análisis, siempre hay más de un modo de obtener un fin; y generalmente existen acciones de alternativa, M. . . Y, que pueden conducir al mismo resultado que X. La probabilidad de que alguien realice la acción X depende, entonces, de la comparación de esas once variables, con respecto a todas las vías de alternativa hacia la obtención del resultado deseado de X. Esta es una enunciación general del concepto de «nivel de comparación de alternativas», de Thibaut y Kelly. La vida es muy complicada.

ellos, lo que en líneas generales se realiza de la manera anteriormente indicada: como Skinner establece que las palomas tienen niveles de referencia para determinadas cantidades de entrada de granos, carecen de recursos para cantar, y demás.

En una palabra, la teoría del intercambio explica las acciones de las personas precisando el modo en que son adaptativas a un determinado ambiente, para ciertas características de los actores. Sintetizando de este modo la cuestión, debemos alertar enseguida a los lectores acerca de la estrecha relación lógica que existe entre la teoría del intercambio y el «análisis funcional». Se trata de una relación que ha pasado notablemente inadvertida, siendo las principales excepciones el liminar trabajo de Alvin Gouldner sobre la norma de reciprocidad (1960) y —una excepción aún más importante— el brillante análisis de Walter Wallace sobre los diferentes abordajes teóricos (1969). Esta relación deberá también quedar sin desarrollar aquí.

### *Cómo se adquieren los elementos de control*

La pregunta siguiente es ¿cómo llegan los elementos de control a ser lo que son? Abordándola pasamos a considerar el tercer término de la proposición que antes presentamos como básica de la teoría del intercambio: que las personas harán «lo que puedan» para optimizar su adaptación.

Las cosas que las personas pueden hacer corresponden a dos categorías principales. Una de ellas es operar sobre el ambiente de manera de hacer que este responda favorablemente; la otra es operar sobre ellas mismas de modo de hacer que la adaptación sea óptima, *dado* el ambiente. Por supuesto, ambas clases de acciones comúnmente operan juntas: en el proceso de tratar de obtener una respuesta del ambiente, modificamos nuestro abordaje de este en respuesta a sus reacciones frente a nuestro abordaje inicial, y así.

El segundo tipo de acción es el que la teoría del intercambio considera a fin de explicar de qué modo los elementos de control son lo que son. En otras palabras, considera la relación entre lo que ayer estaba dentro de A y la estructura del ambiente donde A actuaba ayer<sup>9</sup>.

### *El desarrollo de los valores*

Fue necesario llegar hasta este punto de la exposición para alcanzar la clarificación del concepto de «valor» antes prometida. Según se lo emplea en el contexto de la teoría del intercambio, recibió importante acla-

<sup>9</sup> Si uno desea predecir qué ha de hacer A pasado mañana, primero es necesario averiguar qué hay en el interior de A hoy, y cómo será el ambiente circundante mañana. Si uno desea practicar la *Verstehen*, las variables que necesita comprender son las once variables de dominio que aquí se analizan.

ración por parte de Simmel en su ensayo sobre el intercambio, una de cuyas secciones se titula «El proceso de formación de valores» (1907; 1971, pág. 55).

El valor que para una persona tiene la consecuencia prevista de un acto surge de sus interacciones anteriores con el ambiente. *La valoración diferencial de las cosas es una de las principales operaciones que las personas realizan sobre sí mismas a fin de optimizar su adaptación.*

Para Simmel, la clave residía en el hecho de que nada carecía de costo; cada cosa imponía un sacrificio. Con este punto de partida, Simmel suministró un análisis que constituye una teoría (aunque, por lo que yo sé, no ha sido reconocido como tal) de los fenómenos que hoy se analizan (Collins y Hoyt, 1972) bajo el rótulo de teoría de la «disonancia cognitiva» o del «acatamiento forzoso» (1907; 1971, pág. 51):

«Si consideramos la actividad económica como un caso especial [*nota bene!*] de la forma de vida universal del intercambio, como un sacrificio a cambio de una ganancia, desde el mismo principio tendremos la intuición de algo que ocurre dentro de esta forma, a saber, que el valor de la ganancia no [. . .] viene con ella ya realizado, sino que se *acumula* en el objeto deseado, en parte o aun enteramente *en la medida del sacrificio exigido para adquirirlo*». (Las bastardillas son mías.)

Afirmar que algo tiene valor carece de sentido fuera del marco de referencia de una comparación. Su valor es aquello que uno está dispuesto a sacrificar a cambio. (Con más precisión, su valor máximo es lo máximo que uno está dispuesto a sacrificar.) Aprendemos que *las distintas cosas tienen diferente valor* para nosotros; aprendemos, a partir de nuestra experiencia del hecho de que no podemos poseerlas todas, que cada una requiere un sacrificio, un costo de desutilidad y/o un costo de oportunidad. Aprendemos *qué valor* tienen las distintas cosas para nosotros a partir de experiencias en las que nuestro ambiente fue tal que tuvimos que pagar determinado costo para obtener esas cosas, si pretendíamos conseguirlas.

Si observamos que hemos hecho un gran sacrificio por algo, aprendemos que teníamos eso en alta estima; le adjudicamos un valor alto. Simmel nos advierte acerca de la interpretación propuesta (1907; 1971, pág. 59):

«No debe engañarnos el hecho de que, con conceptos de valor bien desarrollados y un autogobierno aceptable, los juicios sobre la equivalencia de valor preceden el acto de intercambio. Lo probable es que aquí, como sucede con frecuencia, la pauta racional se haya desarrollado a partir de un proceso psicológicamente inverso, [. . .] y que la *experiencia* de intercambiar sobre la base de impulsos puramente subjetivos nos haya *enseñado* luego el valor relativo de las cosas». (Las bastardillas son mías.)

Es esta idea de Simmel la que se demuestra en los muchos experimentos confirmatorios de que las personas que voluntariamente pagan, por

algún objeto o experiencia, costos más altos que otras personas por el mismo objeto o experiencia llegan a valorarlo más que estas. (Véase, por ejemplo, Darry E. Collins y Michael F. Hoyt, 1972.) Para la exposición que venimos ilando, la importancia de esta idea radica en mostrar que una de las cosas que pueden hacer las personas para optimizar su adaptación es modificar sus valores, para que estos concuerden con las adaptaciones que en realidad hacen. La importancia ulterior (plasmando la misma idea de modo diferente) consiste en mostrar que es sobre la base de los intercambios como los controles internos llegan a ser lo que son. Después, estos controles internos rigen el siguiente acto adaptativo, que recibe determinada respuesta del ambiente; esta respuesta, a su turno, contribuye a modelar los controles que regirán el siguiente acto adaptativo, y así.

En pocas palabras, simplemente estamos aplicando al difícil concepto de «valor» el mismo razonamiento que aplicamos antes al fenómeno, más sencillo, de las palomas que picoteaban círculos. El razonamiento consiste en que todos los controles aprendidos<sup>10</sup> —valores, discriminaciones perceptuales, repertorios de conductas— son lo que son porque así resultaron en virtud de esfuerzos anteriores tendientes a lograr una adaptación óptima.

## Aspectos del intercambio

Tendremos que retomar la cuestión de los valores cuando pasemos de la adaptación individual al problema social de *coordinar* las acciones individuales; aún no estamos preparados para eso. En este sentido debemos comenzar por advertir que los «elementos de control» antes identificados rigen la probabilidad de que una persona *intente* realizar una acción X. Que esa persona tenga o no éxito es otra cuestión. Queremos decir que es una cuestión de poder; en este momento debemos pasar a considerar el tratamiento que la teoría del intercambio hace de este antiguo tema.

Un ejemplo no social puede indicarnos, para empezar, los elementos básicos de esta cuestión. Los elementos de control rigen la probabilidad de que una persona intente llegar desde Chicago a Nueva York saltando del edificio Empire State y agitando los brazos. La resistencia que ofrecerá la gravedad tiene alguna relación con el hecho de que el «peño vaya a tener éxito o no. Si la resistencia de la gravedad ha sido incorporada a los elementos de control de la persona, entonces, en tanto elemento de control, regirá también la probabilidad del intento, pero sólo en tanto elemento de control; y aquel «si» es muy importante.

<sup>10</sup> Aquellos que no son aprendidos —sino que han sido genéticamente dado— son lo que son por el mismo motivo que señala Darwin, pero aplicado a la filogénesis en lugar de la ontogénesis.

## *El poder en la vida social*

La definición del poder de Max Weber, que incluye los mismos elementos que nuestro ejemplo no social, es tal vez una de las que se citan con mayor frecuencia (1947, pág. 152): «La probabilidad de que el actor [...] se encuentre en posición de hacer su propia voluntad a pesar de las resistencias, independientemente de la base en que se apoya esta probabilidad». En el caso de lo social, la frase «a pesar de las resistencias» puede haber sido fuente de cierta confusión; en efecto, parece sugerir que la coerción física es la base última del poder, aunque el mismo Weber explícitamente agregó: «independientemente de la base». Mucho depende del modo en que se entienda la palabra «resistencia». En un sentido, todo el mundo «se resiste» a pagar costo alguno, por definición, como se acaba de explicar. En ese sentido, todas las interacciones son resistidas; y la persona A puede adaptarse a B sólo superando la resistencia de esta última. La persona A lo hace en alguno de los modos que habremos de considerar, de los cuales uno solo incluye el uso de la fuerza física.

Una confusión que se relaciona con esto surge de la utilización imprecisa del término «coerción». Simmel clarificó las cosas hace setenta años, en su ensayo sobre «Dominación» (1908; 1971, págs. 97-8):

«Dentro de una relación de subordinación, la exclusión absoluta de toda espontaneidad es en realidad más infrecuente de lo que sugieren difundidas expresiones populares como “coerción”, “no tener elección”, “necesidad absoluta”, etc. [...] En verdad, la coerción “absoluta” que el más cruel de los tiranos nos impone es siempre claramente relativa. Está condicionada a *nuestro deseo* de escapar del castigo con que se nos amenaza, o de otras consecuencias de nuestra desobediencia. Un análisis más preciso muestra que la relación de dominación-subordinación destruye la libertad del subordinado sólo en el caso de la violencia física directa».

Aquí tenemos todavía algunos molestos términos sin definir (por ejemplo, «subordinación»); y recientes aportes dentro de la teoría del intercambio contribuyen a clarificarlos.

*Alfred Kuhn (1974)*. Un notable esclarecimiento proviene de Alfred Kuhn, economista que piensa que la sociología es potencialmente *la* ciencia social básica (Kuhn, 1974, pág. 465). Kuhn sigue en líneas generales la concepción de Weber; define el poder de una persona como la probabilidad de que pueda adaptarse logradamente, es decir, obtener que otras personas obedezcan. El poder que uno tiene es grande en la medida en que se cumplan seis condiciones: 1) las ofertas potenciales que uno hace son altamente valoradas por los otros; 2) las personas que entran en la categoría «los otros» son numerosas; 3) no hay muchos iguales a uno; 4) aquellos otros están dispuestos a satisfacer las necesidades de uno, y son capaces de hacerlo; 5) uno está dispuesto a concretar las propias

ofertas potenciales, y es capaz de hacerlo; y 6) uno desea intensamente lo que controlan los demás.

Kuhn clarifica aún más las cosas distinguiendo nítidamente el poder, en ese sentido preciso, de la capacidad de *negociación*. Esta denota la probabilidad de que una persona pueda obtener la obediencia de otros *a bajo costo*, «en buenas condiciones». Varía en relación directa con las primeras cuatro variables que acabamos de enumerar, y en ese sentido coincide con el poder; pero lo hace en relación *inversa* con las últimas dos, y en ese sentido es lo opuesto del poder. Permaneciendo constantes las otras condiciones (las primeras cuatro), uno impondrá su voluntad sobre los demás con poco costo en la medida en que *no* esté dispuesto a satisfacer las demandas de estos o no sea capaz de hacerlo, y *no* tenga mucha necesidad de sus ofertas (esto, si es que logra imponer su voluntad, lo cual se hace menos probable en el mismo grado). Como señala Kuhn, un corolario no tan evidente es que el competidor más fuerte (con respecto a la quinta y sexta variable) tiene siempre la menor capacidad de negociación.

*El poder según Homans y Blau.* La conceptualización de Kuhn contribuye a clarificar algunos de los análisis del poder de Homans y Blau. Blau, por ejemplo, escribe (1964, pág. 118):

«Por prestar servicios que otros demandan, una persona establece poder sobre ellos. Si en forma regular presta servicios necesarios que los otros no pueden obtener con facilidad por diferente medio, estos se hacen dependientes, y quedan obligados hacia ella, en virtud de dichos servicios; y a menos que puedan suministrarle otros beneficios que creen interdependencia, haciendo que la primera persona sea igualmente dependiente respecto de ellos, su dependencia unilateral los obligará a complacer sus demandas, para que ella no deje de satisfacer sus necesidades».

La referencia que hace Blau a la obligación que «ellos» tienen de complacer «sus» demandas expresa, desde luego, que «ella» depende de ellos para algo. Ellos tienen poder. Tienen una capacidad de negociación menor que ella, pero esto queda esclarecido más nítidamente en la formulación de Kuhn.

La presentación que hace Homans de este tema (1974, pág. 83) es la siguiente: «Si la recompensa neta de A —a saber, en comparación con sus alternativas— por realizar una acción que recompensará a B es menor, por lo menos a los ojos de B, que la recompensa neta de B por realizar una acción que recompensará a A, y en consecuencia B modifica su comportamiento en forma favorable a A, en ese caso A ha ejercido poder sobre B». B posee menor capacidad de negociación que A, porque B piensa que él necesita de A, más de lo que A lo necesita a él.

*Otra vez Simmel.* Pero es necesario repetir que, según esa secuencia imaginada por Homans, B ha resultado beneficiado, en comparación con

la situación en la que se hubiera hallado de no satisfacer a A; esto, según los propios términos de B. Nuevamente, Simmel estaba en lo cierto en su ensayo sobre el intercambio (1907; 1971, pág. 59):

«Ninguna parte contratante paga un precio que, en las circunstancias dadas, es para ella demasiado alto a cambio de la cosa obtenida. Si, en el poema de Chamisso, el asaltante, revólver en mano, obliga a la víctima a vender su reloj y su anillo por tres centavos, el hecho es que, dadas las circunstancias, como esta no tenía otro modo de salvar su vida, la cosa obtenida a cambio vale verdaderamente el precio pagado. Nadie trabajaría por salarios de hambre si, dada la situación en que la persona realmente se encuentra, no prefiriera este salario a no trabajar».

### *La justicia*

Evidentemente nos acercamos ahora a la cuestión de la justicia de los intercambios. Es curioso que, con todo su interés por el intercambio, el conflicto y la dominación, Simmel no se ocupara de este aspecto. Esto es quizás aún más curioso si se tiene en cuenta que sus contemporáneos, Weber y Durkheim, y su antecesor, Marx, sí lo hicieron, extensamente.

*Weber y la justicia.* Weber estableció el distingo básico entre los dos principios de justicia en los intercambios, distingo que divide al pensamiento de hoy, como lo ha ilustrado muy recientemente el desacuerdo entre los dos filósofos de Harvard, John Rawls (1971) y Robert Nozick (1974). Se trata de los principios de «derecho» y de «equidad». Aron (1970, pág. 254) ha sintetizado del siguiente modo la postura de Weber:

«[...] En el pensamiento de Weber, la teoría de la justicia contempla una antinomia fundamental. Los hombres están desigualmente dotados desde el punto de vista físico, intelectual y moral. En el comienzo de la existencia humana hay un juego de azar, el azar genético. [Y hoy agregaríamos un azar instrumental.] [...] Dado que existe desigualdad en el punto de partida, hay dos orientaciones posibles: una que tendería a eliminar la desigualdad natural por medio del esfuerzo social [John Rawls]; y otra que, por el contrario, tendería a recompensar a cada uno sobre la base de sus cualidades desiguales. [Robert Nozick, 1974; Milton Friedman, 1962; Ayn Rand, 1964, y seguidores.] Weber sostuvo [...] que entre estas dos tendencias antitéticas [...] no hay ninguna elección determinada por la ciencia; cada hombre elige por sí mismo su Dios o su demonio».

*Durkheim y la justicia.* No se suele tomar en cuenta que la justicia, para Durkheim, era *el* problema de la solidaridad orgánica. De hecho, la justicia es un elemento importante de lo que constituye la «conciencia colectiva»; y la división «anómica» del trabajo, como las otras «formas



anormales» analizadas en el Libro III de *De la división del trabajo* (1933, págs. 407-9), es una división en la que no se observa la prevalencia de la justicia:

«Pero no es suficiente que existan normas; estas deben ser justas, y para ello es necesario que las condiciones externas de la competencia sean iguales. [...] Demasiado bien sabemos cuán trabajoso es construir esa sociedad en que cada individuo tenga el lugar debido, sea recompensado en la medida de sus merecimientos, y en la que todos, en consecuencia, trabajen espontáneamente por el bien de todos y de cada uno. [...] Se ha dicho [...] que la moral [...] atraviesa una verdadera crisis. Lo que antecede [es decir, todo el análisis realizado en *De la división del trabajo*] puede ayudarnos a comprender la naturaleza y las causas de esta dolencia. [...] Lo que debemos hacer para remediar esta anomia es descubrir los medios de hacer que los órganos que todavía se desgastan en movimientos discordantes converjan armoniosamente, introduciendo en sus relaciones más justicia, atenuando cada vez más las desigualdades externas que son la fuente del mal».

El lenguaje de Durkheim aún deja margen para el debate entre nozickianos y rawlsianos acerca de la interpretación correcta de «igualdad de condiciones externas», «merecimiento», y «debido», si bien su insinuación de trabajar «por el bien de todos y de cada uno», y la insistencia posterior de Durkheim en la importancia de la regulación moral de las demandas de los pueblos respecto de lo que reciben y lo que producen lo acercan, creo, a la postura rawlsiana.

*La justicia y la equidad según Homans y Adams.* Medio siglo después, bajo la denominación más explícita de teoría del intercambio, tenemos a George Homans y a J. Stacy Adams, quizás algo menos conocido por los sociólogos, cuyos análisis los orientan hacia el papel crucial de la justicia. Si bien Homans no aborda el asunto exactamente de esta manera, es posible exponer su razonamiento esencial por referencia al análisis de la adaptación, con el cual comenzamos. Hacerlo así concurrirá además al propósito nada insignificante de considerar la crítica de Talcott Parsons al tratamiento que hace Homans de la justicia. Refiriéndose a «la afirmación (de Homans, *Social Behavior*, 1961, pág. 75) sobre la necesidad de adoptar una "norma de justicia distributiva"», dice Parsons (1971, pág. 33): «Evidentemente este es un factor por completo independiente de los supuestos incluidos en las cuatro proposiciones anteriores. ¿Es este factor un simple supuesto o se deriva de alguna parte?».

Se deriva de alguna parte, de la siguiente forma.

La gente no actúa a menos que le parezca conveniente hacerlo. En consecuencia, si A desea que B actúe de determinada manera, A debe hacer que resulte ventajoso para B hacerlo. Lo que es de hecho necesario en los asuntos humanos llega, con el tiempo, a ser reconocido como necesario (lo cual es muy distinto de afirmar que lo que la gente reconoce

como necesario sea de hecho necesario!); y lo que se considera necesario tiende, con el tiempo, a ser elevado al estatuto de norma, en particular si lo necesario contradice los deseos. (No existe ninguna norma que ordene a la gente respirar, pero sí hay una que le ordena no cometer incesto.) Hans Kelsen se ha referido (1945) a esta última tendencia, denominándola «el poder normativo de lo fáctico»; y constituye la esencia de la teoría de la institucionalización de Peter Berger y Thomas Luckman (1967).

Así nace la norma de que es justo que la recompensa de una persona sea proporcional a sus costos; y que las ganancias sean proporcionales a lo que se arriesga (inversiones) al realizar la acción. En una palabra, si tú quieres que yo haga algo, cuanto más costoso me resulte ese algo y más valiosas sean las inversiones que tengo que efectuar, más alta será la recompensa que debes darme. Si algo es preciso, uno llega a darse cuenta de que es preciso; y llega a considerar «justo» el hecho de que deba hacerlo (en particular, repetimos, si preferiría no hacerlo, y si no tiene mayormente remedio).

Llegamos así al principio de justicia distributiva de Homans (que él mismo hace remontar a Aristóteles). Se trata (1961, pág. 75) de que «un hombre, en una relación de intercambio con otro, esperará que la recompensa de cada uno sea proporcional a sus costos —cuanto mayor la recompensa, mayor el costo— y que la recompensa o ganancia neta de cada uno sea proporcional a su inversión —a mayor inversión, mayor ganancia—.»<sup>11</sup>.

Adams formuló ese principio de modo levemente diferente: afirma que la justicia, o la equidad, prevalece entre A y B en la medida en que la relación entre las salidas y las entradas de A es igual a la relación entre las salidas y las entradas de B<sup>12</sup>.

*El tema de la «equidad» en Blau.* El enfoque que Peter Blau hace de este tema presenta una sutil diferencia que alcanza significación general. Indica (1964, pág. 156) que su concepto de «intercambio equitativo» es similar al principio de Homans, pero que existe una diferencia: «La principal diferencia es que Homans no apunta explícitamente que normas sociales que operan en el sentido de promover inversiones socialmente significativas están en la base de esta idea de equidad o justicia; en realidad, parece dar a entender que se trata de un sentimiento natural».

En cuanto a la referida significación general: no se trata de que Homans «no apunta explícitamente» la importancia de normas «que están en la base»; para Homans, no hay normas «en la base» de conceptos como el de equidad; la noción de equidad *es* una norma que surge de la

<sup>11</sup> En la edición de *Social Behavior* de 1974, no aparece esta formulación. No obstante, Homans ha afirmado posteriormente (1976) que la formulación allí presentada significa lo mismo que la de J. Stacy Adams, la cual tiene una relación más estrecha con la de Homans de 1961, que enseguida consideraremos.

<sup>12</sup> Esta formulación tiene el defecto aritmético de que si A roba cinco dólares de la lata y gana diez, su razón de proporcionalidad es la misma de B, quien coloca cinco y pierde diez. Elaine Walster, Ellen Berscheid y C. William Walster (1976) han corregido esto.

regularidad de las acciones, y las racionaliza<sup>13</sup>. En esto, y contrariamente a lo que se cree, Homans y Talcott Parsons sostienen posiciones semejantes. Uno de los primeros comentarios de Parsons sobre Durkheim (1937, pág. 381) se refería precisamente a esta cuestión: «Está muy bien pensar que las reglas sociales son hechos dados para un individuo concreto. Pero para el sociólogo no son datos en el mismo sentido: son precisamente lo que intenta explicar».

En el contexto de la regla de justicia distributiva, la explicación que de ella da Homans es consistente con sus principios teóricos básicos. «Salvo para algunos filósofos», explica (1976, pág. 244),

«una distribución equitativa de las recompensas puede ser simplemente una distribución según el poder relativo, con el único requisito de que los poderes relativos de las partes se hayan podido mantener iguales<sup>14</sup> y constantes durante un período considerable de tiempo. Una distribución no equitativa puede ser simplemente aquella que ya no refleja la distribución real del poder».

Anteriormente (1974, pág. 250) había expresado la misma idea en forma aún más concisa: «La regla de la justicia distributiva es un enunciado sobre lo que debe ser; y lo que la gente afirma que debe ser está determinado, en el largo plazo, y con cierto retraso, por lo que descubre que de hecho es».

Es también este razonamiento el que conduce a Homans a incluir dentro del concepto de «inversiones», de manera a primera vista extraordinaria, cualidades como el sexo, la raza, la etnia o la edad. Si estas cualidades se perciben regularmente asociadas a un poder y a una capacidad de negociación superiores, esa asociación tenderá a ser considerada inevitable; y lo aparentemente inevitable en las relaciones interpersonales tiende a ser institucionalizado<sup>15</sup>.

Esta observación nos lleva de regreso a Durkheim. La quiebra del orden social, o de la «cohesión» social, permanente preocupación de Durkheim, era precisamente el hábito de la conciencia moderna de considerar cada vez menos cosas como «inevitables»: no se considera que lo sean los modos de concebir el universo, ni las formas de enfrentarlo tecnológicamente, ni las maneras tradicionales de decidir quién debe desempeñar determinados roles, o cuánto es suficiente. La anomia es la desregulación de todas esas relaciones; la «elevación de la conciencia» es la anomia de Durkheim, institucionalizada.

<sup>13</sup> Es interesante que Blau se acerca mucho a expresar esta idea acerca de la teoría de Gouldner sobre la norma de reciprocidad. (Véase Blau, 1964, pág. 92.)

<sup>14</sup> Con la expresión «igual» Homans quiere decir, supongo, simplemente que cualesquiera que resulten los términos del intercambio, cada persona *ya no* puede producir cambios *ulteriores* en la conducta del otro.

<sup>15</sup> El contenido de esta afirmación ha sido elaborado de manera formal y elegante por Joseph Berger, Morris Zelditch (h), Bo Anderson y Bernard P. Cohen (1972, págs 119-46).

Esto, sin embargo, no invalida el principio general de que se considere que prevalece la equidad o la justicia si las proporciones de salidas sobre entradas se perciben iguales. Lo que produjo el desmoronamiento de la coordinación, a partir de la solidaridad mecánica, y la aparición de las «formas anormales» de división del trabajo, fue el hecho de que no se desarrollaran representaciones colectivas que estipularan qué era lo que debía considerarse entrada y salida, y cómo estas debían ser comparativamente medidas. Así expuso Homans este aspecto de la cuestión (1961, págs. 246-7):

«Todos los argumentos sobre la plusvalía, desde John Ball hasta Karl Marx, constituyen un mismo y prolongado intento de demostrar que lo que los empleadores consideran inversiones no debe ser considerado tal, y que por lo tanto ellos obtienen de la actividad económica más de lo que en justicia les corresponde, y explotan a los trabajadores».

Discurriendo sobre estos temas, Blau analiza extensamente *los dos desenlaces posibles de la difícil relación entre poder y justicia*. He aquí su síntesis (1974, pág. 74):

«En pocas palabras, la diferenciación del poder [ . . . ] suscita fuerzas dinámicas contrapuestas: procesos de legitimación que estimulan la organización de individuos y de grupos en esfuerzos comunes; y fuerzas contrarias que niegan legitimidad a los poderes existentes y promueven la oposición y la división. Bajo el influjo de estas fuerzas, el ámbito de la organización legítima se extiende hasta incluir colectividades cada vez más vastas, pero la oposición y el conflicto vuelven a dividir en forma recurrente estas colectividades y estimulan la reorganización según otras líneas».

Sobre la cuestión de los desacuerdos en torno de la justicia de las relaciones entre recompensas, costos, e inversiones, Homans coincide en lo esencial con Weber. No obstante, para 1961, el «Dios» y el «demonio» de Weber se han secularizado: acerca de su tesis sobre la plusvalía, Homans dice (1961, pág. 247): «Por supuesto, no hay argumento que lo demuestre; cosas así no son susceptibles de demostración; se trata de una cuestión de gustos».

## Modalidades de coordinación

Hasta aquí nos hemos mantenido próximos al micronivel de las interacciones interpersonales, que es donde se sitúa el grueso de la bibliografía sobre la «teoría del intercambio» propiamente dicha. Pero la lógica de lo que hemos dicho se traslada a preocupaciones de macronivel. La transición de «micro» a «macro» reside en el problema de *coordinar* acto-

res racionalmente adaptativos, partiendo del hecho de que son internos los controles de sus acciones. Son las concepciones del *actor* sobre cuánto, y de qué, es preciso obtener o entregar las que rigen su conducta.

La esencia del problema de la coordinación —«el problema del orden social»— se aprecia en el «dilema de los prisioneros», cuya forma general ilustra la figura 1<sup>16</sup>.

Figura 1. *El problema de la coordinación.*

		Columna	
		1	2
Hilera	1	+ 5, + 5,	- 4, + 6
	2	+ 6, - 4	- 3, - 3

Columna elige la columna 1 o la 2; Hilera la hilera 1 o la 2. El primer número de cada celda es la recompensa para Hilera; el segundo, la recompensa para Columna. Si Hilera razona con racionalidad orientada hacia sí mismo, reconoce que si Columna elige la columna 1, su elección queda entre la hilera 1, que le rinde cinco, y la hilera 2, que le rinde seis. Como prefiere seis a cinco, elegirá la hilera 2. Si Columna elige la columna 2, la opción de Hilera queda entre la hilera 1, que le cuesta cuatro, y la hilera 2, que le cuesta tres. Como prefiere perder tres antes que cuatro, su mejor elección es, nuevamente, ¡la hilera 2!

El razonamiento análogo realizado por Columna lo lleva a elegir la columna 2; la mala integración entre ambos es máxima; y cada uno se perjudica en ocho, en comparación con lo que podría haber obtenido si hubiera existido alguna forma de coordinar sus decisiones autónomas. Esa «alguna forma», sin embargo, tiene que ser algo que precisamente *impida* el ejercicio de la racionalidad orientada hacia sí mismo.

Lo que hace posible la sociedad es una solución al dilema. Existen cinco soluciones posibles, cada una de las cuales ha sido el foco de un altísimo número de análisis sociológicos y científicos. Mi propósito al reseñar brevemente aquí esos análisis es mostrar la generalidad de los elementos básicos de la teoría del intercambio, y aunar conceptualmente escuelas de pensamiento que con demasiada frecuencia se tratan en forma aislada y a veces, incluso, como si estuvieran en conflicto.

Las cinco soluciones posibles equivalen a cinco tipos distintos de «conciencia colectiva» o principios morales. En lo que parece considerarse

<sup>16</sup> Se hallarán análisis significativos del problema de la coordinación, desde la perspectiva estricta de la teoría del intercambio, en Garrett Hardin (1968), Mancur Olson (1965) y Thomas Schelling (1971). Talcott Parsons también ha señalado la importancia de esto; sostuvo (1968, pág. 437) que «puede decirse que la teoría de los juegos ha demostrado que un sistema complejo de interacción carente de reglas, pero en el cual se supone que cada unidad "persigue en forma racional su propio interés" *no puede* [las basardillas son de Parsons] ser estable. . .».

a menudo una metáfora discordante, consisten en cinco cajas de Skinner sociales, diferentemente estructuradas, que expresan lo que deben hacer los actores a fin de obtener una adaptación lograda. Cada una tiene sus propias ventajas y desventajas; cada una es una solución perfectamente adecuada en determinadas circunstancias; y parece casi imposible mantener las circunstancias en que cada una resulta apropiada, lo cual constituye uno de los motivos por los que la existencia humana es necesariamente desapacible.

Las cinco soluciones pueden diferenciarse mejor si se permanece un momento más en el nivel de las diádas. La transición al nivel social más complejo se logra introduciendo medios simbólicos en calidad de intercambios intervinientes entre los intercambios de «cosas»; y llegaremos a eso con bastante rapidez.

Nos representamos un actor, A, que se adapta a otro actor, B. A necesita que B se conduzca de una u otra de las maneras ya discernidas: que le dé algo a A, que acepte algo de A, que no perturbe algo de A, o que no le imponga algo a A. A pide a B, de un modo u otro, que lo complazca. Nos imaginamos a B preguntando «¿por qué habría yo de hacerlo?».

### *La coerción*

Una respuesta posible de parte de A es el empleo de la coerción. La coerción no es, estrictamente hablando, una modalidad *social* de relación, si bien aquí (¿y dónde no, dentro de nuestra bibliografía?) es frecuente que los términos no se utilicen con rigor. La coerción pura supone tratar a una persona como si fuera una «cosa», en lugar de una criatura cultural con sus propias definiciones del mundo, definiciones que el actor debe tomar en cuenta. Consiste en tratar a una persona según las leyes de la física, en lugar de hacerlo según las leyes de la socialidad. Uno logra en forma coercitiva que una persona salga de una habitación de la misma manera que saca de ella una bolsa de basura, recogiéndola y llevándola o arrojándola fuera. La coerción, el uso de la fuerza física o la violencia, es la forma más primaria de adaptación. Para Simmel, el robo como forma de coerción fue probablemente uno de los precursores de las formas más sociales de que trataremos a continuación; estas evolucionaron en parte desde el robo, como estabilizaciones institucionalizadas de la relación expresada en esa forma de intercambio. (El otro punto de partida probable de los modos institucionalizados de intercambio era, para Simmel, el don espontáneo. Volveremos sobre esto. Véase Simmel, «Intercambio»: 1971, págs. 63-8; «Conflicto»: 1955, pág. 115.)

### *El mercado*

Otra respuesta que A puede dar a la pregunta siempre latente de B es: «Porque si lo haces, yo te daré algo que tú valoras más de lo que

aprecias lo que te estoy pidiendo que sacrifiques». Este es el fundamento de esa gran institución de coordinación, el mercado, el punto de mira del *corpus* principal de la teoría económica.

Cuando las personas se relacionan entre sí en la modalidad de mercado, se adaptan satisfaciendo sus precios recíprocos. Es necesario distinguir dos subformas de las relaciones de mercado: la forma pura de «negociación», y la del precio fijo. En la forma de negociación, A y B discuten las condiciones, y el empleo de tácticas y estrategias de negociación son elementos significativos en la acomodación mutua; han dado lugar a la extensa bibliografía sobre teoría de los juegos (véase, por ejemplo, Schelling, 1963; Luce y Raiffa, 1957; Rapaport, 1960).

En la forma del precio fijo, no aparecen las tácticas y estrategias de negociación; pero sigue siendo cierto que A se adapta sólo haciendo que para B sea conveniente complacerlo, lo cual es la esencia del mercado. En el mercado clásico, el precio que un actor determinado debe pagar y puede cobrar está fijado, en cuanto a él concierne, por las fuerzas de la competencia.

### *La tradición, los sistemas legales y las burocracias*

Una tercera respuesta de A hacia B es: «Porque tengo derecho a decirte que lo hagas, y es tu deber hacerlo». Este es el elemento común a *dos* de los «tipos de acción» y «tipos de dominación», clásicos de Max Weber («dominación», según la traducción de *Herrschaft* que hace Aron: 1970, pág. 284; o «tipos de autoridad», según la traducción de Parsons: 1937, pág. 646). Nos estamos refiriendo a los tipos «tradicional» y «legal racional».

Está claro en los escritos de Weber sobre estos temas, así como en los de diversos autores que los han interpretado y desarrollado (p. ej., Abel, 1975; Aron, 1975; Parsons, 1937; Nisbet, 1970), que tanto en el caso de la base legal racional de la *Herrschaft*, como en el de la tradicional, las personas hacen lo que hacen porque es su deber hacerlo. La distinción entre la «tradición» y los casos legales burocráticos corre paralela a la distinción entre las formas de precio fijo y de negociación en el mercado: en el primero de estos pares, la justificación consiste, en esencia, en que «así es como son las cosas, y no hay nada más que decir». En el segundo, hay algo más que decir: con respecto a la negociación, ese algo es cuestión de tácticas y estrategias; con respecto a las burocracias, es una explicación de que el acto es deber de uno, porque la decisión en tal sentido ha sido correctamente tomada por las personas con autoridad para hacerlo, tras la debida consideración racional de las alternativas.

Es importante señalar el paralelismo entre el precio fijo y la tradición, por un lado, y entre la negociación y lo legal-racional-burocrático. (También señalaremos análogos paralelismos en las otras modalidades de relación.) Su importancia radica en la predecibilidad de la conducta

y en la velocidad con que pueden modificarse las relaciones y las acciones. Cuando algo constituye un deber porque así lo ha determinado un cuerpo administrativo o la Corte Suprema, o cuando las condiciones de una transacción están sujetas a la negociación, la predecibilidad es mucho menos cierta, y las cosas pueden llegar a modificarse con relativa rapidez.

### *La solidaridad (¿Gemeinschaft?)*

La persona A puede ofrecer a B una cuarta respuesta a su pregunta de «¿por qué debo hacerlo?»; si es aceptada (y esta condición se aplica desde luego también a las otras modalidades), A se habrá adaptado con éxito, y el sistema A-B resultará integrado. Esa respuesta es: «Porque tú valoras mi bienestar, y si lo haces, yo resultaré beneficiado».

Tal es la esencia de las adaptaciones mutuas cuando las personas se relacionan de manera «altruista» o por difusos lazos de solidaridad. Que el conocido concepto de *Gemeinschaft* resulte aquí plenamente adecuado es una cuestión discutible. Sin duda, en parte la connotación de *Gemeinschaft* para los teóricos modernos consiste en esta modalidad de relación, como lo señala Nisbet (1970, pág. 106):

«El grupo de parentesco sirve como arquetipo de la *Gemeinschaft*. Es en todo sentido la forma más antigua, y su espíritu, su sentido de pertenencia comunitaria, incluso su terminología, tienden a convertirse en la imagen de otros tipos de *Gemeinschaft*, que no son de parentesco. En cualquier tipo genuinamente *Gemeinschaft* de agrupamiento social, existe una profunda ética de solidaridad, un vívido sentimiento de “nosotros frente a ellos”, y de compromiso con la identidad íntegra de la *Gemeinschaft*».

Parte de ese lenguaje tiene la connotación de relaciones de amor, interés, altruismo, hermandad, amistad; pero parte de él no tiene por qué poseerla. Y algunos de los ejemplos complementarios de Nisbet (guetos étnicos, países totalitarios, castas sociales en la India) sugerirían con igual facilidad obligaciones «tradicionales», que lazos de solicitud o de altruismo interpersonal. Los agrupamientos del tipo *Gemeinschaft*, entonces, sólo son casos de la modalidad integrativa que aquí se analiza en la medida en que llevan implícito el tipo de amistad de Ruth y Noemí, o Damián y Pitias.

En esta clase de relaciones de solidaridad, existen también dos subformas, diferenciadas en cuanto a la predecibilidad y la estabilidad de las conductas que generan. Las conductas más predecibles y estables son aquellas que surgen de lazos de solidaridad adscritos (por ejemplo, familiares); las menos fácilmente predecibles y las que cambian con mayor rapidez son las que se basan en solidaridades adquiridas (por ejemplo, la amistad o el amor romántico).



En cualquiera de las formas mencionadas es esta modalidad de interacción la que Blau parece esencialmente denotar como intercambio «social», por contraposición al intercambio «económico»; este distingo también tiene gran importancia en la obra de Peter Ekeh (1974). Como lo expresa Blau (1964; pág. 93): «La distinción básica y más importante reside en que el intercambio social implica obligaciones *no especificadas*» (las bastardillas son del propio Blau). Las relaciones de solidaridad son «difusas»; desde luego, Blau podría haber agregado que también son particularistas y afectivas.

### *La cooperación*

Por último, A puede responder la pregunta de B con alguna variante de este enunciado: «Porque lo que te estoy pidiendo que hagas es, teniendo en cuenta las circunstancias, la mejor manera de que consigas tu propósito, que yo comparto». La esencia de la cooperación consiste en que A y B en efecto comparten una meta, y lo que legítimamente pueden pedirse uno al otro son las cosas que parecen conducentes, en buena lógica, para el logro de aquella; no porque se amen, no por obligación, y no porque A pagará a B, o viceversa. Son conducentes más bien porque, dada su comprensión de la realidad física y social, esas acciones parecen eficaces.

También aquí se podría distinguir entre comportamientos más o menos predecibles y estables. Los más predecibles y estables son aquellos en los que la pericia de un actor está institucionalmente establecida, de manera que cuando este afirma que un acto redundará en provecho del otro actor, su consejo no es cuestionado. Las relaciones profesional-cliente (cuando se confía en la pericia del profesional), así como en sus orientaciones hacia la colectividad), constituyen un ejemplo. Los casos menos predecibles, más fluctuantes, son aquellos en los que A debe *persuadir* a B, por medio del razonamiento, la demostración, o aun la experimentación, de que la acción es eficaz.

### *Comentario sobre solidaridad «mecánica» y «orgánica»*

Acaso conviene que nos detengamos brevemente en este punto para reflexionar sobre la relación entre todo esto y la famosa distinción de Durkheim. Lo que vale la pena señalar es que, en la descripción que este hace de la solidaridad mecánica, uno no obtiene ninguna imagen de lo que toda esa gente *hace*, salvo que en ocasiones se castiga «represivamente». Nosotros debemos aportar nuestras propias imágenes, lo cual no es difícil. Ellos se dicen cosas, mantienen relaciones sexuales, se entregan cosas, se «curan» unos a otros, no se insultan con frecuencia; al exclamar «vamos... ¡ahora!» al unísono, ... están realizando un intercambio.

Durkheim dio todo eso por descontado. Lo que le interesaba era la diferencia entre las sociedades en las cuales los intercambios se coordinan de manera fijas («tradicionales») y la mayoría de las personas tienen básicamente los mismos problemas adaptativos, comparten los mismos ambientes y están regidas por los mismos controles, por un lado; y por el otro, las sociedades donde esas condiciones son las opuestas. Como lo expresa Aron (1970, pág. 16), lo específico de la solidaridad mecánica consiste en que «son los *detalles* acerca de lo que debe hacerse [los intercambios] y lo que debe pensarse [los controles] los que son impuestos por la conciencia colectiva» (las bastardillas son de Aron).

En la medida en que las personas dejaron de parecerse entre sí, en esa misma medida se hizo más difícil para ellas practicar la *Verstehen* con precisión, experimentar empatía recíproca y, sobre todo, compartir una concepción común de los costos, recompensas, utilidades, inversiones y riesgos mutuos. Todo ello fue cada vez más, como diría Homans, una cuestión de «gustos» (altamente diferenciados); y se hizo más difícil mantener un sentido común para que prevaleciera la justicia.

## La complejidad y los medios que intervienen

Peter Blau describe con precisión el escenario de la transición hacia el intercambio dentro de grandes sistemas (1964, pág. 253):

«Las complejas estructuras sociales que caracterizan a las grandes colectividades difieren radicalmente de las estructuras más simples de los grupos pequeños. En un grupo pequeño, la estructura de las relaciones sociales *se desarrolla en el transcurso* de la interacción social entre sus integrantes. Como la mayoría de los miembros de una comunidad extensa o de una gran sociedad no mantienen interacción social directa, se requiere de algún otro mecanismo que medie la estructura de las relaciones sociales entre ellos. El consenso de valor provee de esa estructura mediadora». (Las bastardillas son mías.)

Al pasar al «consenso de valor», Blau pasa, por así decirlo, de Homans a Parsons. Es bien conocida la insistencia que este pone en los valores compartidos. Pero se trata de un campo que ha sido mal comprendido en un grado notable. Su posición (1968, pág. 437) expresa que «la condición *singular* más importante para la integración de un sistema de interacción es una base compartida de orden normativo».

Debemos distinguir entre tres tipos críticos de consenso valorativo. Uno es el consenso acerca de las cualidades que deben poseer los actores; otro es el consenso sobre qué clases de acciones y qué consecuencias son valiosas; el tercero es el consenso sobre las clases de medios que pueden servir como sustitutos simbólicos de los refuerzos directos a los que se refiere Blau. Analizaremos los tres tipos, por orden.

## Los sentimientos morales

Detenerse en la primera clase de consenso de valor ha estado durante mucho tiempo fuera de la moda sociológica, hasta el punto de convertirse en tabú. Uno tiene la impresión de que el hecho de que Adam Smith, adelantado de las ciencias sociales, escribiera (y reescribiera hasta su muerte) *La teoría de los sentimientos morales* se les antoja casi embarazoso —y sin duda alguna caprichoso— a aquellos que no lo desconocen por completo.

No obstante, Smith dio tanta importancia a su tratado en que discurre sobre la simpatía, la rectitud, la gratitud, la justicia, la belleza, la beneficencia, el deber, el respeto por uno mismo («autoaprobación»), y la moral y la virtud en general, como a su *Investigación sobre la naturaleza y las causas de la riqueza de las naciones*. No hay duda de que ambas obras parecen a primera vista tan disímiles que algunos (por ejemplo, Jacob Viner, 1968, pág. 323), encontraron difícil creer que hubieran sido escritas por la misma persona.

Sin embargo, la preocupación de Smith en ambos libros era, precisamente, la cuestión de los valores que pudieran coordinar efectivamente a personas interdependientes, en vista del hecho de que estas son autónomas y que los controles son interiores a ellas. En *La riqueza de las naciones*, como todo el mundo sabe, Smith se concentró en el mercado como mecanismo de coordinación; y estuvo lejos de no percibir todos los «elementos no contractuales del contrato» que muchos de nosotros asociamos con Durkheim. En *Los sentimientos morales* (tal vez son menos los que aprecian esto) se concentró en las cualidades morales del carácter de las personas que concurren a la coordinación.

Por supuesto que Smith no desarrolló su teoría de los sentimientos morales desde la perspectiva de la teoría del intercambio hoy reconocida. Pero la lógica de esta teoría nos lleva a considerar las mismas cuestiones que atrajeron su atención en aquella gran obra. Y ello sucede de la siguiente manera.

### *Otro corolario de la interdependencia*

Dado que los controles se encuentran en la persona y que las personas son interdependientes, ciertas cosas se siguen directamente. He aquí una de ellas: es parte de la experiencia de cada quien que los demás le responden favorablemente en la medida en que lo encuentran a uno recompensador. Y lo encuentran así en la medida en que las acciones de uno poseen tres características: 1) son difíciles (suponen costos y/o cualidades poco comunes, tanto que no hay muchas personas que puedan realizarlas o estén dispuestas a ello); 2) los otros las valoran; y 3) uno las realiza competentemente (supera la dificultad con «gracia», «elegancia», «aplomo» y estilos análogos, ¡aunque no con tanto aplomo que los demás olviden lo difícil que es!).

Siendo esto así, uno aprende a valorar en sí mismo la capacidad de hacer bien cosas valoradas, que son difíciles. En una palabra: del hecho de la interdependencia, y de constituir un sistema controlado en busca de adaptación óptima, surge la necesidad humana de autorrespeto. El autorrespeto nace de obtener y conservar la información de que uno realiza competentemente algo valorado y de dificultad reconocida. Los *procesos* en virtud de los cuales esta necesidad se desarrolla en el individuo son los analizados por G. H. Mead y Charles H. Cooley. En el contexto del desarrollo del sentimiento de sí-mismo, se trata de los procesos anteriormente descritos en el contexto de la percepción de cómo son las palomas, según la fue desarrollando Skinner.

Las *fuentes* de la necesidad son las razones de fondo (aunque no mencionadas) que dan aliento a la tesis de John Rawls de que el autorrespeto es *el «bien primario»* que las personas buscan maximizar: el autorrespeto, cuando está válidamente fundado, es un medio universal para optimizar la adaptación<sup>17</sup>. Por las mismas razones, cada uno llega a valorar en los demás (y por lo tanto, a consecuencia de los procesos discernidos por Mead y Cooley, en él mismo) ciertas cualidades más que otras. Estas corresponden aproximadamente a las dos categorías distinguidas por Aristóteles como virtudes dianoéticas y virtudes morales.

Las virtudes dianoéticas son aquellas virtudes instrumentales que permiten realizar en forma competente acciones valoradas, dificultosas: fuerza, agilidad, inteligencia, y habilidades adquiridas de todo tipo.

Las virtudes morales son las que permiten confiar en los demás. La lista de Aristóteles es la que comúnmente se menciona como «las ocho virtudes morales»: veracidad, valentía, respeto, magnanimidad, justicia, templanza, generosidad y amistad. Cualidades estas, en cualquier idioma, universalmente importantes y de trabajosa adquisición. Las personas que las ponen de manifiesto son universalmente admiradas, en primer lugar, y en segundo lugar tienden a recibir buen trato de los demás; es decir, a estar bien adaptadas<sup>18</sup>.

Las virtudes instrumentales y morales, entonces, tienden a surgir como focos de consenso valorativo *en sociedades que resuelven el problema de la coordinación*. Desde luego que no existe en la naturaleza nece-

<sup>17</sup> El hecho de que el fundamento del respeto por uno mismo sea tan importante genera una presión en el sentido de tenerlo y de persuadir a los demás de que uno legítimamente lo siente. Tales presiones pueden conducir al autoengaño y al engaño de los demás, tanto como a la adquisición de destrezas difíciles y valiosas para los otros. Como gusta Homans de señalar (creo que con pesar), los principios de la interacción humana son tan accesibles al común de la gente como a los sociólogos; y una vez percibidos, es posible manipularlos para lograr la adaptación óptima. Una vez que la conciencia llega a ese punto, hemos agregado a la anomia de la vida toda la panoplia de las estratagemas gólfmanescas y las técnicas garfunkelianas de etnometodología.

<sup>18</sup> Pero, desde luego, son las *creencias* de los demás acerca de nuestra posesión de esas virtudes las que contribuyen a nuestra adaptación; esto también puede ser percibido por la gente; y aquí, por lo tanto, la anomia puede ser incrementada en virtud de la manipulación que se hace de las creencias de los otros y la percatación por parte de estos de la posibilidad de que estén siendo manipulados.

sidad alguna de que este sea resuelto. La tesis de Parsons puede ser interpretada en el sentido de que una de las condiciones más importantes para resolver el problema de la coordinación es el consenso en las virtudes como cualidades humanas deseables. Otra tesis propuesta y elaborada consistentemente por Parsons se refiere a un segundo tipo de consenso valorativo. Es el que recae sobre las actividades que se consideran valiosas. Estas son, para Parsons, actividades que contribuyen a la adaptación, al mantenimiento de pautas y a la administración de tensiones, a la integración, y a la consecución de metas colectivas.

En época más reciente, Russell Ackoff y Fred Emery (1972) han sostenido, siguiendo una línea análoga, que las sociedades que resuelven con éxito los problemas de la adaptación y la integración se caracterizan forzosamente por cuatro «ideales»: la búsqueda de la abundancia, la verdad, la belleza, y la bondad o justicia.

### *La tradición colectivista de la teoría del intercambio*

Las virtudes instrumentales y morales y el interés en la verdad, la abundancia, la justicia y la belleza son emergentes de los hechos de la interdependencia y la autonomía de los individuos. Estos hechos hacen que sea necesario (sí es que se pretende lograr la coordinación) que las personas busquen en los demás y por lo tanto traten de ofrecer a los demás las cualidades y las actuaciones que gocen de necesaria estima en los empeños que necesariamente se valoran.

En su calidad de emergentes, estas virtudes aparecen ante los individuos como elementos dados. Es «importante comprender exactamente qué significa para los individuos enfrentarse a los emergentes como elementos dados». Significa que cualquier individuo nacido y socializado en una sociedad en funcionamiento experimenta esto como un hecho: las demás personas satisfarán sus necesidades adaptativas sólo en la medida en que él haga cosas que aquellas consideran valiosas. Y las cosas que consideran valiosas habrán de ser, con toda probabilidad (las excepciones son aquellas sociedades que no manejan adecuadamente el problema de la coordinación), aportes competentes y dificultosos a los problemas con que se encuentran en su búsqueda de la abundancia, la verdad, la belleza y la justicia. Las cosas más generales que considerarán valiosas serán las virtudes instrumentales y morales. Todas ellas son especificadas por las normas de la sociedad.

Si un observador contempla la escena en cierto momento histórico, es probable que en primer lugar le llame la atención el carácter ficticio de las normas. Si su atención permanece concentrada en esto (como bien podría ocurrir, puesto que las normas son la estructura de la caja de Skinner social a la que debe adaptarse el individuo), es probable que se una a los analistas a quienes se suele situar en la tradición «colectivista» de la teoría del intercambio. (Véase Peter Ekeh, 1974.) En esta tradición, los intercambios son como son porque las normas son como son.

En la tradición colectivista se sostiene (a menudo con un extraño tono de indignación moral contra los colegas que sustentan posiciones parecidas a las de Blau y Homans) la tesis de que las personas *no* intentan maximizar sus beneficios en ningún sentido «económico»; más bien procuran actuar de conformidad con las normas por razones «sociales». Sus valores, sigue diciendo esta tradición, no son valores «utilitarios»; son valores «simbólicos» o «ceremoniales» (Ekeh, 1974, págs. 26, 45).

Las distinciones que busca a tientas este vocabulario más bien vago y a veces polémico, son probablemente distinciones entre las diferentes modalidades de intercambio que hemos esbozado en los párrafos precedentes. Los mercados, las burocracias, los agrupamientos solidarios y los equipos de cooperación son, en verdad, diferentes tipos de estructura social, que comprenden distintas reglas de juego bajo las cuales se producen los intercambios. Ellas requieren un tercer tipo de consenso valorativo, al que pasaremos a continuación.

### *Parsons y los medios del intercambio*

Este tercer tipo de consenso valorativo, necesario en sociedades complejas por las razones que señaló Blau, es el nudo de la preocupación de Parsons por los medios del intercambio (1960; 1963)<sup>19</sup>. Sus análisis de estas cuestiones son complejos y difíciles; lo que sigue es una síntesis no estricta de sus aportes a esta parte de la teoría del intercambio. Creo que la síntesis es fiel al espíritu de su análisis, pero la he formulado de manera distinta a fin de mostrar su vinculación con otros campos de la sociología.

*La modalidad de mercado y el dinero.* Cuando las personas se encuentran coordinadas según la modalidad de mercado, parte del consenso valorativo que sustituye a la interacción social directa es el consenso acerca del símbolo llamado «dinero», como medio de intercambio. Para los propósitos que aquí perseguimos, el dinero presenta dos aspectos: 1) es un «título» simbólico sobre todos los bienes y servicios (e información y energía) que se ofrecen para ser intercambiados en el mercado; 2) es una «sanción positiva inmediata» —un «reforzador generalizado»— a la aquiescencia. Cuando A pide la aquiescencia de B en el mercado, certifica la buena fe de su demanda mostrando dinero, y recompensa enseguida la aquiescencia de B dándole dinero.

El consenso acerca del dinero como mediador entre A, B, . . . N no es, por supuesto, el único consenso valorativo que requiere la modalidad de coordinación por el mercado. Hace falta consenso sobre los principios de la competencia; sobre los valores del universalismo, el rendimiento, la neutralidad afectiva y la especificidad; sobre la naturaleza de los con-

<sup>19</sup> Jonathan H. Turner (1974, pág. 280) también señala esta relación entre Blau y Parsons.

tratos; sobre todos los elementos no contractuales del contrato, según Durkheim; sobre todos los «fundamentos legales del capitalismo», descritos por John R. Commons en un trabajo clásico muy olvidado (1924). El mercado es un complejo conjunto de principios morales —una «conciencia colectiva» muy particular— sobre el cual debe existir consenso *si* es que ha de operar como mecanismo de coordinación.

Para cualquiera de las otras modalidades son también necesarios los correspondientes complejos de valores; pero no me ocuparé de esto. A los fines de esta exposición nos ceñiremos a los medios simbólicos de cada modalidad; ellos son, repetimos, los sustitutos de la acción directa, de que hablaba Blau, e implican directamente «intercambio» en su sentido más estricto.

El dinero es, entonces, el símbolo con el cual A certifica ante B la legitimidad de su título para la aquiescencia de este último, y es la recompensa que A le entrega a cambio de ella.

*La modalidad legal-burocrática, emblemas y respeto.* En las demás modalidades de coordinación o integración, son indispensables también el correspondiente título y una recompensa inmediata (*si* se pretende que esa modalidad funcione con éxito). No obstante, en estas otras modalidades que no son de mercado, las dos funciones (título y sanción) se cumplen con medios distintos, mientras que en el mercado el dinero desempeña ambas. Como lamentablemente esos otros medios no poseen las maravillosas cualidades cuantitativas del dinero, el análisis es mucho más difícil.

Para expresarlo con sencillez, cuando A y B están relacionados en forma legal o burocrática, A demuestra su buena fe presentando algún símbolo de su *derecho* a la aquiescencia de B (una insignia, un uniforme, un documento de identidad, quizás una «firma autorizada»). Recompensa a B por su aquiescencia con un símbolo de *su* respeto por los derechos de B, y el reconocimiento de *sus* propios deberes. El oficial de policía provisto de una orden de allanamiento (su título) pone cuidado en demostrar su respeto por los derechos del ciudadano cuyo domicilio allana (en los casos en que esta modalidad opera para producir equilibrio). Pronto nos ocuparemos de todas las rupturas.

*La modalidad de solidaridad: exposición y gratitud.* Cuando A y B se relacionan entre sí en forma particularista, difusa, afectiva, y sobre la base de cualidades —cuando se ocupan uno del otro en tanto personas—, A obtiene la aquiescencia de B demostrando su necesidad. Es trivial, pero necesario, señalar que esto requiere también de un universo simbólico y de un sistema de valores compartidos. A tiene que comunicar a B que necesita algo, y que esta necesidad es genuina. (O bien ello debe resultar «evidente» para B; pero son, por supuesto, los símbolos y valores compartidos los que hacen que estas cosas sean evidentes, cuando lo son.) En este sentido, A debe exponerse a sí mismo y manifestar su situación de dependencia. Pero también debe recompensar a B por

satisfacer sus necesidades; no con dinero, y tampoco con respetuosa cortesía, sino con «gratitud», palabra cuya definición según el diccionario es pertinente: expresión de cálidos sentimientos de buena voluntad.

*La modalidad cooperativa: pericia y aceptación de la meta.* A y B pueden estar vinculados cooperativamente. Entonces, cuando A solicita la aquiescencia de B, lo que A debe mostrar en primer lugar es que sabe lo que dice cuando afirma que la aquiescencia de B es el medio eficaz y eficiente para obtener la meta de B. Tiene que simbolizar su pericia en la materia —o, nuevamente, esta debe resultar «evidente» para B—. A debe también recompensar a B enseguida. La recompensa es la total aceptación de la meta de B por parte de A. Esto también puede sonar trivial; no obstante, su fundamental importancia —y su precariedad— puede señalarse mencionando simplemente el cuento del tío, cuyo elaborado ritual está destinado *en su totalidad* precisamente a simbolizar la pericia del artista del engaño, a la vez que su aceptación de la meta de la víctima.

*La modalidad coercitiva y sus armas.* Por último, si A y B se relacionan en forma coercitiva, también interviene un medio simbólico. Las armas, desde un puño cerrado hasta «mostrar la bandera» en un puerto extranjero, constituyen los símbolos de la capacidad de A para utilizar la fuerza. Sin embargo, no hay ninguna sanción: si A viola a B, B no obtiene nada por su «aquiescencia»; B ha sido utilizado como una cosa.

### «Existencias» de capacidad de adaptación

En cada modalidad, la capacidad total que una persona tiene de adaptarse con éxito —de obtener la aquiescencia de otra persona— se representa por su «existencia» total de títulos. Existen conceptos corrientes que los designan, y su sola mención es suficiente para vincular los elementos básicos de la teoría del intercambio con gran parte de la tradición sociológica. En el mercado, las existencias que uno posee son la riqueza como tal; en los sistemas legal-burocráticos, la autoridad; en las relaciones de solidaridad, la lealtad que uno suscita; en las relaciones de cooperación, la influencia que uno tiene; y en las relaciones coercitivas, el propio poder de coerción (según una de las demasiado numerosas aplicaciones del término). (El acróstico no es malo: las propias posibilidades de adaptación exitosa en la sociedad dependen del propio RALIP.)

### Las rupturas

Las cinco formas de relaciones sociales que hemos reseñado constituyen los modos diferentes de estructurar intercambios interpersonales. To-



dos ellos experimentan dificultades. Estas son el centro de atención de otra gran parte de la bibliografía sociológica. Las he de considerar bajo dos títulos principales, «desviación» y «desequilibrio». Obrando de este modo prolongo uno de los temas básicos de este trabajo, a saber, que la mayoría de los sociólogos hemos venido hablando siempre de (las implicaciones lógicas de) la «teoría del intercambio».

### *La desviación*

Dado que las cinco modalidades son unas maneras potencialmente eficaces por medio de las cuales A puede adaptarse a B, cabe suponer que todos los A del mundo lo saben. Independientemente de cuál sea la modalidad institucionalizada, entonces, cualquier A que carezca de los títulos o de las sanciones apropiadas a esa modalidad tiene la opción de intentar alguna de las otras. Esto es simplemente un corolario de la proposición de racionalidad de Homans.

*Utilización de modalidades no prescritas.* Este corolario implica determinados tipos de conducta que se consideran universalmente (aquí no hay «relatividad») conducta «desviada». Todo lo que hace falta es enumerar, en forma de columnas de un cuadro, las cinco modalidades que pueden estar institucionalmente prescritas y, en forma horizontal en el mismo cuadro, las mismas cinco modalidades que podrían utilizarse en la realidad; así se forma un espacio de atributos con veinte casilleros de conductas desviadas conocidas. (Los casilleros sobre la diagonal son, por supuesto, conductas conformistas. La intersección de la columna «mercado» y la hilera «solidaridad» es «nepotismo»; y así.)

*Demasiado y demasiado poco.* Otro conjunto de conductas universalmente calificadas de «desviadas» son también un corolario lógico de la teoría del intercambio. Siempre se generan normas (por medio de procesos que en lo esencial son de intercambio, descritos por teóricos como Berger y Luckman, 1967, que no revistan en la teoría del intercambio) acerca de cuánto es suficiente: cuánto debe producir una persona y cuánto debe consumir. En ambos casos (producción y consumo), las personas pueden infringir las normas ya sea por exceso o por defecto.

Demasiada productividad le vale a uno el rótulo de falta de compañerismo, pero si es escasa, el de trabajo a desgano<sup>20</sup>. Demasiado consu-

<sup>20</sup> Véase en H. McIlvane Parsons (1977) un exhaustivo reanálisis, desde el punto de vista de la teoría del intercambio, de los famosos estudios sobre la restricción de la producción de la Western Electric Hawthorne. Parsons propone una nueva interpretación de la idea del «efecto Hawthorne». Véase también Donald Roy (1952), quien se anticipó a Parsons en su crítica de la interpretación de Elton Mayo sobre estos estudios, desde lo que también constituye (implícitamente) una perspectiva de la teoría del intercambio. Robert L. Hamblin y Paul V. Crosbie (1977) aplican un análisis propio de esta teoría a la desviación en general y a la «anomia» durkheimiana y mertoniana.

mo atrae el rótulo de codicia, avaricia, o algo similar; demasiado poco, el de ingenuo, inocente, o sus equivalentes.

*Problemas sociales.* Desde una perspectiva levemente distinta, estas implicaciones de la teoría del intercambio también generan por vía lógica la mayor parte de la lista de «problemas sociales», en sentido estricto, que ocupan otro gran sector de la atención sociológica. El leve desplazamiento de la perspectiva requiere, simplemente, distinguir entre el punto de vista de aquellos que son el agente activo del «exceso» o el «defecto», y aquellos que son sus objetos pasivos. Tenemos así la figura 2.

Figura 2. *Problemas sociales.*

	Se produce demasiado	Se produce demasiado poco
Desde el punto de vista del productor	Problemas de tensión: los precios son demasiado altos; los impuestos son demasiado altos; la carga de trabajo es excesiva, etc.	Problemas de inactividad: desocupación y subocupación; jubilación prematura; energías ociosas de los adolescentes; nidos vacíos; etc.
Desde el punto de vista del consumidor	Problemas de saciedad: contaminación de todo tipo; superpoblación; obscenidad; ruido; etc.	Problemas de privación: insuficiencia de alimentos, ropas, viviendas, respeto, ingresos, etc.

*Carácter inapropiado de los partícipes y de las cosas.* En virtud de los mismos procesos, se generan normas respecto de quién debe intercambiar qué, y con quién. En el fondo se trata de la definición corriente del concepto de *status* (en el sentido de Linton-Merton), como conjunto de prescripciones culturales acerca de cuánto y de qué cosa la persona que pertenece a ese *status* tiene que intercambiar, tiene permitido hacerlo o no lo tiene, con sus copartícipes de rol (y, por supuesto, cómo ha de hacerlo, es decir, en qué modalidad). El «incesto» es el intercambio de servicios sexuales entre personas cuyos *status* respectivos establecen que eso es tabú. Un caso análogo es el de «asociación con el enemigo». La «pornografía» (cuando su producción o consumo son conductas «desviadas») es el intercambio de información considerada tabú, no importa quiénes participen.

### *El desequilibrio*

Las diversas «desviaciones» y los «problemas sociales» son dos conjuntos de rupturas de la coordinación que han preocupado a los sociólogos, entre otros, en general sin que sus procesos hayan sido explícitamente vinculados a la lógica elemental de la teoría del intercambio. Aquí agrupo otro conjunto de rupturas bajo el título de «desequilibrios» de diferentes tipos, término con el cual no designo nada fantasioso. No puede sor-

prender que el desequilibrio más explícitamente enlazado con los principios del intercambio sea el desequilibrio de mercado conocido como inflación y deflación. Esbozaré brevemente sus formas y procesos esenciales, y después mostraré las formas y procesos correspondientes en otras modalidades de coordinación. No obstante, ambos análisis se verán facilitados si exponemos primero la esencia de todos los desequilibrios en términos comunes y generales, que son los términos de la «teoría del intercambio».

*El problema general.* Para nuestra conveniencia, podemos agrupar los millares de *status* y roles especializados de sociedades complejas, con división del trabajo, en dos categorías principales: por un lado, los que controlan todas las formas de la materia, la energía, los servicios y la información (carniceros, panaderos, «caciques» y terratenientes); por otro lado, los que buscan obtener lo que aquellos controlan. En su calidad de controladores de bienes y servicios (para expresarlo con brevedad), las personas buscan obtener las sanciones y los títulos antes analizados; en su calidad de solicitadores de bienes y servicios, las personas controlan, en grados diversos, esas sanciones y esos títulos.

El problema del equilibrio es el problema de mantener una armonía entre la capacidad y la disposición de los controladores de bienes y servicios para ofrecerlos, por un lado; y por el otro, la capacidad y la disposición de los solicitadores de bienes y servicios para ofrecer sanciones y títulos a cambio de ellos. El desequilibrio «inflacionario», para emplear el concepto más familiar, es la ruptura del equilibrio en que las personas, como solicitadoras de bienes y servicios, aumentan su *oferta* competitiva de sanciones y, como controladoras de bienes y servicios, incrementan su *demanda* competitiva de sanciones, al mismo tiempo que no aumentan su movilización para la producción.

El desequilibrio deflacionario es la ruptura del equilibrio en que las personas, como solicitadoras de bienes y servicios, disminuyen su oferta competitiva de sanciones y, como controladoras de bienes y servicios, reducen su demanda competitiva de sanciones, al tiempo que no reducen su movilización para la producción.

Dicho en forma más coloquial: un tipo de ruptura (la inflación) consiste en que hay más personas que demandan porciones más grandes de una torta de tamaño constante, o incluso decreciente; el otro (la deflación) consiste en que hay menos personas que aceptan porciones —y estas tienden a ser más pequeñas— de una torta de tamaño potencialmente constante, o en expansión.

*El desequilibrio de mercado.* En la modalidad del mercado, esas rupturas, según señalamos, constituyen las conocidas pestes de la inflación y la deflación, o depresión. Los detalles acerca de sus causas y las maneras de corregirlas son el centro de interminables debates, muchos de ellos innecesariamente oscurantistas. La mayor competencia por bienes y servicios escasos, la mayor competencia por el dinero, la expansión de la

oferta monetaria, la menor disposición o capacidad para producir bienes y servicios, todos estos factores conducen a la inflación. Los motivos de estos incrementos o disminuciones son evidentemente complejos, pero se sitúan en los determinantes de los elementos de control de las personas, como se analizó anteriormente. Por otro lado, el decrecimiento en la disposición o la capacidad de demanda monetaria, las contracciones en la oferta de dinero, o el aumento de la disposición o capacidad de producción de las personas, conducen a la deflación; y las causas tienen aquel mismo origen.

*El desequilibrio legal-burocrático.* Los tipos correspondientes de desequilibrio en las modalidades de integración legal-burocrática son igualmente conocidos, pero su estricta correspondencia no se suele considerar, y rara vez se los refiere a la teoría del intercambio. A la inflación corresponde la rigidez burocrática y, en el caso extremo, el estado gendarme. A la depresión corresponde la anarquía.

Tenemos, entonces: si más personas demandan más bienes y servicios como una cuestión de *derecho*, y los deberes correspondientes no conducen a la producción de más bienes y servicios, la oferta limitada debe ser distribuida (como siempre) de alguna manera; y (como siempre) se distribuye hacia aquellos que están dispuestos a pagar más y son capaces de hacerlo. El «pago», en el caso legal-burocrático, está en demostrar autoridad, y respeto y deferencia hacia aquellos que la poseen. Aquí, la espiral inflacionaria es una espiral de competencia creciente por los emblemas de autoridad, mayores procedimientos burocráticos en el proceso de distribución, y la transición del respeto y la deferencia hacia el servilismo y la adulación de parte de los solicitadores; y del respeto y la deferencia, hacia la arrogancia y el desprecio, de parte de los controladores.

En el caso del desequilibrio opuesto («deflación»), las personas insisten menos en sus derechos; están dispuestas a producir a cambio de una menor muestra de justicia y respeto; el respeto y la deferencia dejan paso a la grosería; lo que dicen las autoridades son «pamplinas». «Deber» se transforma en una de las malas palabras más odiosas. En el caso extremo, no existen derechos ni deberes; sólo libertades.

*El desequilibrio solidario.* Las monedas del intercambio en las relaciones solidarias son pedidos de ayuda y expresiones de gratitud, o solidaridad recíproca. («Nada de su ley y su justicia, sino *ayuda*», según la cita que Merton [1957, pág. 75] hace de Martin Lomasny.) Ahora bien, por encima del amor y el altruismo no hay nada que necesariamente impida que la demanda crezca o la oferta disminuya; y cuando son más las personas que desean porciones más grandes de una torta de tamaño constante o decreciente, necesariamente la moneda se devalúa.

La sensiblería, el comunitarismo, la efusividad, la moda de «dejar que todo se manifieste», son los signos de «inflación» dentro de esta modalidad. Crece la demanda de expresiones más efusivas de amor, «cali-

dez» y «espontaneidad». Pero como en el caso de la inflación de mercado, la febril aceleración de la impulsividad y la extroversión consiste, al menos después de cierto punto, en dar vueltas a la misma rueda, sin que se produzcan verdaderamente más bienes y servicios. Es la situación social caracterizada por el sentimentalismo y el romanticismo sensiblero.

En la dirección opuesta se encuentra la situación en la cual existe un mínimo de sentimientos de solidaridad. Las personas no se sienten lo suficientemente cercanas o seguras entre sí como para poner de manifiesto su situación de dependencia, y es difícil hallar gente que demuestre gratitud, dé muestras de lealtad o exprese cálidos sentimientos de buena voluntad. La expresividad escasea. Lo que Simmel (1950, pág. 393) escribió sobre la gratitud se convierte en la opinión predominante:

«[ . . . ] a algunas personas no les gusta aceptar regalos, y tratan de evitar en lo posible recibirlos. [ . . . ] Por regla general, esas personas tienen un fuerte impulso hacia la independencia y la individualidad; y esto sugiere que la relación de gratitud tiene un regusto de esclavitud».

Más allá de la indiferencia, la reserva, y la pasión por la independencia, está la «depresión» que consiste en una desconfianza o incluso una malevolencia difundidas. Entonces puede suceder que la solidaridad se recluya a pequeños círculos, y que los que no pertenecen a ellos sean considerados seres despreciables, presa lícita para la explotación, hasta quizá por su propio bien (David Hapgood, 1974).

*El desequilibrio en la cooperación.* En esta modalidad la «inflación» cobra la forma de una explosión de líderes carismáticos y de una feligresía devota, si bien crédula y veleidosa. Crece la demanda de seguridad, consejo y orientación, y surgen gurúes para satisfacerla, con la retórica del optimismo milenarista. Es la situación social de la milagrería, la credulidad, las panaceas, y los cultos de los fieles, desde el vegetarianismo hasta las cincuenta y siete variedades de psicoterapia.

En el otro extremo se encuentra el mundo de la anomia y la alienación, según la elaboración que Leo Srole (1956), y Herbert McClosky y John Schaar (1965), hicieron del primer concepto, y que del segundo hizo Melvin Seeman (1959; 1975). Es la situación social donde existen difundidos sentimientos de desconfianza respecto de los dirigentes, ausencia de sentido, impotencia, carencia de normas, extrañamiento cultural, aislamiento, escepticismo y cinismo.

## Conclusión

El intercambio (intentado, frustrado o logrado) es intrínseco a las relaciones sociales, en el sentido, que se diría por sí evidente, de que las relaciones sociales consisten en personas que se ofrecen o no cosas unas a

otras, y que demandan, aceptan o evitan cosas unas de las otras. La teoría del intercambio podría entenderse, sintéticamente, como un esfuerzo por resolver el problema de Durkheim del *homo duplex* (1914; 1973, pág. 152), comenzando por esa parte del *duplex* que «lo representa todo en relación consigo mismo y desde su propio punto de vista», y tratando luego de mostrar de qué manera ese ser podría alcanzar, con el tiempo, en virtud del hecho restrictivo de la interdependencia con otros seres análogos, la otra parte del *duplex*, a saber, un ser «que conoce las cosas *sub specie aeternitatis* [...] que, en sus actos, tiende a lograr fines que sobrepasan los suyos propios».

El sendero que conduce desde aquel punto de partida hasta este punto de llegada arranca del detenido examen de la naturaleza de la adaptación racional de un ser orientado hacia sí mismo. Continúa con un análisis del proceso por el cual un actor aprende qué valorar y qué tácticas y estrategias son necesarias para suscitar la conducta deseada de los seres análogos que lo rodean. En un punto importante del camino, se ha suministrado un panorama global, y se ha dirigido la atención hacia la alta probabilidad de que ese ser aprenda a valorar suficientemente en sí mismo las cualidades y desempeños que las demás personas valoran en él.

Este es el punto del recorrido teórico donde entra en escena la segunda parte del *homo duplex*, la parte social, que en mayor o menor medida (según las experiencias previas del actor) controla a la otra parte. Desde allí, el camino de la teoría se dirige hacia la evolución de normas que definen la corrección de las partes intercambiantes, el contenido de los intercambios, y las modalidades institucionales y los medios simbólicos concomitantes en virtud de los cuales se coordinan. Una vez allí, la teoría no puede evitar ocuparse de los fenómenos de la desviación y de los desequilibrios, aparentemente endémicos en un mundo en que el tamaño de la torta por dividir se relaciona sólo en forma incierta con los esfuerzos que las personas realizan para obtener porciones de ella. Ambas variables (los aportes y las demandas) resultan afectadas por la percepción de la gente acerca del caso en que prevalece la justicia.

A lo largo del camino, hay monumentos conmemorativos a Adam Smith, Emile Durkheim, Max Weber y Georg Simmel. Pocos viajeros se detienen lo suficiente ante estos monumentos, quizá porque no son tan nuevos como los que se han dedicado a George Homans y Peter Blau. También hay (lógicamente) uno dedicado a Talcott Parsons, pero la gente que recorre *este* camino parece pasar a toda velocidad ante él, con una curiosa prisa. Recientemente, muchos sectores de la carretera han sido ensanchados a cuatro carriles por Alfred Kuhn, y algunas de las secciones iniciales han sido iluminadas por William Powers y Anthony Heath. Yo he sido el guía de la excursión.

## Bibliografía

- Abel, Theodore, *The Foundations of Sociological Theory*, Nueva York: Random House, 1970.
- Adams, J. Stacy, «Inequity in Social Exchange», en Leonard Berkowitz, ed., *Advances in Experimental Social Psychology*, Nueva York: Academic Press, 1965, vol. 2, págs. 267-99.
- Aron, Raymond, *Main Currents in Sociological Thought*, trad. al inglés por Richard Howard y Helen Weaver, Garden City, N. J.: Doubleday Anchor Books, 1970.
- Becker, Howard, «Notes on the Concept of Commitment», *American Journal of Sociology*, vol. 66, 1960, págs. 32-40.
- Berger, Joseph, Zelditch, Morris (h), Anderson, Bo y Cohen, Bernard P., «Structural Aspects of Distributive Justice», en Joseph Berger, Morris Zelditch (h) y Bo Anderson, eds., *Sociological Theories in Progress*, Nueva York: Houghton Mifflin, 1972, págs. 119-46.
- Berger, Peter y Luckman, Thomas, *The Social Construction of Reality*, Garden City, N. Y.: Doubleday Anchor Books, 1967. [*La construcción social de la realidad*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1968.]
- Blau, Peter M., *Exchange and Power in Social Life*, Nueva York: John Wiley & Sons, 1964.
- Bredemeier, Harry C., *Human Beings and Human Societies*, Brentwood, Calif.: Alfred Publishing Co., 1979.
- Brim, Orville, «Attitude Content Intensity and Probability Theory», *American Sociological Review*, vol. 20, 1956, págs. 68-76.
- Buckley, Walter, *Sociology and Modern Systems Theory*, Englewood Cliffs., N. J.: Prentice-Hall, 1967. [*La sociología y la teoría moderna de los sistemas*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1970].
- Coleman, James S., «Collective Decisions», *Sociological Inquiry*, vol. 34, 1964, págs. 166-81.
- Collins, Barry E. y Hoyt, Michael F., «Personal Responsibility for Consequences: An Integration and Extension of the "Forced Compliance" Literature», *Journal of Experimental and Social Psychology*, vol. 8, n° 6, 1972, págs. 558-93.
- Commons, John R., *The Legal Foundations of Capitalism*, Nueva York: Macmillan Co., 1924, 1968.
- Davis, Kingsley y Moore, Wilbert E., «Some Principles of Stratification», *American Sociological Review*, vol. 10, 1945, págs. 242-9.
- Durkheim, Emile, *The Division of Labor in Society*, Nueva York: Free Press, 1933; primera edición, 1893.
- Ekeh, Peter, *Social Exchange Theory: The Two Traditions*, Cambridge: Harvard University Press, 1974.
- Emerson, Richard M., «Social Exchange Theory», en Alex Inkeles, James Coleman y Neil Smelser, eds., *Annual Review of Sociology*, Palo Alto, Calif.: Annual Reviews, 1976, vol. 2.
- Friedman, Milton, *Capitalism and Freedom*, Chicago: University of Chicago Press, 1962.
- Goffman, Erving, *Encounters*, Indianápolis: Bobbs-Merrill Co., 1961
- Goode, William S., «A Theory of Role Strain», *American Sociological Review*, vol. 25, 1960, págs. 194-202.
- Gouldner, Alvin W., «The Norm of Reciprocity», *American Sociological Review*, vol. 25, 1960, págs. 161-78.

- Hamblin, Robert L., Buckholdt, David, Ferritor, David, Kozloff, Martin y Blackwell, Lois, *The Humanization Processes*, Nueva York: Wiley Interscience, 1971.
- Hamblin, Robert L. y Kunkel, John H., eds., *Behavioral Theory in Sociology*, New Brunswick, N. J.: Transaction Press, 1977; Hamblin y Kunkel, «Anomie and Deviance», en *ibid.*, págs. 361-84; Hamblin y Kunkel, «Behavior and Reinforcement: A Generalization of the Matching Law», en *ibid.*, págs. 469-502.
- Haggood, David, «The Screwing of the Average Man», *The Washington Monthly*, vol. 6, n° 8, octubre de 1974, págs. 35-40.
- Hardin, Garrett, «The Tragedy of the Commons», *Science*, vol. 162, 13 de diciembre de 1968, págs. 1243-8.
- Heath, Anthony, *Rational Choice and Social Exchange*, Cambridge: Cambridge University Press, 1976.
- Homans, George, «Social Behavior as Exchange», *American Journal of Sociology*, vol. 62, 1958, págs. 597-606.  
*Social Behavior: Its Elementary Forms*, Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1961, y edición corregida de 1974.  
 «Commentary», en Leonard Berkowitz y Elaine Walster, eds., *Equity Theory: Toward a General Theory of Interaction, Advances in Experimental Social Psychology*, Nueva York: Academic Press, 1976, vol. 9.
- Johnson, Weldon T., «Exchange in Perspective: The Promises of George C. Homans», en Hamblin y Kunkel, eds., *Behavioral Theory in Sociology*, págs. 49-90.
- Kelsen, Hans, *General Theory of Law and State*, Nueva York: Russell & Russell, 1945.
- Kuhn, Alfred, *The Logic of Social Systems*, San Francisco: Jossey-Bass, 1974.
- Luce, R. Duncan y Raiffa, Howard, *Games and Decisions*, Nueva York: John Wiley & Sons, 1957.
- McClosky, Herbert y Schaar, John, «Psychological Dimensions of Anomie», *American Sociological Review*, vol. 30, febrero de 1965, págs. 14-40.
- Merton, Robert K., *Social Theory and Social Structure*, Nueva York: Free Press, 1957.
- Nisbet, Robert A., *The Social Bond*, Nueva York: Alfred Knopf, 1970.
- Nozick, Robert, *Anarchy, State and Utopia*, Nueva York: Basic Books, 1974.
- Olson, Mancur, *The Logic of Collective Action*, Cambridge: Harvard University Press, 1965.
- Parsons, H. McIlvane, «What Happened at Hawthorne?», en Hamblin y Kunkel, eds., *Behavioral Theory in Sociology*.
- Parsons, Talcott, *The Structure of Social Action*, Nueva York: McGraw-Hill, 1937.  
*Family, Socialization, and Interaction Process* (en colaboración con Robert F. Bales), Nueva York: Free Press, 1955.  
 «On the Concept of Influence», *Public Opinion Quarterly*, vol. 27, primavera de 1963, págs. 37-62.  
 «On the Concept of Political Power», *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 107, junio de 1963, págs. 232-62.  
*Sociological Theory and Modern Society*, Nueva York: Free Press, 1967.  
 «Interaction», *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 7, 1968, pág. 437.  
 «Levels of Organization and the Mediation of Social Interaction», en Herman Turk y Richard C. Simpson, eds., *Institutions and Social Exchange*, Indianapolis: Bobbs-Merrill Co., 1971, págs. 23-35.
- Powers, William T., *Behavior: The Control of Perception*, Chicago: Aldine, 1973.
- Rand, Ayn, *The Virtue of Selfishness*, Nueva York: American Library, 1964.



- Rapaport, Anatol, *Fights, Games, and Debates*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1960.
- Rawls, John, *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press, 1971.
- Roy, Donald, «Quota Restriction and Goldbricking in a Machine Shop», *American Journal of Sociology*, vol. 57, 1952, págs. 427-42
- Schelling, Thomas. *The Strategy of Conflict*, Nueva York: Oxford University Press, 1963.
- «On the Ecology of Micromotives», *The Public Interest*, n° 21, otoño de 1971, págs. 61-98.
- Seeman, Melvin, «On the Meaning of Alienation», *American Sociological Review*, vol. 24, diciembre de 1959, págs. 783-91.
- «Alienation Studies», en Alex Inkeles, ed., *Annual Review of Sociology*, Palo Alto, Calif.: *Annual Reviews*, 1975.
- Simmel, Georg, *Conflict and the Web of Group Affiliations*, trad. al inglés por Kurt H. Wolff y Reinhard Bendix, Nueva York: Free Press, 1955.
- On Individuality and Social Forms*, en Donald N. Levine, ed., Chicago: University of Chicago Press, 1971.
- Smith, Adam, *The Theory of Moral Sentiments*, Oxford: Clarendon Press, 1976; primera edición, 1759.
- Srole, Leo, «Social Integration and Certain Corollaries», *American Sociological Review*, vol. 21, 1956, págs. 709-16.
- Thibaut, John W. y Kelley, Harold H., *The Social Psychology of Groups*, Nueva York: John Wiley & Sons, 1959.
- Turner, Jonathan H., *The Structure of Social Theory*, Homewood, Ill.: Dorsey Press, 1974.
- Viner, Jacob, «Adam Smith», *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 14; 1968, pág. 323.
- Walster, Elaine, Berscheid, Ellen y Walster, C. William, «New Directions in Equity Research», en Leonard Berkowitz y Elaine Walster, eds., *Equity Theory: Toward a General Theory of Interaction. Advances in Experimental Social Psychology*, págs. 1-38.
- Wallace, Walter L., «Overview of Contemporary Sociological Theory», en Walter Wallace, ed., *Sociological Theory*, Chicago: Aldine, 1969.
- Weber, Max, *The Theory of Social and Economic Organization*, Nueva York: Oxford University Press, 1947. Traducido al inglés y editado por Talcott Parsons.
- Zetterberg, Hans, *Social Theory and Social Practice*, Nueva York: Bedminster Press, 1962.
- «Compliant Actions», *Acta Sociologica*, vol. 2, 1957, págs. 179-201.

## 12. El interaccionismo

*Berenice M. Fisher y Anselm L. Strauss*

¿Qué es el interaccionismo? O, por lo menos, ¿a qué se refieren los sociólogos contemporáneos cuando escriben sobre los interaccionistas y el interaccionismo? ¿Y qué sucede con los propios interaccionistas: están de acuerdo en qué son y quiénes son y han sido? ¿Se han modificado con el trascurso del tiempo los referentes de esta tradición, o un interaccionista es siempre un interaccionista? Estos interrogantes son necesarios porque los sociólogos, tanto los que pertenecen a esta tradición como los que son ajenos a ella, parecen tener en mente imágenes algo dispares cuando escriben sobre el interaccionismo.

Los mismos términos con que se lo designa ofrecen un indicio para explicar la diversidad de imágenes. A veces sus exponentes son llamados «interaccionistas simbólicos», a veces simplemente «interaccionistas», o «escuela de Chicago», o «tradición de Chicago». Cuando hace unos años Alvin Gouldner atacó enérgicamente el interaccionismo al estilo de Chicago (1973), Howard Becker y Erving Goffman eran para él los paradigmas de la sociología urbana, el trabajo de campo y la sociología de defensa de los desvalidos que él consideraba gravemente mutilada por la evitación del enfoque macroestructural, en favor del abordaje microscópico interaccional. Por otro lado, los comentaristas (Coser, 1976; Menell, 1974; Zeitlin, 1973; Wallace, 1969), ya reprueben o elogien el interaccionismo, hoy utilizan con frecuencia la expresión «interaccionismo simbólico». Normalmente mencionan también los escritos de Herbert Blumer (1969) —que por otra parte es el creador del término—, en calidad de vocero autorizado tanto de la tradición como de su fundador, George H. Mead (otro integrante de la escuela de Chicago), quien estableció las bases de la perspectiva interaccionista clásica. Entre los propios interaccionistas existe una concepción análogamente escindida, de la que son un buen indicador las circunstancias en las que se fundó, recientemente, la Sociedad para el Estudio del Interaccionismo Simbólico. La iniciativa para su creación parece haber provenido fundamentalmente de hombres y mujeres cuya postura intelectual declarada adhiere a los trabajos de Mead. Entre las personas invitadas a unirse a la sociedad se incluyeron autores que siguen menos la línea de Mead que la de otros integrantes del grupo de Chicago, como Everett C. Hughes y como los sociólogos, anteriores a este, Robert E. Park y W. I. Thomas. Una proporción importante de interaccionistas han permanecido ajenos a ella, y quizás el comentario, parafraseado, de uno de estos representa una postura nada inusual: se los ve demasiado sectarios; en la sociología hay

mucho más que la psicología social de Mead; y de todas maneras, no me gusta la expresión interaccionismo «simbólico».

Parecerían existir, entonces, por lo menos dos tradiciones interaccionistas, basada cada una en una historia intelectual distinta. Lamentablemente, una vez hecha esta afirmación, es igualmente cierto que gran parte de los interaccionistas han realizado sus estudios en una atmósfera que difícilmente les permitía distinguir entre las dos corrientes intelectuales tan características de la sociología de Chicago en el período que se extiende desde 1910 hasta 1950. Mientras algunos le deben poco o nada a la perspectiva de Mead, la obra de otros tiene sus raíces tanto en aquella como en lo que hoy se denomina la perspectiva «al estilo de Chicago», la cual, de hecho, deriva fundamentalmente de Thomas y Park. La generación más joven, que llegó después al interaccionismo y lo hizo en un período posterior a la modificación radical del carácter del Departamento de Sociología de Chicago, parece estar dividida: algunos de sus integrantes se acercan al interaccionismo según Mead, otros trabajan en el espíritu de la sociología al estilo de [la escuela de] Chicago. Y aun hay otros que se inspiran en ambas fuentes del interaccionismo (Petras y Meltzer, 1973).

En consecuencia, no es posible comprender ni la historia del interaccionismo ni sus aportes contemporáneos sin un estudio minucioso de los fundadores de esta tradición dual, y en particular, nos parece, de Thomas y Park. Los orígenes de esta tradición afectan profundamente la teorización y la labor investigativa de sus representantes contemporáneos; y esto influye sobre sus puntos fuertes y débiles. Por otro lado, quienes pertenecieron a diferentes generaciones enfrentaron mundos distintos, tuvieron distintos conjuntos de intereses intelectuales y sociales. De aquí que Mead, Park y Thomas hayan significado cosas bastante diferentes con el trascurso de los años; en verdad, significaron cosas bastante diferentes aun a juicio de sociólogos de la misma generación. Para complicar aún más la cuestión, existieron diferencias intelectuales no sólo entre Mead y Park-Thomas, sino también entre estos últimos. Y bien se entiende que se presentaran también contradicciones internas en el cuerpo de ideas de cada uno. Las contradicciones y las diferencias se incorporaron a la tradición, y no siempre, y ni siquiera comúnmente, fueron percibidas por los seguidores de aquellos fundadores.

A nuestro modo de ver, una tradición como el interaccionismo no debe ser considerada una herencia regia que se transmitiera a través de las generaciones, sino más bien una casa de remates con muchos años de existencia. La continuidad de la institución depende de que los compradores hallen atractivas sus ofertas, y no tanto de que la mercadería se venda en un orden lógico o con la intención de preservar sus relaciones anteriores. En esos términos, la continuidad de esta tradición intelectual (¿o de cualquiera?) puede estar recorrida no sólo por las diferencias y las contradicciones de su «núcleo» de ideas, sino también por la forma en que los sucesores han aceptado un aspecto del pensamiento de sus antecesores en detrimento de otros, han incorporado fragmentosa su ma-

nera de pensar, o han aceptado diferencias y contradicciones previas y han intentado elaborar sus problemas implícitos.

## Una breve cronología<sup>1</sup>

El Departamento de Sociología de la Universidad de Chicago fue fundado por Albion Small, en 1892. W. I. Thomas, que nació en 1863 y vivió hasta 1947, se incorporó primero a él como estudiante del doctorado, luego pasó a formar parte de su personal docente en 1895, publicó su influyente trabajo *El campesino polaco en Polonia y los Estados Unidos* (1918-20), y en 1918 las autoridades de la universidad lo despidieron por motivos políticos y/o morales. Park (1864-1944) estudió filosofía en Harvard y en Alemania, trabajó durante muchos años fuera del ambiente académico; en 1914, Thomas lo trajo a Chicago, y allí ejerció enorme influencia hasta que se retiró, en 1933. Fundamentalmente bajo su égida, los sociólogos de Chicago adquirieron renombre mundial por sus estudios empíricos, en especial sobre las relaciones raciales y urbanas. Se utilizó una diversidad de métodos, pero (dejando de lado los métodos ecológicos), en particular, observación de campo, entrevistas y compilación de historias de casos. Mead, que tenía entonces treinta y un años, llegó al Departamento de Filosofía traído por Dewey en 1894, pero pronto los sociólogos aprendían de él psicología social. No obstante, su mayor influjo sobre aquellos comenzó en la década de 1920, cuando alcanzó gran popularidad su curso avanzado de psicología social. E. Faris, del Departamento de Sociología, también enseñaba psicología social, amalgama de sus propias ideas más las de Dewey y Mead. Mead murió en 1931, pero Faris y Herbert Blumer continuaron la tradición inspirada en Mead. Blumer continuó también la tradición de Park-Thomas, en especial en relaciones raciales y conducta colectiva; y lo mismo hizo Everett Hughes (principalmente bajo la influencia de Park), en relaciones raciales y sociología urbana<sup>2</sup>. Durante las décadas de 1930 y 1940, cada uno de estos hombres transmitió su visión de la tradición de Chicago a sus alumnos, de los cuales los más conocidos son: Alfred Lindesmith (desviación, psicología social); Arnold Rose (raza, fenómenos urbanos); Tomatsu Shibutani (psicología social, raza, conducta colectiva); Howard Becker (desviación, ocupaciones); Orrin Klapp (conducta colectiva); Elliot Freidson (ocupaciones); Melville Dalton (ocupaciones); Fred Davis (ocu-

<sup>1</sup> Para detalles históricos acerca de los sociólogos de Chicago, véase R. Faris (1970) y J. Carey (1975). Para la universidad norteamericana durante este período, véase L. Veysey (1965); también, Rucker (1969).

<sup>2</sup> No analizaremos a E. Burgess ni a L. Wirth, que ejercieron su influjo desde las décadas de 1920 y 1930 hasta principios de la de 1950. En Chicago se fundó, a principios de la década de 1920, otra tradición, no interaccional, encabezada por W. Ogburn y, posteriormente, por S. Stouffer, quien se inclinó sobre todo por la estadística, el estudio de tendencias y la demografía.

paciones, fenómenos urbanos); Joseph Gusfield (conducta colectiva, modernización); Ralph Turner (psicología social, conducta colectiva); Rue Bucher (ocupaciones); Enrico Quarantelli (conducta colectiva); Simon Marcson (sociología de la ciencia); Anselm Strauss (psicología social, fenómenos urbanos, ocupaciones); Lewis Killian (raza, conducta colectiva); Erving Goffman (interacción social); Kurt Lang y Gladys Lang (conducta colectiva); Gregory Stone (psicología social, fenómenos urbanos). Con la modificación del carácter del Departamento producida hacia la mitad de la década de 1950, la dispersión de sus graduados, y la explosión de los departamentos universitarios de sociología durante esa década y la siguiente, la tradición interaccionista (alterada y sin duda combinada con elementos de otras tradiciones) ya no estuvo estrechamente ligada a Chicago.

Los conceptos e ideas que se asocian con esta tradición incluyen, en particular: la «definición de la situación», los «cuatro deseos» y el esquema de organización social-desorganización social, de Thomas; el «ciclo de relaciones raciales», «el hombre marginal», procesos como el conflicto, la adecuación y la asimilación, y la idea de la formación de instituciones por la conducta colectiva y los movimientos sociales, de Park; los conceptos de «otro significativo», «otro generalizado», «asunción de roles» y las fases yo-mí del sí-mismo, de Mead; las «carreras», el «trabajo sucio», y otros modos de observar sociológicamente las ocupaciones, el trabajo y las profesiones, de Hughes; la idea metodológica de Blumer de «conceptos sensibilizadores»; las innumerables e influyentes ideas y conceptos de Goffman acerca de la interacción; las formulaciones de la identidad realizadas por Strauss y sus colaboradores (Glaser, Bucher, Schatzman); las de Shibutani acerca del control social y el «grupo de referencia»; las de Becker sobre desviación; y las de Lindesmith sobre adicción. Las teorías de Edwin Sutherland («asociación diferencial») acerca de la criminalidad también pertenecen a la misma corriente.

Para quien traza un panorama de esta tradición, existe la tentación de explicar algunos de sus conceptos más conocidos, señalar las vinculaciones entre ellos, detallar algunos rasgos de las monografías señeras y detenerse en los principales campos temáticos en que ha trabajado. Hemos decidido no hacerlo porque una lectura cuidadosa de los autores más antiguos y más recientes de la tradición sugiere que la corriente central del pensamiento interaccionista de Chicago (es decir, lo que hacían los interaccionistas cuando investigaban) tiene su fuente en los escritos y las enseñanzas de Thomas y Park. Para comprender esta tradición, se debe examinar atentamente la obra de Thomas y de Park, y los supuestos de su trabajo. Después es preciso insertar en esa corriente principal la obra y la enseñanza de George Mead. Aquí no brindaremos una respuesta completa al aspecto de la tradición que en él se inspira (Fisher y Strauss), sino que nos ocuparemos prolijamente de la corriente principal en sí misma, considerando también el modo en que los seguidores de Thomas y Park se basaron en la obra de estos, pero al mismo tiempo se apartaron de ella. Más sucintamente indicaremos cómo han interpre-

tado y utilizado a Mead algunos de los interaccionistas de Chicago, y otros autores incorporados después al interaccionismo. Por otra parte, señalaremos que algunas de las principales dificultades que todavía aquejan a la tradición interaccionista tienen su origen en la inspiración de Thomas-Park. Como corolario, mostraremos que la crítica actual del «interaccionismo simbólico» anda totalmente descaminada, o es resultado de la forma en que los mismos interaccionistas han interpretado a Mead. Concluiremos con un análisis de algunos de los principales problemas del interaccionismo, según los interpretamos nosotros.

## Antecedentes históricos

La tradición interaccionista tiene muchos puntos en común con tradiciones más antiguas de la sociología norteamericana. Todas ellas fueron, en grado diverso, producto del hondo interés en la reforma social y se basaron en la teoría evolucionista del siglo XIX. Todas recibieron la influencia de teorías europeas, remodeladas al estilo norteamericano. Si la sociología de Chicago ha tenido una postura diferenciada, esta ha consistido en su combinación específica de la teoría social evolucionista con una fuerte insistencia en las respuestas creadoras frente al cambio. Estos temas combinados también estuvieron presentes en toda la Era Progresista de la historia norteamericana, y en el movimiento pragmatista. Thomas, Park y Mead se afiliaron a ambos movimientos, pero de maneras diferentes.

Para comprender el modo en que estos hombres forjaron su relación con la reforma social, es necesario tener en cuenta varios puntos. Alcanzaron su mayoría de edad intelectual a fines del siglo XIX, en un mundo caracterizado por la inmigración en masa y las migraciones internas, y en una época en que la urbanización y la industrialización avanzaban con rapidez. Además, como tantos pensadores de este período, provenían de un ambiente provinciano.

Muchos de los interrogantes con que tropezaron estos intelectuales provincianos, cuando se instalaron en el vasto escenario urbano, eran novedosos. Existían escasos precedentes de la edificación de un Estado-nación altamente industrializado sobre la base de una heterogénea inmigración de masas. Los antecedentes eran aún más escasos en lo que respecta a la construcción de la unidad nacional sobre esa base, por medios democráticos. Los precedentes históricos del cambio democráticamente dirigido no eran ni numerosos ni tampoco, desde el punto de vista de muchos intelectuales norteamericanos, muy alentadores. La gran afluencia de campesinos hacia los Estados Unidos suscitó, tanto entre las personas adineradas como entre la gente culta, un gran temor a la lucha social (si no de clases) y al gobierno del populacho.

La idea de que los intelectuales debían colaborar en dar forma a la política nacional encontró caluroso apoyo. Los estudiosos que iban al

extranjero hallaban ejemplos de élites educadas que procuraban, a menudo logradamente, modelar las políticas nacionales. El desarrollo de las universidades norteamericanas reforzó la perspectiva de la influencia de intelectuales y expertos. Los industriales y los legisladores estadales aportaban grandes sumas de dinero a la educación superior: las universidades capacitarían a la clase dirigente nacional y regional, ofrecerían asesoramiento y soluciones para problemas acuciantes.

La Universidad de Chicago fue, entre estas nuevas instituciones, una de las subsidiadas con mayor generosidad y de las más ambiciosas en el terreno intelectual (Storr, 1966). Ubicada en una ciudad en rápida industrialización, parecía ser idealmente apta para estudiar la política social e influir sobre ella. El Departamento de Sociología enfrentaba un mundo en el cual el imperativo de estudiar los «problemas sociales» ya estaba creado. Cuál era la naturaleza exacta de estos y cómo deberían ser estudiados: he ahí las cuestiones de las que debía ocuparse la nueva disciplina. Desde el punto de vista de los reformadores progresistas, el gran problema era el crecimiento de lo que ellos miraban como un interés especial: de qué modo podía desarrollarse la cohesión nacional frente a intereses empresarios monopólicos y cada vez más poderosos, un movimiento obrero en auge y a veces militante, y el tamaño y la organización crecientes de los grupos étnicos inmigratorios. ¿Era posible conciliar las demandas de los grupos que perseguían sus propios intereses? La cuestión del destino nacional era básica en el problema de la reforma. Ella importaba al sentido tanto de la nación como de su historia, de la comunidad potencial y del modo en que podía cambiar.

### Supuestos: cambio, racionalidad, creatividad, asociación, libertad y coerción

Thomas y Park intentaron comprender ese cambio en su relación con la comunidad nacional; lo hicieron desde ciertos supuestos esenciales. En líneas generales concibieron el cambio como algo inevitable, progresista, e impulsado por la lucha entre grupos que procuraban supervivencia y desarrollo. Esta lucha no destruía valores, sino que más bien los transformaba; y cuanto mayor fuera la posibilidad de orientar en sentido progresista aquellas mutaciones, tanto más autoconcientes y racionales se volverían los seres humanos. El acento recaía sobre la posibilidad de edificar nuevas instituciones sociales, no sobre procesos de degeneración y decadencia que hicieran necesaria la reedificación.

Esta idea de que los procesos de cambio social engendrarían una regulación cada vez más racional de su propio decurso estaba estrechamente ligada, como en el caso de muchos otros pensadores contemporáneos, con la noción de individualización creciente. Su rasgo importante consistía en que ponía en acto y reforzaba el aspecto activo de la naturaleza humana. Cuanto más lograra la gente liberarse de las modalidades

de existencia establecidas, mejor podría orientar el cambio hacia metas progresistas. Para el sentido del cambio era central la relación entre este control social activo y posible, y los fines hacia los cuales debía orientarse la actividad. La esencia de la actividad, y de la individualización que la acompañaba, era la creatividad. Lo creado era la sociedad.

El individuo ideal de Thomas era el «hombre creador», que construye nuevas instituciones a partir de las antiguas, sobre la base del conocimiento social descubierto. Los individuos creadores de Park eran líderes de movimientos sociales y pensadores emancipados, capaces de aprehender la naturaleza humana básica y los procesos humanos a fin de conocer el potencial y los límites del cambio. Todos estos tipos creadores son profundamente distintos del individuo adquisitivo de la economía clásica o del animal político de la teoría liberal. Lo que se construye no son instituciones económicas, políticas o jurídicas en particular, sino instituciones sociales en general. La realización de las capacidades individuales y la promoción del cambio por medio de la creación de instituciones viables se convierten en una sola cosa y la misma.

Esta idea se sustentaba en otro supuesto central: el poder de asociación. Como el cambio social, la organización social poseía una virtud intrínseca. Las instituciones eran en sí mismas soluciones a los problemas que planteaba el cambio. Ni el bienestar ni el desarrollo ulterior eran posibles con permanentes conflictos y luchas entre grupos. La vida grupal, y la organización social que implicaba, garantizaban la paz necesaria para el disfrute de la vida y su progresivo mejoramiento. Las costumbres constituían una especie de tratado de paz mediante el cual las personas acordaban adaptarse a ciertos modos de vida. Ya fuera que las instituciones se desarrollaran en forma conciente o inconciente, ellas servían al mismo propósito general.

Es evidente que esta organización social suponía también limitaciones potenciales a la conducción racional de la sociedad. De tal modo, el dilema esencial de la sociología era la relación entre estas limitaciones y la participación activa de la gente en la promoción del cambio con orientación progresista. Se preguntaba Thomas: ¿qué grado de orden social es compatible con el desarrollo individual, y qué grado de individualidad es compatible con las limitaciones que la vida social necesariamente impone? Para Thomas, como para Park, la sociología era la exploración de la contradicción inherente a sus mismos supuestos: el descubrimiento del margen de libertad de acción, en particular para promover el cambio social, frente a los límites sociales que el cambio mismo hacía necesarios.

La sociología de Thomas y Park puede ser vista como un intento de hallar una manera de explicar y promover el cambio social que evite, a la vez, la imagen de la acción individual sin trabas y el concepto de una sociedad totalmente restrictiva. En orden al reformismo social, el punto de vista sociológico llevaba implícito que la acción debería hallar su camino entre las soluciones liberales progresistas y las moderadamente conservadoras. En orden a la construcción de una nueva disciplina,



este abordaje sugería que los sociólogos debían estudiar el modo en que las personas sufrían la coerción de las instituciones y al mismo tiempo eran capaces de superar esas limitaciones. La ciencia social así entendida estaba destinada a proveer a la reforma social una base más satisfactoria que la ofrecida por las teorías «deterministas» originadas en otras disciplinas universitarias nuevas.

Algunas de estas teorías, al igual que las explicaciones genético-psicológicas de las diferencias humanas, confundían el orden social contingente con la necesidad biológica, y fueron utilizadas para reforzar movimientos sociales conservadores en defensa de la pureza racial y pretensiones similares. Otras disciplinas, como la ciencia económica o la ciencia política, tendieron a partir del supuesto de una conducta exageradamente exenta de pautas de asociación; esto les permitió sustentar ideologías empresarias de *laissez-faire*, o reformas ingenuas, o proyectos revolucionarios que pretendían crear instituciones dignas o incluso sociedades buenas, cortadas de una sola pieza. Las reformas jurídicas y educacionales formales cayeron con frecuencia en el mismo error. Sus exponentes no percibieron que la simple enunciación de proyectos ideales, o aun su sanción en forma de ley, no se basaban en una investigación del margen real de libertad y de coerción dentro de contextos sociales determinados, sino en el mero deseo o la esperanza de ser capaces de hacer realidad la autoridad absoluta.

De tal modo, en la base del problema sociológico del cambio social se hallaba otro conjunto de antítesis. Todas las disciplinas aportaban conocimientos al desarrollo de la sociología, pero sólo las explicaciones que otorgaban carácter central a la antítesis libertad-coerción podían ofrecer el conocimiento necesario para comprender y promover el cambio social progresista. Análogamente, si bien todos los intentos de reforma expresaban el aspecto activo de la naturaleza humana, sólo aquellos basados en una comprensión realista de la coerción social tenían posibilidades de éxito. Una investigación sociológica sólida y una reforma social viable parecían tener que asentarse en la selección cuidadosa de posibilidades de acción a despecho de la coerción, la observancia de un ritmo gradual para los cambios deliberados, la procura de un conocimiento de las formas de coerción —tanto por parte de los actores como de los científicos sociales—, y el efectivo empeño de tener presente ese conocimiento.

## Thomas y Park: variaciones sobre temas afines

Si bien Thomas y Park compartían muchos supuestos progresistas acerca del cambio social y el modo en que la gente podía producirlo, sus respuestas sociológicas específicas frente al mundo difirieron en aspectos importantes. En el análisis que sigue expondremos sus razonamientos en forma bastante esquemática, a fin de destacar los elementos comunes,

así como las diferencias, en tanto estas se ramifican en la investigación sociológica contemporánea. Las cuatro cuestiones que consideraremos son: 1) las *perspectivas* de la reforma social: la naturaleza del progreso social, cuándo y dónde podría ocurrir; 2) el papel de la *ciencia* en la reforma social: qué conocimiento sería útil; si ese conocimiento ya existe o si se puede crear, y cómo, un dominio científico; 3) los *agentes* del cambio: si la reforma requiere liderazgo y, de requerirlo, de qué tipo; 4) la *modalidad* de cambio social: qué instrumentos son necesarios; si estos existen o tienen que ser desarrollados y, en caso afirmativo, de qué manera.

### *Las perspectivas de la reforma social: teorías de la historia y el cambio*

Para Thomas, el problema de la reforma era intrínseco al problema de construcción de la nación. Su respuesta frente a la amenaza de desunión nacional se asemejaba a los argumentos actuales en favor de la modernización. Sus interrogantes eran: ¿con cuánta rapidez podían producirse los cambios y cuán radicales podían ser? En las respuestas se reflejaba un dilema que aprisionaba a gran parte del evolucionismo social. Thomas creía en una naturaleza humana universal. Como en el caso de muchos pensadores de la Ilustración, esta convicción era un postulado moral y social, a la vez que científico. Si los seres humanos estaban hechos todos del mismo material, podían ser tratados como iguales: el gobierno democrático era posible. Llevada más allá, esta lógica planteaba un problema. Si los seres humanos estaban hechos del mismo material, podía esperarse que evolucionaran en forma análoga. Históricamente, esto implicaba que también las sociedades habrían de seguir idéntico derrotero en su desarrollo. En formulación extrema: las sociedades, como los niños, habrían de seguir etapas paralelas de desarrollo, casi paso a paso. Si una sociedad determinada no pasaba a la siguiente etapa prevista, ello planteaba un problema que requería explicación sociológica.

La solución de Thomas consistía en afirmar que las diferencias en el ritmo de desarrollo social se debían, o bien a variaciones en las condiciones sociales (que impedían o aceleraban el cambio), o a diferencias parciales o temperamentales entre tipos humanos (no suficientes para que se pudiera afirmar la existencia de especies, pero sí para retardar o acelerar el desarrollo). La tarea del sociólogo era investigar estas cuestiones. El debía determinar el grado en que las condiciones sociales modelaban el desarrollo del grupo. Si estas condiciones no alcanzaban para explicar su evolución efectiva, entonces podía tomar en cuenta el aporte de los factores biopsicológicos. Los seres humanos eran, fundamentalmente, criaturas sociales salvo que se probara lo contrario.

La idea de que existían limitaciones sociales era parte constitutiva de este cuadro de la evolución social. El cambio social comenzaba con los hechos de los conflictos naturales y sociales. El conflicto social con-

ducía a una serie de crisis y reintegraciones, cada una de las cuales —en virtud del reto que lanzaba a la capacidad humana de supervivencia— daba impulso positivo al esfuerzo social e individual. Según los particulares conflictos naturales y sociales con que tropezaran, los grupos se veían forzados a progresar a mayor o menor velocidad. Así, en cada momento de la historia se alinearían en una escala, con posiciones más o menos avanzadas según hubiera sido su trayectoria pasada. Los primeros agrupamientos se fundaban en las afinidades «naturales» (vínculo biológico, parentesco, etc.). Los agrupamientos posteriores se construían sobre la base de aquellos. La forma más avanzada de agrupamiento era el Estado-nación, que contiene dentro de sí diversos subgrupos. Para cualquier período, los grupos se podían clasificar en función del grado en que hubieran progresado hacia la formación de naciones modernas, y los subgrupos dentro de cada estado o estado potencial se clasificaban según una escala similar. Este proceso evolutivo no estaba predeterminado en el sentido de que tuviera etapas rígidas, pero variables naturales y sociales establecían su forma general. De tal modo, los primeros conflictos grupales se basaban en la fuerza. A medida que los grupos se desarrollaban, entraban en juego otras variables decisivas. La emancipación económica suministraba a la gente otra herramienta para la supervivencia. Lo mismo hacía la educación. Cuanto mayores fueran sus logros en el empeño evolutivo, más fácilmente podía un grupo pasar de los medios coercitivos a los persuasivos en el trato con otros grupos.

Esta transición era crucial tanto para la reforma social como para la sociología. Implicaba la posibilidad de la benevolencia, y del movimiento hacia una sociedad basada en la cooperación voluntaria. La benevolencia surgía porque los grupos más avanzados podían permitirse hacer ofertas generosas en su trato con otros. La seguridad y la madurez llevaban naturalmente al altruismo mutuamente beneficioso. La cooperación voluntaria era el producto natural de la interacción grupal basada en el consentimiento, y ya no en la fuerza. A medida que los grupos se emancipaban del nivel de la mera subsistencia, sus miembros podían consentir en formas ventajosas de interacción con los demás. Las cuestiones que entonces se planteaban eran estas: ¿qué formas de interacción eran ventajosas?, ¿a qué tipo de intercambio con otros grupos daría la gente su consentimiento?

Esta manera de enunciar el problema del cambio (avanzado) implicaba que una teoría adecuada debía incluir una teoría de la psicología social. Esta última mostraría bajo qué condiciones la naturaleza humana inducía a la gente a tomar determinadas decisiones, y por qué. Si los sociólogos podían dar esta respuesta, ofrecerían a las élites educadas las bases científicas indispensables a los esfuerzos de reforma social. Los sociólogos suministrarían el conocimiento básico para los intercambios más progresistas entre grupos.

El abordaje de Park de las perspectivas de reforma y de las cuestiones de la historia y el cambio social tenía puntos de coincidencia con el enfoque evolutivo de Thomas, si bien era mucho menos optimista res-

pecto de la reforma dirigida. No obstante, de ningún modo era un simple escéptico; ni siquiera sus vetas conservadoras eran simplemente conservadoras. Su enfoque general de los problemas del cambio adolecía de profundas contradicciones. Un aspecto de su pensamiento provenía en forma bastante directa del evolucionismo de Sumner; en efecto, Park ponía el acento en el cambio incesante que era consecuencia del conflicto grupal, y a la vez en la limitada capacidad de la gente para dirigir ese conflicto. Sus posteriores escritos ecológicos extendieron esta modalidad de pensamiento: la lucha por el espacio daba por resultado una serie interminable de conflictos y de reacomodamientos entre grupos. El mundo era el teatro de migraciones incesantes y, por lo tanto, de nuevos y continuos conflictos. Era inherente a este decurso una posibilidad cierta de progreso: la competencia ecológica llevaba a la competencia económica y al ordenamiento político y moral de las relaciones sociales. Pero el orden y el progreso no eran necesariamente idénticos. Las nuevas formas de orden se volvían más progresistas a medida que reflejaban una mayor racionalidad. La asociación basada en la división del trabajo era más racional que la asociación basada en los agrupamientos raciales, y prometía una mayor integración social. Por otro lado, el orden social vigente seguía basado fundamentalmente en la división y el antagonismo entre agrupamientos raciales. En muchos lugares, estos estaban siendo quebrados por la urbanización. Los individuos emancipados se reagrupaban en especialidades ocupacionales, pero los grupos ocupacionales mismos entraban en conflicto, desplazando así la lucha evolutiva a un nuevo terreno. El problema subsistía: ¿cómo era posible incorporar a la vida social la genuina racionalidad y el progreso? Para responder a ello, Park recurría a otros dos elementos de su pensamiento.

Park fue un temprano y ferviente admirador de Dewey, pero de su obra tomó sólo aspectos particulares, en especial la idea de que la sociedad era una cuestión de comunicación. Park echaba mano de esta idea cuando su perspectiva sumneriana del cambio y el conflicto incesantes le complicaba las cosas. La asociación estaba basada en la comunicación y la comunicación contenía la posibilidad de una acrecentada conciencia. Si la comunicación era continuada, podían surgir el consenso y la comprensión. El producto final sería una comunidad de discurso —un público democrático— capaz de dirigir su propio destino. Este público requería condiciones sociales propicias y un nivel de educación general que permitiera la comunicación más allá de lo que personas de origen provinciano pudieran considerar barreras insuperables. Sin embargo, la comunidad de discurso estaba en permanente proceso de formación. Tan pronto como las personas comenzaban a hablarse unas a otras, el progreso por ese medio se hacía posible. El problema de la democracia era determinar las condiciones en que pudieran hablarse los individuos. Las dificultades del intento norteamericano de construir un Estado-nación viable guardaban relación con la existencia de tantas barreras a la comunicación. Los agrupamientos raciales y étnicos constituían los obstáculos predominantes. Si había de constituirse el público

democrático, algún aspecto del proceso general de cambio debía concurrir a que la gente pudiera superar esas barreras.

A este problema debe respuesta parcial la tercera vertiente del pensamiento de Park, que se inspiraba en William James; inspiración que intervino también en el intento de hallar un equilibrio entre sus perspectivas más cíclicas y más progresistas de la historia. Park citaba constantemente el ensayo de William James sobre «Una cierta ceguera» en los seres humanos. La ceguera se refería a la incapacidad de la gente para ver más allá de las máscaras que llevan los otros. El problema estaba en comprender de qué manera la persona que se encontraba detrás de la máscara había sido modelada por las exigencias, a menudo brutales, que imponía el conflicto grupal. Las personas no sólo eran ciegas, sino que no tenían conciencia de su propia ceguera. Su herencia de vida grupal hacía recaer el acento en la supervivencia y en las costumbres grupales que la garantizaban. Sólo cuando la gente se desprendía de la vida tradicional podía comenzar a encontrarse con los extraños en tanto individuos. ¿Cómo reaccionaría frente a esa extrañeza? La vida emancipada y móvil que las personas estaban adoptando hacía posible una respuesta individualizada, pero las condiciones en las cuales prosperaba la movilidad —la competitividad y la ausencia de una ética consuetudinaria— constituían un mal presagio en cuanto a que se diera una respuesta progresista a esos encuentros. En este punto, Park recurrió a una combinación de compasión y conocimiento. Si las personas podían comprender qué se hallaba detrás de las máscaras, su respuesta estaría dictada por sus simpatías naturales. El conocimiento unido a la compasión cerraría la brecha entre conflicto y comunidad, haciendo posible el cambio social y reduciendo el sufrimiento impuesto por el contexto de conflicto.

La visión que Park tenía de la reforma reflejaba un optimismo sumamente amortiguado y lleno de reservas. Esto en parte se debía a una doble sugerencia implícita en su concepción sumeriana. Por un lado, que la intervención de individuos o grupos reformistas en las pautas de conflicto grupal tropezaba con grandes limitaciones. Por el otro, que no eran lícitos los intentos de bloquear la movilidad con fines egoístas. De tal modo, Park podía concebir la afluencia de negros rurales del Sur hacia las ciudades del Norte, como causa inevitable de conflicto racial, sin considerar esos enfrentamientos como oportunidades de impulsar programas para la integración racial. Los procesos básicos del cambio social estaban más allá de la legislación. La gente administraría los problemas del conflicto y la adaptación mucho mejor que una legislación no realista.

Precisamente en este punto de su razonamiento, Park tendía a introducir el ideal de una comunidad democrática emergente. En el momento en que se iniciara la comunicación, la construcción de la comunidad era posible. Así, era positivo que el movimiento obrero enunciara las necesidades de los trabajadores: los periódicos hacían conocer las quejas, que de ese modo reclamaban efectivamente la atención del público. En definitiva no era posible obligar a las personas a leer periódicos que no les interesaban, que no contribuían a un mayor grado de comunicación.

Este hecho se ajustaba a la concepción de Park de las personas como sujetos de conocimiento y aprendizaje. Su capacidad de comprender y evaluar críticamente su mundo se incrementaría a medida que se emanciparan de los lazos consuetudinarios de la vida étnica. El elemento último en la perspectiva reformista de Park era la individuación: no la del vagabundo (individuado pero desvinculado de los demás), sino la de la persona que sigue una carrera, el empresario en cualquier plano de la vida, el intelectual independiente. Estas personas impulsaban el cambio por el desenvolvimiento de su propia vida y por las relaciones que naturalmente establecían con los demás.

Las diferencias más importantes entre las ideas de Thomas y de Park respecto de la perspectiva del cambio social recaían en su concepción del progreso y en sus opiniones acerca de la medida en que era posible dirigir este. Thomas creía firmemente que la historia traía progreso. Esto suponía nexos necesarios entre mejores perspectivas de supervivencia, mayor comprensión intelectual y mayor armonía social. La rapidez con que los grupos recorrían este sendero de progreso estaba condicionada por su situación particular y los conflictos y encuentros sociales determinados en los que participaban. A medida que la lucha por la supervivencia producía en forma natural grupos más progresistas, engendraba élites capaces de ayudar a los demás. Los grupos de élite desean ayudar a otros; y otros grupos, a su vez, desean aceptar esa ayuda. La factibilidad de la interacción benéfica dependía de un tipo particular de esclarecimiento, tanto entre las élites como entre aquellos a quienes se deseaba ayudar, esclarecimiento este que Thomas consideraba problemático y, sin embargo, necesario. El elemento problemático era evidente: no todos los miembros de las élites eran benevolentes educadores, y no todos aquellos que podrían aprender de ellos eran oyentes receptivos. El elemento de necesidad reposaba en el poder que tiene la verdad para captar la atención, y en la capacidad de los sociólogos para hallar esta verdad. Con el aporte del conocimiento sociológico, los miembros verdaderamente educados de las élites marcarían el camino, mientras que los miembros sedientos de saber de los grupos inferiores aprenderían de ellos. Thomas estaba convencido de que, en definitiva, todos los grupos convergerían en el ideal de vida social implícito en el proceso evolutivo mismo. La ciencia no hacía más que revelar las condiciones del movimiento de avance, mientras que las élites y aquellos otros se acercaban con inexorable lógica hacia ese ideal.

Park eludió las dificultades que evidentemente se le planteaban a Thomas alternando entre cuadros de colisión inevitable y cuadros de cohesión y libertad. Esto explica el carácter a veces trabajoso de sus escritos y el hecho de que los lectores los ven con frecuencia como una serie de «imágenes» desconectadas, y no como una «teoría» coherente. Por el contrario, toda su obra está impregnada de un razonamiento a veces superpuesto y a veces contradictorio. En general, tanto la imagen del cambio social, que recogió de Sumner, como la imagen de la comunidad, que le inspiró Dewey, lo disuadían de poner el acento en el liderazgo para

la orientación del cambio. Pero su interés en la marginalidad y su insistencia en la libertad en la vida urbana se conjugaron para impedir que su cauto optimismo (debemos ver qué trae el conflicto entre grupos, qué sostendrá la opinión pública) cayera en una doctrina de la pasividad. Cuando Park hablaba de los individuos que encuentran su camino a través de un mundo no tradicional, utilizaba el lenguaje de la acción y de las opciones. Esto es particularmente cierto en lo que se refiere a los intelectuales. La inquietud básica que ponía en movimiento a grandes grupos sociales se condensaba en la curiosidad insaciable de pensadores y escritores. Estas personas constituían también una especie de vanguardia pero, en comparación con Thomas, estaba menos claro de qué manera ellas vincularían su conocimiento progresista con los problemas de la gente.

### *El papel de la ciencia: de dónde proviene el conocimiento y cómo se lo utiliza*

Tanto Thomas como Park propugnaron desarrollar un control informado y racional sobre la conducta social. Opinaban que el conocimiento sociológico contribuiría a suministrar esa dirección, pero no coincidían entre sí acerca de la índole de este conocimiento y la manera de adquirirlo. Para Thomas, la sociología estaba íntimamente ligada a la élite educada y a la tarea de convencerla de que esta ciencia debía brindar el fundamento de sus actividades benéficas.

Esto equivalía a instituir la sociología —y no la política, la economía, etc.— como la base por excelencia, la más fecunda y cierta, de la acción social. Lo propio de la sociología era el intento de establecer las leyes científicas que regían el cambio. El modo de alcanzarlo consistía en mostrar cómo determinadas condiciones sociales promovían y obstaculizaban el progreso en puntos concretos del desarrollo social. Esta tarea se dividía en dos partes. En primer lugar, los sociólogos debían comparar toda la gama de las sociedades para determinar las condiciones (o variables) específicas que contribuían al desarrollo. Recogería información de una amplia gama de disciplinas, en tanto tuviera particular importancia para el progreso. Esos estudios comparativos estaban presididos por la convicción de que la unidad apropiada de investigación sociológica era la sociedad misma, el estudio del todo social. Las instituciones específicas (estudiadas por las disciplinas particulares) eran sólo partes de este todo social. La superioridad de la sociología frente a las disciplinas especializadas surgía de esta perspectiva holística. La idea de que los problemas sociales podían ser abordados sin prestar atención al contexto social más amplio era un gran error que cometían los reformadores prácticos y los ingenieros sociales desaconsejados.

Una segunda tarea sociológica era el estudio de condiciones particulares relacionadas con la participación creadora (o su ausencia) de los individuos, en vista de sus contextos grupales. Por contraposición a los

análisis sociológicos comparativos, que se basan en estudios institucionales llevados a cabo por una diversidad de disciplinas, el estudio psicopsicológico era el territorio específico de la sociología. Thomas reprochaba a la psicología sus supuestos individualistas y acontextuales. El estudio de las «actitudes» humanas —cómo reaccionaban las personas frente a las condiciones institucionales con que se encontraban— tenía que hacerse por referencia tanto a actitudes previamente interiorizadas (producto ellas mismas de la interacción entre individuo y sociedad), cuanto a las condiciones reales existentes.

Esto suponía investigar el pasado de las personas, así como su presente, pero vistos pasado y presente dentro de un contexto. La relación de la respuesta con el contexto, interno y externo, hacía del registro sociológico de vida (estudio del caso, historia de vida) «la más perfecta herramienta sociológica». En ningún sentido consideraba Thomas que este material fuera exclusivamente «subjetivo», pues ello habría equivalido a negar la interacción genuina entre individuo y sociedad.

Por otra parte, la respuesta humana no es necesariamente perfecta ni completa en sí misma. Si las respuestas fueron informadas y racionalmente correctas en toda la extensión de lo posible, la sociología sería superflua. He aquí la premisa de la psicología social: el conocimiento que posee la gente y su capacidad de responder están restringidos por sus particulares condiciones sociales y por su psicología social. Las personas tienen limitaciones, que les vienen de la historia, en cuanto a su capacidad de comprensión (los grupos ubicados en niveles inferiores no llegan a comprender el mundo en el mismo grado que los grupos más avanzados). También la racionalidad de la gente está naturalmente limitada por las necesidades afectivas propias de la naturaleza humana. La sociología psicopsicológica determinaría los límites internos y las posibilidades de cambio social en vista de las condiciones existentes. La psicología social descubriría de qué modo la herencia de vida social, la costumbre, se había internalizado en actitudes; además, de qué manera la necesidad humana de obtener respuesta, seguridad, reconocimiento y nuevas experiencias (los famosos «cuatro deseos») podía ser integrada en una reacción equilibrada y personalmente viable frente al cambio social.

La sociología de Park presentaba una imagen menos utópica y menos orientada hacia la argumentación en defensa de la legitimidad científica, sin duda a causa de los cambios sobrevenidos en la escena social en el momento de llegar a ser él la figura central del Departamento de Chicago. Ya se había hecho costumbre que la investigación recibiera apoyo de filántropos y de organizaciones cívicas de reforma: no hacía falta, en consecuencia, convencer a la élite educada de que la sociología era valiosa. Por otra parte, se formaban estudiantes que después se incorporaban al servicio social y a tareas docentes. Para la sociología, ahora, la cuestión no era «¿En qué sentido la sociología es científica?», sino «¿Cómo debe practicarse la sociología?».

Park no escribió prácticamente nada sobre la sociología en cuanto ciencia ni sobre su método. Sin embargo, tanto sus escritos como la his-



toria del Departamento sugieren un modelo implícito de formación y actividad. Esta actividad derivaba de una división del trabajo inherente a la posición misma de Park. La sociología consistía en el análisis del gran cuadro, tarea para la que hacían falta un amplio panorama de conocimiento del mundo, familiaridad con las diversas teorías sociológicas y otras que vinieran al caso, y el tiempo y la tranquilidad necesarios para reunir todos estos elementos. La sociología consistía también en obtener información, en averiguar lo que sucedía en el mundo y en comunicárselo a los demás: al público democrático emergente. Por último, suponía una búsqueda intelectual más personal de la verdad, un intento de comprender «la naturaleza humana» y «los procesos humanos» al paso que estos se desenvolvían bajo la mirada sociológica. Esta búsqueda era, en cierto sentido, universal, compartida por toda clase de intelectuales de todo tipo y por los seres humanos que se hallaban a la deriva en el mundo y que se esforzaban por fijar su derrotero.

La propia vida de Park reflejaba todos estos aspectos. Su obra académica consistió casi por entero en el trazado del gran cuadro. Tenía escaso interés en delimitar el territorio de la disciplina sociológica: por el contrario, sus ensayos integran los aportes de una amplia variedad de disciplinas, e incorporan la filosofía, la economía, la psicología, la biología, la historia, siempre en apoyo de su argumento muy general acerca de la importancia del conflicto y la adaptación en el cambio social. Si bien en este sentido los escritos de Park rebosan de teoría, escasamente poseen un carácter abstracto. Más bien están impregnados del sabor de las «noticias» y de la experiencia real de Park como compilador de ellas: el trabajo de Park reflejaba su labor de integrador de información. Los estudiantes se convertían en sus recopiladores: salían a estudiar la ciudad, la vida étnica, etc. Para ellos, producir información significaba escribir acerca de estas actividades corrientes de un modo claro, impregnado de teoría, y comunicarlo bajo la forma de una publicación. Si bien a veces el trabajo era encargado o patrocinado por grupos específicos de reforma, la investigación también era una «noticia» que debía trascender al público democrático en general.

Ni la concepción de Thomas, ni la de Park, de la sociología como ciencia útil, era simple. El interés de Thomas en dejar establecido su valor para los líderes reformistas lo llevó a establecer peligrosas alianzas que bien podían haber disminuido su influencia sobre sociólogos posteriores. Su defensa de la sociología estaba fuertemente ligada al supuesto de una élite reformista que haría suyo el conocimiento sociológico. Sin embargo, Thomas distaba de ser optimista en cuanto a una rápida producción de leyes sociológicas: aunque la ciencia era lenta en su desarrollo, los sociólogos tenían que llevar a los reformadores la seguridad de que ella seguía mereciendo el esfuerzo. Tal vez pudieran ofrecerse descubrimientos intermedios mientras se elaboraban las leyes mismas. Esta propuesta, desde luego, suscitaba interrogantes acerca del contenido de esos descubrimientos y de su aplicación eventual. Los «descubrimientos» parecen haberse referido a un conocimiento mejor y más exhaustivo de

las condiciones y actitudes sociales, y de las respuestas consiguientes. En este punto, precisamente, solían ser limitados y estrechos los conocimientos a disposición del reformismo. Pero la profundidad y la naturaleza de la investigación ofrecida por los sociólogos desafiaba casi toda posibilidad de aplicación. Thomas propuso la formación de tecnólogos sociales para que el conocimiento sociológico pudiera ser traducido en programas de acción práctica. Cuando las leyes largamente esperadas fueran descubiertas, estos tecnólogos contribuirían a guiar a la sociedad hacia su ideal democrático. Lo que pudiera suceder con la perspectiva interaccionista y con el ideal democrático mismo no se consideraba parte del problema.

Las contradicciones de Park eran aún más evidentes en el terreno de la pericia sociológica. El deseaba esta pericia y sin embargo la negaba. La empresa entera de un departamento de capacitación profesional hablaba del papel del sociólogo como perito. No obstante, el mismo Park había llegado a desempeñar ese papel tardíamente, y en su propia vida el significado de la pericia seguía siendo ambiguo. En cada uno de sus argumentos contradictorios había fuertes elementos que se pronunciaban en contra del ideal del perito. Si era poco lo que el empeño humano podía hacer para producir el cambio en gran escala, si la opinión pública se generaba en el proceso natural de comunicación, si la indagación sociológica era una mera extensión de la curiosidad humana natural, ¿quién tendría necesidad de peritos sociólogos? Sin embargo, Park participaba en el asesoramiento y la orientación del estudio de las reformas como maestro de investigadores, si no como investigador él mismo. Numerosos alumnos siguieron una carrera en la que se les exigiría pericia. Park parece haber resuelto estas contradicciones de dos maneras. En primer lugar, señalando que la pericia sociológica suponía el conocimiento de los límites sociales: hasta dónde se podía llevar la reforma y dónde inevitablemente fracasaría. Pero en segundo término, salvaba esta función conservadora con su imperativo de recoger noticias y con su inalterable convicción de que las personas emancipadas actuarían creadoramente. Desde el punto de vista de la ciencia sociológica, esta imagen de la naturaleza humana no obtuvo más que una formulación vaga, simple, en extremo individualista.

### *Los agentes del cambio: la interacción social y el liderazgo*

Existían problemas no sólo acerca del modo en que pudiera aplicarse el conocimiento sociológico, sino también acerca de quién realizaría la aplicación. Para Thomas, los consumidores últimos de la ciencia sociológica serían los reformadores sociales, la élite educada. Este liderazgo fue cuidadosamente diferenciado del implícito en la política partidaria o incluso en la reforma legislativa. Esta última era con frecuencia sólo superficial, obtenía la sanción legal, sin que esta produjera un genuino cambio social. El cambio social mismo suponía transformaciones tanto

en los valores (el carácter de las instituciones) como en las actitudes. El liderazgo en la conducción de estos cambios progresistas fluía del proceso evolutivo social. En las primeras etapas del desarrollo, cuando la vida grupal se centraba en la mera subsistencia, hacían falta líderes fuertes. Después, líderes más educados proveyeron de un nivel más alto de cohesión moral. Finalmente, el liderazgo ya no sería necesario. Las instituciones y la educación harían posible un pueblo autodirigido y cooperativo.

El evolucionismo de Thomas sugería que el liderazgo podía tener éxito sólo si era genuinamente interactivo. Líderes que no interactuaran realmente con sus seguidores pronto perderían esa condición. Los grupos de liderazgo que no respondieran a las necesidades de aquellos grupos menos avanzados a quienes se proponían conducir tropezarían con limitaciones análogas. El liderazgo dependía también de los constreñimientos y el potencial de los dirigentes mismos. Algunos de esos constreñimientos eran externos; otros, internos. Las personas incapaces de hallar un equilibrio viable dentro de sí mismas no podían desempeñar el papel creador que exigía el genuino liderazgo. Esto era válido tanto para los líderes que surgieran del grupo de élite como para los que se desarrollaran en los grupos menos avanzados. Si cada uno de estos grupos producía el liderazgo más equilibrado («eficiente»), los líderes podrían edificar una sociedad en general más progresista. El argumento llevaba implícito que esas interacciones siempre serían recíprocamente educativas. El resultado era un empuje ascendente continuo de todos los grupos en la escala evolutiva. Si el proceso funcionaba en forma óptima, virtualmente no quedaría afuera ninguna persona ni grupo.

En cuanto a la teoría del liderazgo de Park, se dividía, previsiblemente, según las líneas de sus argumentos generales en favor del cambio social. En ocasiones, Park desplegaba un reformismo bastante expeditivo, con apelación a una élite benevolente no muy distinta de la de Thomas. Con mayor frecuencia, su tratamiento del liderazgo iba más bien a contrapelo. Escasos líderes políticos o reformistas poblaban su panteón intelectual. A pesar de su manifiesta admiración por figuras intelectuales —científicos, escritores, poetas—, evidentemente no avizoraba ninguna función directa para ellos en la actividad progresista; más bien lo contrario. Se inclinaba a considerar que los esfuerzos por moralizar o instruir directamente a la población eran inútiles. La gente misma descubría la conducta «correcta» en el contexto de la experiencia social, la cual, a su vez, era modelada por el contexto del conflicto grupal: el surgimiento de multitudes, su integración en movimientos sociales, su eventual plasmación en instituciones sociales. Los líderes se hallaban esencialmente en el centro de esos movimientos: no eran su causa. La dominación surgía de la presión de grupos dentro de un campo social determinado: de la competencia por el espacio primero, y después por otros recursos, tal y como la imponía el orden social en determinado escenario. Este ordenamiento era crucial si la vida había de continuar. Cuán democrático podía ser ese ordenamiento, he ahí algo que dependía de la dificultad de las condiciones sociales existentes y del grado en que

la gente pudiera adquirir conciencia de sí. No había nada contradictorio en la idea de liderazgo democrático; más bien, su posibilidad fluía naturalmente de la idea concomitante de que ningún liderazgo llegaba a imponerse si no respondía a las necesidades y situaciones de la gente.

En este aspecto, el argumento básico de Park acerca del liderazgo era funcional y determinista. No obstante, su concepto de marginalidad también se relacionaba con el liderazgo. Para ver las cosas con criterio amplio, las personas tenían que desprenderse de sus amarras consuetudinarias. El potencial de liderazgo era más alto en los grupos que se habían vuelto marginales, si bien ciertos tipos de marginalidad no eran competentes: el vagabundo es el último pionero, y también una especie de poeta, pero no puede contribuir al modelamiento progresista de la sociedad porque carece de raíces. Sin raíces no hay relaciones, y sin un punto de orientación no puede haber progreso.

Thomas y Park convergían claramente en su imagen general del liderazgo viable: para ser eficaces, los líderes debían comprender a sus seguidores; y para alcanzar esa comprensión debían estar lo suficientemente integrados y educados. La imagen de Thomas iba aún más allá. Desestimaba a los segmentos conservadores de la élite y a los segmentos radicales de las clases inferiores, desequilibrados por definición: estos líderes podían hallar seguidores, pero el número de estos disminuiría automáticamente a medida que progresara el esclarecimiento.

Park no cayó en esta trampa, al menos en su forma más evidente. Dado que el ordenamiento como tal era inevitable, los líderes siempre prestaban una especie de servicio social al contribuir a focalizar el sentimiento y el movimiento. La condena moralista de los líderes no modificaba gran cosa la escena social; el respaldo popular de que gozan: los políticos de sus electores inmigrantes, los dirigentes sindicales de sus bases, siempre tiene raíces sociales y psicológicas. No obstante, Park estaba dispuesto a extender este razonamiento sólo hasta cierto límite. Cuando la dirección de los movimientos sociales se volvía demasiado incómoda —como en el caso de la revolución— su liderazgo cambiaba de aspecto. Su legitimidad se extendía sólo en la medida en que otro liderazgo, más responsable, no expresara las mismas necesidades (en la forma de un movimiento). La definición de esta responsabilidad era remitida a su vez a la idea de un público democrático. Así, Park caía evidentemente en un círculo vicioso. Como en Thomas, la razón por la cual debía preferirse una definición de liderazgo responsable a otra seguía siendo problemática.

### *La modalidad del cambio social: ámbitos y mecanismos*

Las imágenes de reforma de Thomas y Park sugerían ideas sobre dónde, cuándo y cómo se produce el cambio. El «cuándo» estaba condicionado tanto por el conflicto grupal como por el encuentro (aislamiento significa estancamiento); también, por el nivel de desarrollo de los gru-

pos en conflicto (su fortaleza, educación, desarrollo institucional, liderazgo). El «dónde» dependía de los mismos conflictos y encuentros. Los primeros ámbitos del cambio estaban limitados a simples territorios. A medida que las formas de asociación se hacían más complejas, la dominación territorial llevaba a la creación de estados-naciones.

El concepto de Thomas sobre los mecanismos eficaces de cambio se relacionaba con esta imagen del contexto de conflicto y encuentro. Los dos mecanismos centrales —educación y creación de instituciones— se debían considerar dentro de su contexto. Los intentos de educar o de crear instituciones fuera del contexto estaban condenados al fracaso. Era fácil criticar, con tales fundamentos, los programas de reforma establecidos, pero más difícil era mostrar cómo debían los nuevos programas tomar en cuenta el contexto. Los escritos de Thomas son mucho más convincentes por su condena de la reforma mal encaminada, que por las imágenes positivas de creación de instituciones y educación. Las instituciones presentadas como modelos ponen el acento en la educación como parte del desarrollo, son tan voluntarias como parece posible, realzan el potencial creador de las personas, y un liderazgo educado las guía.

La imagen de Park sobre la modalidad del cambio social era, característicamente, menos directa y más contradictoria. El ámbito global del cambio era el mundo mismo, el flujo y reflujo de grupos migratorios en procura de espacio geográfico y social. Dentro de este contexto, se construían naciones y ciudades. La ciudad era un ámbito especial de cambio porque se erigía en el núcleo de estas pautas más amplias de movimiento. La ciudad era también el centro de las oportunidades y la comprensión. Estos dos rasgos nutrían la idea de Park sobre creación de instituciones y educación. En el contexto urbano era posible establecer instituciones de manera mucho más libre, pero no de manera ilimitada. Incluso la eficacia de los periódicos era limitada: todo lo que podían hacer era ofrecer la más esclarecida (más amplia) información coherente con la vida de la gente.

Dada la vacilación de Park en lo que respecta a la intervención directa en el cambio social, inspirada en Sumner; su tendencia a construir la comunidad a través de la comunicación, con raíz en Dewey, y su compromiso con el conocimiento de los extraños que se hallan tras las máscaras, según lo entendía James, el periódico urbano era la institución reformadora ideal. En su obra, pocas instituciones recibieron la misma atención. Aun aquellas expresamente educativas son tratadas según su potencial para obtener información y construir comunidad. Las instituciones educativas eran importantes, pero lo fundamental de la educación tenía por teatro la vida misma: la vida urbana. Esto se aplicaba por igual a los negros, a los inmigrantes, a las clases inferiores, y a la élite: todos se abrían su camino en el contexto de las oportunidades modernas. El aprovechamiento de las oportunidades de trabajo que así se presentan (el autor no parece creer que las instituciones del trabajo se hayan creado intencionalmente) procura más aprendizaje que la mayor parte de las escuelas. Park no negaba que estas oportunidades fueran

diferenciales, porque esta era una consecuencia necesaria de la lucha ecológica y económica de los grupos sociales. No obstante, la idea general es que la experiencia y la educación se hacen posibles merced al aprovechamiento de la oportunidad. Esa autoeducación es la esperanza, no sólo de los inmigrantes y otros recién llegados, sino de los mismos que pretenden ser pedagogos. El escepticismo de Park respecto de la reforma no deja de lado el trabajo progresista de los jueces reformistas y los trabajadores sociales esclarecidos. Por el contrario, ellos son una parte importante del público destinatario de la nueva sociología. Pero él atribuye la mayor parte de la comprensión que manifiestan a su experiencia en el trato con la gente y a la percepción que han adquirido de ese modo.

Tanto Thomas como Park lidiaron con las relaciones entre educación y creación de instituciones como modalidades centrales de la obra de reforma. Thomas admitió que era más fácil atacar los problemas en el nivel educacional que reedificar instituciones. Siendo que así los sociólogos adquirirían tantos conocimientos y las personas se volvían mejores y mejor educadas, la relativa ausencia de reforma institucional podía conducir al desaliento. Suponiendo existentes otras condiciones del progreso (un supuesto amplio y cuestionable), la escasez de personas creadoras podía resultar descorazonadora. La única respuesta de Thomas era más y mejor educación.

Las expectativas restringidas de Park respecto de la educación dejaban mayor margen para evitar estos problemas. La relación entre esclarecimiento individual y cambio social era indirecta e inespecífica. El único cambio educativo que prometía resultados reformistas netos era el diario de noticias, pero estos resultados eran lentos e indirectos. Las formas más directas de creación de instituciones eran buenas y útiles sólo si permanecían en contacto con la gente. En ocasiones, Park sugiere condiciones más específicas de logro, pero no señala que «nosotros» debamos tomar estas empresas en nuestras manos o contribuir a orientarlas. El «nosotros» a que Park se refiere, entonces, es el público democrático que se está desarrollando, pero con lentitud.

## Los sucesores sociológicos: su herencia contradictoria

Los razonamientos de Thomas y Park acerca del cambio y la naturaleza de la sociología convergen, pero también se apartan, en puntos cruciales. Su teoría compartida de la evolución social, con su acento puesto en las crisis y el conflicto, y su marco general de encuentro e interacción grupales, concurría a una perspectiva orientada profundamente hacia los procesos. Su común interés en las posibilidades adaptativas y la paz social los llevó a concentrarse en la creación de instituciones, pero como por otra parte estaban convencidos de que la adaptación ciega podía ser remplazada por una orientación conciente, insistieron en la creatividad y la educación.

Por otro lado, difirieron en sus interpretaciones específicas. Thomas destacaba la intervención directa y el papel de los grupos de élite en la conducción del cambio, mientras que la perspectiva más determinista y democrática de Park le inspiraba recelo hacia los afanes reformistas. Thomas tenía una confianza mucho mayor en el potencial progresista del proceso evolutivo mismo; la postura menos progresista de Park le permitía recurrir a imágenes de cambio incesante, cada vez que el proceso evolutivo lo desilusionaba. Para Thomas, la creatividad y la individuación no eran meramente consistentes con el desarrollo de una sociedad cooperativa, sino que eran inherentes a ella; en tanto, el individuo de Park (si bien se esperaba que hallara una mejor ubicación a medida que la sociedad se desarrollaba) siempre permanecía algo apartado de la participación social.

Como los discípulos de Thomas y Park desarrollaron su obra a partir de una herencia en sí misma contradictoria, es difícil estudiarlos agrupándolos en subtradiciones; y tampoco consideramos que esa distinción sea deseable. Thomas y Park tuvieron cada uno sus discípulos. En cierta medida, cada uno de ellos era discípulo del otro. Muchos integrantes de la generación siguiente que no trabajaron con Thomas (a causa de su temprano «retiro») estudiaron, sin embargo, con sus alumnos, que eran también colegas de Park. A pesar de este complejo entrelazamiento de carreras e ideas, es posible distinguir las vetas de las respectivas argumentaciones de Thomas y Park en las diversas interpretaciones y elaboraciones de su obra realizadas por sus sucesores.

Hemos elegido cuatro de estos para un breve análisis: Morris Janowitz, Herbert Blumer, Everett Hughes y Howard S. Becker. Hemos seleccionado sólo *ciertos* aspectos de su obra, y nos inclinamos también a dejar de lado los que reflejan el influjo específico de otras tradiciones intelectuales: la admiración de Janowitz por la moderna sociología funcionalista; la predilección de Hughes por el funcionalismo antropológico; y aun la compenetración de Blumer y Becker con el pensamiento de Mead. El peso de estas otras tradiciones, así como el hecho básico de que los sucesores debieron enfrentar una escena social cambiante, conservan empero toda su importancia; este es precisamente nuestro tema: cómo los sucesores se esforzaron por hallar sentido a las teorías heredadas, y cómo, en ese intento, las remodelaron.

Morris Janowitz ha llevado a cabo un esfuerzo conciente por incorporar el programa comparativo de Thomas (1966). El análisis que hizo de la obra de este es revelador: vio en Thomas a un macrosociólogo precursor (¡que allana el camino a gran parte de la sociología funcionalista posterior!), cuya excelente aprehensión de la misión científica de la sociología (el desarrollo de hipótesis verificables acerca del cambio social y el establecimiento de nexos entre las cuestiones psicosociales y la sociología) está inficionada por su ignorancia de las dimensiones políticas y organizacionales. En realidad, la propia investigación de Janowitz en el terreno de la sociología política descansa en una concepción del cambio social muy similar a la de Thomas. De igual modo, su trabajo sobre

política comunitaria sigue de cerca los pasos de este y de Park: la comunidad local es un ámbito clave para la confrontación de grupos (1952). La participación es crucial (aquí se critica a los propietarios absenteistas), y el papel del sociólogo consiste en facilitar y elevar el nivel de esas interacciones. Esto puede hacerlo en virtud de una perspectiva social más amplia, pero es la misma interacción grupal la que determinará la dirección del cambio.

La imagen de Janowitz acerca del papel de la sociología es muy cercana a la de Thomas, a pesar de las críticas a los conceptos no desarrollados de este último respecto de la relación entre teoría y práctica. Las mismas dimensiones teoría-práctica que Janowitz halla ausentes en el pensamiento de Thomas son parte de la herencia más importante que ha recibido de este: la idea de que, educando a la élite, los sociólogos pueden contribuir al progreso social, en forma indirecta y con máxima eficacia; además, que el potencial creador de la naturaleza humana promueve el pensamiento y la acción progresistas y da forma práctica al conocimiento sociológico.

Ambos temas recorren el estudio comparativo de Janowitz sobre los militares en los países en desarrollo (1969). Lo mismo que Thomas, Janowitz traduce el problema del cambio progresista en una superación de la coerción, pero esto presenta un giro tristemente irónico en la historia de los países de surgimiento reciente. Los mismos especialistas en coerción se transforman en el más avanzado, o potencialmente avanzado de los grupos sociales. Aquí, Janowitz emplea la lógica interaccional de Thomas y al mismo tiempo se aparta de ella. Las élites militares en ascenso desarrollan la conciencia política de su liderazgo en una combinación de condiciones estructurales e intelectuales. El conocimiento de las ciencias sociales, como parte integrante de su educación, puede funcionar en este sentido. Además, dentro de la carrera militar existe un tipo de oficial que se forma para convertirse en líder y orientador político, como el hombre creador de Thomas. La ciencia social también está disponible para asistir a estos líderes. Lo cual no implica que los sociólogos deban convertirse en asesores de los nuevos líderes nacionales, muy por el contrario. Janowitz ha sostenido repetidamente que tratar de actuar como especialistas asesores de determinados clientes sociales es un engaño. La función de la sociología académica básica es la enseñanza: enseñar a quienes detentan el poder, enseñar al público en general. Este era el ideal de «esclarecimiento» de Thomas y Park, y si bien debió sufrir modificaciones para volverse más aplicable, sigue siendo, afirma Janowitz, la primera misión de la sociología.

El eje de la reinterpretación que hace Janowitz del ideal es su propio concepto, inspirado en la tradición de Chicago, de un público democrático emergente que ha de incorporar el conocimiento sociológico. A pesar de su evaluación crítica y llena de reservas de los supuestos de Thomas y de Park acerca de estas cuestiones, su propio argumento en favor del cambio es todavía más dependiente de aquel concepto. En el estudio de las naciones nacientes, las élites militares aprehenden su función de



liderazgo en la medida en que persiguen la meta popular de la modernización. Empero, no se indica de qué manera la interacción entre las élites y su público contribuye a modelar la naturaleza del liderazgo. (Janowitz afirma que su investigación se centrará en los determinantes internos del desarrollo del liderazgo, pero esta misma afirmación corrobora lo que decimos.) El público y su deseo general de cambio progresista se dan por supuestos, y la argumentación avanza movida por la hipótesis de que liderazgo progresista, conocimiento sociológico y voluntad popular deben finalmente converger.

Con respecto a esta comunidad democrática, sin embargo, Janowitz se aparta del optimismo de Thomas: le produce cierto temor su inestabilidad ante eventuales desafíos. En uno de sus primeros trabajos, sobre los grupos fascistas locales de la década de 1930, llega a la conclusión de que fracasaron debido a su inadecuado liderazgo, pero una crisis económica futura podría traer consigo el peligro de una élite fascista más educada y, por lo tanto, más efectiva. El mismo tema de amenaza para la comunidad reaparece en su estudio sobre la comunidad local y su prensa. Aquí su preocupación central es la contribución que hacen la prensa y las élites locales a la integración de la comunidad, no obstante las fuerzas, intrínsecas a la posición de Thomas y Park (el industrialismo y las organizaciones de gran escala de la ciudad), que propenden a la desintegración (1952). Esto es perfectamente coherente con su idea de que ciertas actividades reformistas de la década de 1960 se podían interpretar como amenazas al tejido social democrático. Y no ha dejado de manifestar ansiedades respecto del orden social (1976). No es que Janowitz sea pesimista en orden al progreso, pero a su juicio es necesario estar constantemente en guardia frente a las fuerzas que ponen en peligro su posibilidad. El papel del sociólogo es resguardar y hacer más eficaz nuestra defensa de la democracia. Utilizando el lenguaje de Thomas sobre «construcción de instituciones», pero despojándolo radicalmente de su sesgo antipolítico, el científico social ha de ayudar a fortalecer las instituciones parlamentarias y electorales. Si estas se desmoronan, la democracia desaparece.

Este supuesto, la comunidad democrática, caracteriza también la obra de varios importantes sucesores de Park. Pero a causa del ambiguo tratamiento que hace Park del liderazgo, y de su disperso abordaje del cambio, la democracia y la individuación, los resultados sociológicos se presentan en diversidad. Esto se advierte, por ejemplo, comparando la argumentación de Janowitz acerca del nexo entre la sociología y el proceso de cambio social, con lo que expone Herbert Blumer. El modo en que Blumer razona sobre la naturaleza de las relaciones industriales también depende fuertemente de la imagen de una sociedad democrática que en su espontaneidad genera conflictos constructivos (1947). Sin embargo, ninguno de estos grupos «conduce» a los demás, en el sentido de que estuviera más avanzado en el orden evolutivo, progresista. El proceso democrático consiste más bien en los continuados conflictos y acomodamientos grupales: la interminable serie de contratos que es preciso nego-

ciar y renegociar. La creatividad es una propiedad del proceso mismo; los trabajadores o los empresarios organizados siempre pueden plantear nuevas exigencias, obligando a que la interacción entre los grupos avance hacia una solución más satisfactoria. Las acciones de los individuos, por ejemplo el operario de línea (a quien los expertos en «relaciones humanas» prestaban tanta atención) son relativamente poco importantes en este proceso.

Esta reubicación de la creatividad en el nivel de la interacción grupal representa una interpretación significativa, en manera alguna simple, de la postura contradictoria de Park. En parte, la argumentación de Blumer en torno de las relaciones industriales utiliza el costado sumeriano de Park, para desechar cualquier forma de determinismo. El mundo es abierto, y la incesante ronda de encuentros y conflictos grupales demuestra precisamente eso. Por otro lado, Blumer, como Park, no está dispuesto a abandonar el concepto de progreso democrático. En su concepto de los «encuentros» en el seno de las relaciones industriales, el público democrático interviene en la forma de un gobierno arbitrador, que mantiene aquellas dentro de los límites impuestos por el interés público. Puede ocurrir que el público no tenga o no exprese un interés; de aquí la fuerte insistencia de Blumer en que es preciso investigar la naturaleza y el desarrollo de la opinión pública. Por último, Blumer se muestra reacio a aceptar la posibilidad de que la opinión emergente sea reaccionaria. Esto es especialmente válido en el terreno de las relaciones raciales, donde la realidad «subjetiva» —la idea de que las personas son biológicamente distintas— concurre poderosamente a la vigencia de las pautas de discriminación. Lo mismo que Park, Blumer confía en que la migración, la urbanización y la especialización ocupacional pueden llegar a quebrar las barreras raciales y terminen haciendo que la gente adquiera mayor conciencia de sus intereses comunes (Killian, 1970) (Blumer, en Lind, 1973).

Esta interpretación de Park por Blumer era un intento de determinar las potencialidades del encuentro grupal y la respuesta grupal creadora para el logro de relaciones democráticas progresistas. La interpretación de Everett Hughes considera, en cambio, los límites de la acción grupal en la promoción del cambio progresista. En este aspecto, Hughes retoma el extremo más sombrío y escéptico del pensamiento de Park, y entonces destaca el problema funcional en él implícito: el mantenimiento de las instituciones como «organizaciones en funcionamiento» (1971). Este problema es particularmente prominente en los escritos de Hughes sobre la vida ocupacional (1958, 1971). Partiendo del interés de Park (y de Durkheim) por la especialización ocupacional como forma emergente de asociación, Hughes se concentra en el modo en que esos grupos ocupacionales se ven limitados en sus intentos de conquistar un territorio social y adquirir *status*.

Estos límites son decisivos en dos aspectos. Uno se refiere al potencial y los límites del reformismo. En las investigaciones ocupacionales de Hughes, su escepticismo realza los límites naturales del buen rendimiento

de los grupos ocupacionales. El mayor problema de cualquier grupo ocupacional es la supervivencia en un mundo competitivo. La cohesión del grupo es resultado y prerrequisito de su supervivencia. De aquí las medidas de exclusividad, los certificados profesionales, la fijación de estándares, que son elementos normales y que constituyen límites naturales de la vida ocupacional. Estos límites operan en ambos sentidos, en particular en las profesiones de prestación de servicios, cuyo problema esencial consiste en brindar buena atención. Por un lado, los límites del buen servicio excluyen de la organización a los clientes, restringen su participación en cuanto a determinar cómo deben hacerse las cosas y, en general, requieren de cierta distancia entre cliente y profesional. Por otro lado, estos mismos límites presuponen el consentimiento de los clientes —también ellos agentes libres— en la medida en que continúan dando su apoyo a un grupo determinado de profesionales. En este punto Hughes hace intervenir su propia versión de público democrático. El público informado respalda el sistema competitivo en el cual las profesiones se controlan recíprocamente y se ven permanentemente obligadas a adaptar sus pautas a las condiciones reales de la vida grupal. El público informado aprehende también los límites del buen servicio en general. Y comprenderá mejor estos límites si sociólogos investigadores anuncian las «noticias» de la vida ocupacional.

Este mismo razonamiento lleva a una segunda preocupación: la posibilidad de que determinado grupo pueda adquirir tanto poder que el tratamiento que da a los demás escape de todo control. Hughes planteó este problema, significativamente, no en el contexto de las ocupaciones en sentido estricto, sino en el de la política. El fenómeno nazi representaba precisamente esa situación en la que «hacer por» se transformó en «hacer a», sin el control o la sanción de un público democrático. La explicación que da Hughes de esta situación se adapta perfectamente al razonamiento contradictorio de Park. En el nivel de la construcción de instituciones, la perversidad de la opresión alemana derivaba del desarrollo de una secta secreta (la SS) que impedía el escrutinio público o cualquier verificación y equilibración del interés grupal. En el nivel de la comprensión humana, el hecho de que la persecución recayera sobre los extraños o los competidores, y no sobre el pueblo «propio», respaldaba una especie de gran mentira autosustentada acerca del «trabajo sucio» en que los alemanes tácitamente consentían. Para Hughes, la lección de la Alemania nazi no ha sido tanto ilustrar una capacidad humana extrema, cuanto señalar los límites de la vida profesional responsable. Uno de los rasgos principales de la vida profesional es que encargamos a otros nuestro trabajo sucio. Siendo esto así, nosotros (los demócratas) debemos por lo menos otorgar esa licencia con pleno conocimiento y responsabilidad. Aunque tal vez debamos conceder a esas personas la protección del secreto para que hagan su trabajo sucio, debemos también mantener condiciones tales que permitan controlar el carácter general de su tarea. Sólo la comparación de las ocupaciones y los movimientos sociales puede decirnos dónde es razonable trazar nuestros límites. El peligro de las sec-

tas radica en que impiden esa comparación: la mirada sociológica se ciega y se cierra la puerta a la discusión democrática.

El interés de Hughes por la plena participación pública como elemento esencial de la comunidad democrática halla una curiosa contrapartida en la idea de Erving Goffman según la cual todos los seres humanos son vulnerables a los constreñimientos de la interacción social. Goffman no es unánimemente considerado un autor interaccionista, pero muchos lo sitúan con certeza dentro de esa tradición. Tal vez lo hagan, en parte, por utilizar él la noción del sí-mismo y, en parte, por sus refinados análisis de la interacción. Además, se formó en el Departamento de Sociología de Chicago, donde recibió sin duda la influencia de Hughes, por lo menos. Y ciertos temas persistentes de su pensamiento están en consonancia con los intereses interaccionistas.

El principal de esos temas es su enérgico, inconfundible y reiterado argumento antideterminista o, en nuestra terminología, su empeño en el problema que consiste en tomar en cuenta las restricciones sin dejar de otorgar un lugar central a la libertad y la creatividad humana. Uno de sus primeros y más conocidos trabajos, «Sobre las características de las instituciones totales» (1961), autorizaría a atribuirle una postura de fuerte determinismo estructural. Pero ese mismo año produjo otro trabajo, «La vida subterránea de una institución pública», donde muestra cómo los individuos que pertenecen a esta (es decir, a cualquier institución) se las arreglan para evitar la coerción y el control absolutos, incluyendo el control interno determinado por un compromiso personal con la institución (1961). De hecho Goffman contradujo cualquier interpretación literal de su trabajo anterior sobre las instituciones totales, con la tesis de que si tipos específicos de estructuras sociales proveen el material para la evolución de tipos específicos de sí-mismo, empero no determinan completamente las acciones del individuo, y sin duda que no determinan en forma absoluta su sí-mismo en evolución.

Aquí, y en gran parte de sus restantes trabajos, el determinismo estructural es la postura teórica en contra de la cual se define Goffman, sosteniendo en esencia que las condiciones estructurales son necesarias, pero no suficientes, para explicar la acción humana. Los lectores de Goffman reconocerán rápidamente que en ese argumento es nuclear su tratamiento de las reglas de interacción. Estas y otras reglas son esenciales a la conducta de las personas, pero no puede afirmarse que la gobiernan por completo. Goffman se empeña en mostrar el modo en que las normas interaccionales se conservan, se mantienen, brindan orientación, son trasgredidas, desarticuladas y reorganizadas como guías prácticas. Hasta el último y más complejo de sus libros, *Frame Analysis* (1974), Goffman se ha manifestado claramente opuesto a la tesis de la determinación estricta de la conducta por reglas, normas, roles o cualquier otra instancia estructural. «Nunca puede esperarse completa libertad entre persona y rol, y nunca, tampoco, completa coerción» (1974, pág. 269). En las páginas finales, Goffman lleva el razonamiento más lejos que en ningún otro de sus trabajos, al afirmar que no sólo las situaciones son potencial-

mente problemáticas, y que las respuestas de los demás ante las propias acciones siempre lo son también, sino que el sí-mismo propio es problemático. En una palabra: la persona es compleja, lo suficiente para dejar margen a la flexibilidad adecuada; empero, la libertad dista de ser absoluta porque el sí-mismo es social y actúa por referencia a reglas de la sociedad; o, con la elegante frase de Goffman: «el jugador y la capacidad que pone en juego deben ser considerados [...] igualmente problemáticos y abiertos a una posible explicación social» (1974, pág. 270).

Otro tema reiterado es la relación entre la conducta desviada o fuera de lo común y la normalidad, tema que, sin hacerle violencia, se puede considerar como el particular tratamiento que Goffman ofrece de la «comunidad» en la tradición de Chicago. En síntesis, Goffman niega toda explicación psiquiátrica o por rasgos psicológicos de la conducta aparentemente no normal. Tenemos muchísimo que aprender de los comportamientos extremos, pues todos somos humanos. La esencia misma de las normas implica la posibilidad de no vivir de acuerdo con ellas. Todos somos «desviados normales» (1963, pág. 130). Aun las infracciones a las reglas que presentan los psicóticos «son, antes que nada, pautas de organización social (y su perturbación), pautas de la asociación organizada de personas en recíproca presencia» (1967, pág. 148). (De hecho, los escritos de Goffman autorizaron en la década de 1960, a sociólogos que reaccionaron vigorosamente contra las explicaciones psiquiátricas de la enfermedad mental, negando que la conducta de los psicóticos y neuróticos fuera prueba de enfermedad, salvo en la medida en que así la definían los psiquiatras y la sociedad.) En el plano moral y también en el retórico, Goffman está del lado de los enfermos mentales, los estigmatizados y los desviados, y en contra de los estigmatizadores, los acusadores y los moralistas profesionales. Esta postura se relaciona con la cuestión de la comunidad en tanto los fundamentos compartidos de esta son las reglas, las normas, que no se sustentan en forma automática, sino por medio de las acciones constantes de los miembros de la comunidad. La existencia misma de esas normas significa que todos podemos descarriarnos —y ser acusados de ello y, así, expulsados injustamente de la comunidad—. Pero Goffman, moralista, insiste en que todos somos humanos. Como sociólogo, cree que todos podemos aprender de los demás en tanto miembros de esa comunidad más amplia. Como interaccionista, desea asegurarse de que las normas y la moral nos conceden la libertad de modelar nuestro destino individual.

Los supuestos tan generales de Goffman acerca de la naturaleza de la comunidad indican que, si la posibilidad de la existencia de esta fue tema recurrente y acentuado en la obra de Park como en la de Thomas, ninguna de las corrientes de la tradición interaccionista ha llegado a interpretar de modo claro y satisfactorio el progreso de la comunidad en los modernos Estados Unidos. Las contradicciones que consigo arrastran estas dos corrientes se reflejan en la obra de Howard S. Becker, quien, aun cuestionando ideas fundamentales de ambos pioneros, sigue directamente su tradición (1970).

La influyente obra de Becker sobre la desviación lleva implícita su idea de que una sociedad crecientemente fragmentada, dominada por uno o más grupos poderosos, no puede ser reformada y convertida en una comunidad democráticamente conducida. El mundo de los desviados es un mundo de grupos separados, de individuos apretujados en busca de protección recíproca; estos entran periódicamente en colisión con grupos más poderosos que reclaman el dominio del mismo espacio social. Por un lado, el nivel de integración entre los grupos es bajo. Por el otro, los medios por los cuales estos intentan ensanchar el espacio social sistemáticamente castigan y promueven formas de desviación. Aquí es donde se incorpora el problema interaccional de Thomas, en la forma de una reinterpretación. Thomas veía el problema de la interacción entre grupos como una cuestión de equilibrio razonable o intercambio justo en dirección al cambio progresista: los grupos darían consenso a cambio de comprensión lúcida. Esta interacción justificaba el liderazgo de las élites educadas. Para Becker, la fuerza de expansión de los grupos poderosos conduce a resultados injustos, en especial los intentos de definir el ser mismo de otras personas. La definición desde arriba los desarraiga del lugar que por derecho les corresponde en el seno de la comunidad humana y reduce la posibilidad de construir esta. Si una sociedad democrática fuera posible, estaría abierta a la incorporación de esos mismos valores desviados que los empresarios morales y otros grupos poderosos rechazan y estigmatizan. Si bien ciertos enclaves de la sociedad parecen estar abriéndose a la interacción con los valores desviados (legislación sobre marihuana), la idea de una sociedad plenamente integrada, según sus profesados valores, está lejos de haberse realizado.

En algunos aspectos, la concepción de Becker, caracterizada por la tolerancia y la crítica social, está mucho más próxima a la imagen contraria del liberalismo inglés que a la sociedad plenamente integrada y cooperativa de Thomas. No obstante, la idea de Becker de que los grupos desviados presentan opciones va más allá del ideal del proceso democrático. El núcleo de su argumentación está muy cercano al concepto de Park del sí-mismo secreto: la persona detrás de la máscara. Significativamente, este núcleo se hace evidente en las críticas político-metodológicas que Becker ha recibido. La más conocida es la de Alvin Gouldner (1973). El eje del ataque de Gouldner es doble: que esa sociología «de los desposeídos», promovida por Becker, no era más que una ayuda para la burocracia federal usurpadora (al mostrarle cómo los agentes locales de bienestar social maltrataban a los «desposeídos»); y que, al expresar una simpatía generalizada hacia los grupos indefensos, sin discriminar entre mayor o menor sufrimiento ni, para el caso, reaccionar con ninguna pasión verdadera frente al problema mismo del sufrimiento, la sociología de Chicago promovía una postura de simpatía fría y desapasionada, conveniente para los detentadores del poder y tranquilizadora para los académicos liberales con mala conciencia.

La lógica de la respuesta de Becker (1973) frente a estas críticas revela su deuda con Thomas y con Park. El problema del conocimiento es

nuclear en cualquier cambio social progresista, y ninguna cuota de pasión reformista o revolucionaria lo puede remplazar. La tarea de la sociología es determinar las condiciones del progreso, y dos de las condiciones centrales son cómo tratan las personas a sus congéneres, y qué saben ellas acerca de sí mismas y de los demás. Gran parte del maltrato de otros seres humanos es promovido, cuando no causado, por falsas percepciones acerca de ellos, respaldadas por la actual «jerarquía de credibilidad». Lo que es más importante, grupos de personas se encuentran en desventaja para actuar en su propio beneficio porque grupos más poderosos, capaces de restringir sus alternativas de acción, les han impuesto falsos conceptos respecto de ellos mismos. Por estos motivos, el poder de la sociología radica en su potencial para revelar a las víctimas y a otros actores la verdadera fuente de su respuesta humana.

La función positiva de la investigación sociológica está garantizada por la atención y la apertura con que los sociólogos abordan sus problemas. La garantía de un estudio veraz y fecundo de las personas es un contacto genuino con ellas, antes que una actitud moralizante o de teorización abstracta. La garantía frente a la posibilidad de recopilar información que simplemente ayude a los opresores consiste en observar a todos los grupos intervinientes y sus interacciones, no sólo a aquellos que interesan a los administradores o los detentadores del poder. De tal manera, si la sociología de Chicago ha fracasado, esto ha sido en tanto llevó a cabo su propio programa, es decir, adoptó genuinamente el punto de vista de la interacción. Sólo considerando los efectos reales y recíprocos de los grupos en sus acciones podemos juzgar el grado de daño que se hacen entre sí. No hay nada de desapasionado en este interés, salvo que, para que el intelecto sea el instrumento que es capaz de ser, debe ser utilizado con toda acuidad y amplitud.

La sociología de hecho es capaz de poner a prueba los juicios éticos en los que todos concordamos: también, por lo tanto, la imagen de Becker de la sociedad democrática, el universo general de ética humanitaria que todos «nosotros» compartimos. La élite educada de Thomas ha sido extendida hasta abarcar a todos los hombres de buena voluntad. Sin esta buena voluntad, la posibilidad de conocer a las personas que están detrás de las máscaras y de comprender el daño, o los beneficios, que la interacción puede traer por consecuencia es, en el mejor de los casos, limitada; y lo es también el potencial de una sociedad genuinamente democrática, que los sucesores de Thomas y Park, según bien se comprende, no han querido abandonar.

## Interaccionismo en la tradición de Mead

La mayoría de los análisis del interaccionismo como escuela de pensamiento sociológico o como postura intelectual general señalan a George Herbert Mead como uno de sus fundadores. El carácter ambiguo de

expresiones como «escuela de Chicago», «interaccionismo», o «interaccionismo simbólico» hace difícil —y tal vez inútil— cuestionar esas afirmaciones. La importancia de Mead como figura intelectual y su asociación con una teoría de la «interacción» está ya bien establecida (Mead, 1932, 1934, 1936, 1938; Petras, 1968; Reck, 1964). Sin embargo, una lectura cuidadosa de la mayor parte de los sociólogos identificados con la tradición originada en la Universidad de Chicago sugiere que la utilización del pensamiento global de Mead ha sido o muy parcial o casi inexistente. Los investigadores sociales que han empleado directamente conceptos de Mead, o que han tomado su psicología social como marco de la investigación, raramente recogieron al mismo tiempo los intereses filosóficos o reformistas de aquel. En cuanto a los sociólogos que han incorporado ciertos aspectos de la psicología social de Mead a su trabajo sociológico, el pensamiento de este tiende a insertarse en un abordaje que se basa en medida mucho mayor en Thomas o en Park.

Sin duda Mead no se habría considerado fundador de la sociología de Chicago, aunque con no menor certeza sabía que su psicología social importaba para la sociología que se estaba elaborando en el Departamento de Sociología. Mead era un filósofo profesional y sus investigaciones sobre la naturaleza del sí-mismo surgían de preocupaciones filosóficas. Era también un reformador social, pero personalmente no experimentaba la necesidad de elaborar una ciencia sociológica.

En sus perspectivas sobre el cambio social tenía muchos puntos en común con Thomas y Park, pero era esencialmente más optimista que estos y se centraba en el progreso de la «civilización» en su conjunto. La argumentación de Mead merece consideración aparte (Fisher y Strauss); en consecuencia nos limitaremos a señalar aquí que su perspectiva del cambio social le exigió desarrollar una psicología social que implicara el desarrollo civilizatorio que él deseaba: imaginaba este moviéndose en la dirección evolutiva de universos de discurso compartidos de creciente alcance y significación. Esta psicología social, a su vez, se convirtió en el punto de partida de diversas variedades de investigación en psicología social y sociología. Tampoco en este caso nos parece útil distinguir entre subescuelas. Preferimos preguntarnos, en términos generales: ¿qué ganaron los sociólogos de Chicago en su contacto o su inmersión en la psicología social de Mead?

La respuesta a este interrogante no puede menos que ser compleja. Presentaremos aquí algunos escorzos posibles. Para empezar, la psicología social de Mead proporcionó a distintas generaciones de interaccionistas cierto tipo de sustento filosófico. ¿Qué tipo? Sin duda no una metafísica, ni una filosofía de la ciencia, una lógica o una epistemología en el sentido usual. Nos parece que sus nociones generales sobre la evolución, el cambio social, la comunidad y demás, según Mead las enunció en sus escritos y en sus cursos de psicología social aportaban una sólida apoyatura al abordaje interaccionista en general. Más específicamente, cabe conjeturar que las diversas generaciones de interaccionistas tendieron a ir destacando aspectos diferentes de su pensamiento para oponer-



los a las ideas provenientes de otras tradiciones. Por ejemplo, durante las décadas de 1920 y 1930, los conductistas se erigían frente a ellos como una importante alternativa en la explicación de la conducta humana, de la que derivaban consecuencias en cuanto a la eventual modificación de esa conducta y de la sociedad misma. Con anterioridad a esto, las conferencias y los escritos de Mead brindaron posiblemente un contrapeso a las explicaciones instintivistas. Y con posterioridad se emplearon ciertamente en contra de las interpretaciones freudianas y otras concepciones psiquiátricas o psicoanalíticas del hombre y la sociedad. Así, en los escritos de Blumer (1962, 1969) advertimos que la intencionalidad de estas defensas frente a otras perspectivas y tradiciones intelectuales es en esencia antideterminista (se opone al determinismo biológico, al psicológico, o al basado en la estructura social); los interaccionistas, en efecto, trataban de hallar un equilibrio entre constreñimiento y libertad. También se discierne claramente este antideterminismo en el tradicional texto interaccionista, cuya primera edición es de 1949 (Lindesmith, Strauss y Denzin, 1975).

A modo de breve digresión, vale la pena preguntarse qué papel atribuían a la psicología *en general* los interaccionistas de Chicago; en efecto, esta tradición es una de las pocas que otorgan importancia a la psicología en el quehacer sociológico. No la psicología —por lo menos en Estados Unidos, donde la psicología social evolucionó en forma derivada y como un subcampo menor—, sino la psicología social sociológica, al estilo de Chicago, era nuclear para la disciplina (Karpf, 1932). Hemos indicado la razón al analizar a Thomas, para quien la psicología social era el territorio por excelencia de la sociología, y a Park, en quien la psicología social, si menos explícita, era muy importante, en armonía con su inspiración en Dewey y en James. Relativamente temprano, los interaccionistas enseñaron y escribieron libros de texto para cursos de psicología social. Pero lo que nos interesa aquí es si utilizaban centralmente la psicología social de Mead en sus investigaciones. Hay ejemplos explícitos: el uso del concepto de «perspectivas» de Mead, por Becker y sus colaboradores, en su investigación sobre los estudiantes de medicina (1961); el enfoque inspirado en Mead, lingüístico, con referencia al sí mismo, de la adicción al opio, de Lindesmith (1968); los préstamos que tomó Davis del tratamiento del tiempo y la emergencia en Mead (1963); la adopción en general, por parte de Denzin, de la psicología de Mead para el estudio de niños (1978). Por otra parte, se han hecho investigaciones con el propósito de verificar la utilidad de determinados conceptos de Mead o de extraer consecuencias en forma de hipótesis verificables (Stryker, 1962). Actualmente, Mead es citado con frecuencia en notas de pie de página de escritos interaccionistas, pero no siempre es fácil averiguar por qué razón, salvo en tanto aquel funciona nuevamente como una especie de sustento filosófico de la posición interaccionista general del investigador.

En la década de 1960, juntamente con otros abordajes, como el neomarxismo y la fenomenología, el interaccionismo adquirió creciente pre-

sencia tanto en los Estados Unidos como en el extranjero, y la tradición siguió siendo transmitida por sucesivas generaciones de interaccionistas, situados ahora en posiciones docentes y de formación. El tipo de interaccionismo de Thomas y Park, sin demasiados elementos de la psicología de Mead, sigue vigente en campos de investigación como la conducta colectiva (Weller y Quarantelli, 1973; Klapp, 1964, 1972; Shibutani, 1970), los movimientos sociales (Gusfield, 1963; Turner, 1970), las ocupaciones y profesiones (Bucher, 1970; Daniels, 1975; Faulkner, 1972; Olesen y Whitaker, 1968), las relaciones urbanas (Kornblum, 1974; Gans, 1976; Lofland, 1973), las relaciones raciales y étnicas (Shibutani, 1965; Killian, 1970). Ciertos investigadores, en particular de formación reciente, probablemente no se consideran interaccionistas, aun reconociendo de manera abierta sus raíces en la bibliografía con inspiración en Chicago. El interaccionismo ha ido cobrando el significado de «interaccionismo simbólico», cuyo fundador ritual, pero todavía vital, es Mead (Blumer, 1969; Stone y Farberman, 1970). Según señalamos antes, tanto los interaccionistas como sus críticos tienden a adoptar la versión de Mead y del interaccionismo simbólico que ofrece Blumer, considerándola representativa de la postura interaccionista actual. Lo singular de esta situación es que Blumer, como puede deducirse de nuestro análisis precedente, ha heredado de la tradición de Chicago tanto la veta de Mead como la de Thomas y Park. Cuando discurre sobre cuestiones sustantivas, por ejemplo la raza (Blumer, en Lind, 1973; Killian, 1970) o la conducta colectiva (Blumer, en Lee, 1951), parece haber muy poco de Mead en su pensamiento, porque en esos casos es un descendiente directo de Park, en particular. Pero cuando discurre sobre psicología social o aborda explícitamente cuestiones de «interaccionismo simbólico», presenta en forma manifiesta una interpretación de la perspectiva de Mead (1969). A juzgar por nuestros propios alumnos, así como por el tono de recientes admiradores de Blumer y Mead, es evidente que sus escritos abogan en favor del tema voluntarista del «actor activo», que ha desempeñado un papel tan importante en la reacción contra el funcionalismo, la investigación por encuestas, la cuantificación en la ciencia social, así como en la reacción cuyos destinatarios han sido las conducciones universitarias, el gobierno, la burocracia, y demás.

## Crítica y reacciones

Este sesgo voluntarista es inherente, desde luego, a las dos tendencias del interaccionismo de Chicago. No obstante, cuando se asimila el interaccionismo —como «interaccionismo simbólico»— a la psicología social de Mead, se le puede reprochar que desdeña los factores socioestructurales (léase «constreñimiento»), en beneficio de la acción voluntaria (léase «libertad»). (Bandyopathyay, 1971; Lichtman, 1970.) Es cierto que si uno se tomara el trabajo de leer a Mead con detenimiento, con toda probabi-

lidad no llegaría a esa conclusión, sobre todo considerando no tanto *Es-píritu, persona y sociedad*, sino sus otros escritos, en particular los que dedicó a temas de psicología social. Pero ese es el Mead que la mayoría de los críticos conoce, y con él se han identificado muchos interaccionistas más jóvenes. De manera que no debe sorprendernos que en años recientes hayan surgido reacciones frente a Mead y a un interaccionismo que despliega sus banderas. Por ejemplo —además de las críticas que se acaban de mencionar— un marxismo verdaderamente eficaz requiere de una mejor psicología social, y así tal vez fuera posible aunar a Mead con Marx, en particular el «joven Marx» (Reynolds, 1973). O quizás el interaccionismo simbólico es sólo otra variante de la filosofía idealista, y en modo alguno una sociología; o sólo otro ejemplo de pensamiento liberal burgués, en tanto es idealista y deja de lado los elementos esenciales (estructurales) en la explicación de los fenómenos sociales; o es simplemente otra variante de funcionalismo (Zimmerman y Wieder, 1970); o no ha desarrollado y no puede desarrollar una genuina teoría verificable (Huber, 1973; Swanson, 1961) puesto que lo considera todo «fluido» y abierto.

Los interaccionistas más jóvenes, enfrentados a este tipo de críticas —y siendo ellos mismos el producto de una era que les ha inculcado la innegable gravitación de las administraciones estatales de gran escala, la acción coercitiva de los gobiernos, las grandes corporaciones, la guerra, otras formas de violencia, y demás—, no pueden dejar de sentirse vulnerables ante la acusación de que no toman adecuadamente en cuenta las variables socioestructurales, se concentran en sus estudios microscópicos y descuidan la «macrosociología». Así, mientras intentan conservar su versión de la perspectiva de Mead, ensayan tímidamente investigaciones macrosociológicas (Denzin, 1978; Farberman, 1975; Gerson, 1978). Tratan de incorporar la «política» a la tradición interaccionista porque perciben o piensan que sus antecesores descuidaron esa dimensión esencial de la vida social (Hall, 1972). Y se esfuerzan por lograr una conjunción de lo «macro» y lo «micro» señalando lo que consideran ejemplificaciones de ello en la tradición de Mead (Benson y Day, 1977; Maines, 1977), a saber, la obra de personas como Strauss, Bucher, Schatzman y Glaser, con su insistencia en el «orden negociado» y el «proceso estructural» (Strauss, 1963, 1964; Glaser y Strauss, 1968; Glaser, 1977) y sus estudios sobre las organizaciones, así como los trabajos de elaboración realizados en esa línea. Es curiosa esta situación en la medida en que aquellas investigaciones son producto de la corriente de Thomas-Park no menos que de la inspirada en Mead; he ahí otro ejemplo de cómo determinados hombres y mujeres han elegido, en la subasta del interaccionismo, los elementos que les parecieron particularmente valiosos, organizando después sus adquisiciones según modos que los propietarios originales no habrían necesariamente aprobado, y mucho menos habrían reconocido como propios.

Los interaccionistas que deben poco a Mead, pero mucho a Park y a Thomas, no resultan particularmente afectados por este tipo de críti-

cas. No obstante, algunos son sensibles al género de ataque que hace muchos años, dentro del mismo Departamento de Chicago, Samuel Stouffer y William Ogburn dirigieron contra Blumer y otros interaccionistas: la sociología requería de estudios estadísticos para demostrar lo que fuere; de otro modo no era más que una variante de la filosofía social. Vino luego el juicio que el interaccionismo al estilo de Chicago mereció a Edward Shils (1948), con el cual sin duda concordaban los teóricos funcionalistas Robert Merton y Talcott Parsons, y que afirmaba que Chicago era fuerte en estudios empíricos pero lastimosamente débil en teoría. (Park era un cerebro brillante e intuitivo, pero tenía poco de teórico sistemático.) Sin duda, muchos que enseñan teoría social o se consideran teóricos contemplan las publicaciones de investigaciones interaccionistas exactamente bajo esa luz. Por supuesto, los trabajos realizados en el estilo de Chicago pueden ser atacados —o desestimados— en el mismo grado que las publicaciones inspiradas en Mead por omitir o descuidar las variables explicativas verdaderamente importantes, pertinentes, fuertes o esenciales. Esa crítica subsistiría, independientemente de cuán macrosociológica fuera la perspectiva de un interaccionista. El argumento, entonces, es ahora «¿cuál variable estructural?», en lugar de «ninguna variable estructural», salvo que el trabajo criticado se centre en algo considerado demasiado microscópico, en desmedro del cuadro estructural más amplio. Los sociólogos de Chicago de la primera época fueron blanco precisamente de este tipo de críticas, de parte de personas que ponían el acento en variables económicas o políticas, así como de parte de políticos radicalizados. Estos podían incluso ser sociólogos formados bajo la influencia de Park, que lo criticaban al mismo tiempo que aceptaban de sus supuestos interaccionistas más de lo que se daban cuenta. El ejemplo más destacado en este sentido es el sociólogo marxista negro Oliver Cox (1948).

## Combinaciones, entrecruzamientos y préstamos

La crítica de Cox nos recuerda que nadie formado dentro de una tradición necesita llevarla como el Santo Grial, en su vida y sus estudios universitarios, pura e incontaminada de otras tradiciones. Después de todo, los estudiantes siguen cursos y leen obras de autores pertenecientes a muchas corrientes, no pocos de ellos recomendados por profesores que están en desacuerdo con lo que ellos mismos han indicado. Muchos sociólogos de Chicago intentaron conciliar, o combinaron en forma implícita, el interaccionismo con otras tradiciones, entre ellas la teoría de sistemas (Klapp, 1972; Shibutani, 1968), perspectivas psiquiátricas (Shibutani, 1961), y la antropología en el estilo de Radcliffe Brown (Goffman, 1959, 1972). Algunos, como Dollard (1939), literalmente han abandonado el interaccionismo; en el caso de Dollard, por el freudismo y el conductismo. Los interaccionistas han mostrado también cierto interés en

la teoría del intercambio (McCall y Simmons, 1966; Singelmann, 1972) y la etnometodología (Denzin, 1969).

También hubo sociólogos que pudieron descubrir el interaccionismo después de un intenso contacto con otros enfoques, hallando en él algo que satisfacía sus necesidades intelectuales. El encuentro posfuncionalista de Gouldner con el interaccionismo, en gran parte por medio de Becker, es un ejemplo significativo, aunque después Gouldner salió casi por completo de la órbita interaccionista. Gran parte de las obras de Irving Horowitz refleja aún otro tipo de encuentro: el de alguien ajeno a la tradición, que incorpora ciertos aspectos de ella (1977). El encuentro más personal de Barney Glaser a través de su colaboración con un interaccionista (1965, 1968) ilustra otra vía hacia la combinación de posturas intelectuales, en este caso algo de Lazarsfeld y algo de interaccionismo. Algunos de los escritos de David Riesman reflejan también sus muchos años de estrecha asociación con los interaccionistas de Chicago, en particular con Hughes (1958). Unos pocos sociólogos de la tradición fenomenológica se han mostrado especialmente interesados en los aspectos del interaccionismo que se remontan a Mead (Berger y Luckmann, 1966; Grathoff, 1970).

Desde luego, siempre ocurrió que investigadores ajenos al interaccionismo tomaran trozos y fragmentos de su arsenal, encontrando útiles ideas como «otro significativo», «asunción de roles», o lo que fuere. Bien se entiende que los creadores de estas ideas, si estaban aún con vida, se manifestaran con no poca frecuencia desdeñosos, irritados o quizá divertidos ante las reinterpretaciones de sus conceptos. También interaccionistas confesos pueden errar el camino, si se los juzga según esa pauta, estricta hasta lo imposible, de la «intención original»: imposible porque, de hecho, las tradiciones se combinan, concientemente o no. Ese es el estilo de la vida intelectual, parece.

La recombinación más natural de ideas provenientes de distintas tradiciones se produce, desde luego, cuando personas pertenecientes a diferentes disciplinas se nutren recíprocamente. Los interaccionistas han tenido su participación en la enseñanza no sociológica («definición de la situación», «otro significativo» y «asunción de roles» son conceptos que se han difundido mucho más allá del territorio de la sociología). Por cierto, los interaccionistas, como otros sociólogos, han escrito con la mirada puesta en auditorios externos. («Contexto de percatación» [Glasser y Strauss, 1965] es posiblemente una expresión tan conocida por los profesionales de la salud como por los sociólogos, y «cultura estudiantil» [Becker, 1961] estuvo dirigida tanto a los sociólogos como a los profesores de medicina.) Más aún: los interaccionistas han sido particularmente proclives a escribir para auditorios externos; es que algunas de sus concepciones centrales los llevaban con frecuencia a dedicarse al esclarecimiento de públicos determinados y a veces del público en general.

## Cinco campos de problemas

Creemos que es posible abordar las limitaciones de la perspectiva interaccionista considerando cinco problemas planteados por la herencia de Park y Thomas (y de Mead, según es interpretado por los sociólogos), en particular la teoría del cambio social y el progresismo sociológico. Estos problemas comparten ciertos rasgos comunes. Reflejan la alianza entre liberalismo y conservadorismo, implícita en la defensa de las virtudes de la individualidad activa y creadora y de la asociación segura y estable. Reflejan también la problemática del cambio social, el hecho de que —una vez que la empresa sociológica quedó comprometida a explicar la naturaleza del cambio— los sociólogos debieron conciliar sus teorías con lo que sucedía en el mundo y declarar cuándo, dónde y cómo se producían los cambios, por referencia a una concepción genérica acerca del cambio como tal. Por último, los problemas que surgían —en especial en las posturas de Thomas y Park— condujeron con frecuencia a romper el marco interaccional en el intento de dar respuesta a interrogantes que eran intrínsecos a la postura misma. Esto significó el abandono del supuesto nuclear de que el cambio se produce por el choque y el encuentro entre grupos, es decir, por los efectos y las reacciones recíprocas de grupos que entran en contacto e intentan superar esto.

### *El problema del progreso*

Este problema es consecuencia directa del conflicto entre la imagen de un desarrollo individual crecientemente activo y creador, y la convicción de que la vida institucional habrá de desarrollarse con sentido progresista. La tradición de Chicago revela una tensión permanente entre la concepción de las personas como autoras potenciales de sus decisiones, y la idea de que estas decisiones no pueden menos que llevar en definitiva al tipo general de mejora social que el teórico avizora. Este enlace a menudo condujo, y conduce, a los interaccionistas a desdibujar la cuestión del valor, construyendo valores en armonía con el modo en que se planteaba el problema del cambio.

Tanto Thomas como Park admitieron que las respuestas humanas no siempre eran progresistas, pero era su convicción que tenderían cada vez más a serlo. Lo cierto es que tuvieron dificultades para la consideración de respuestas no progresistas o regresivas. La categorización que hace Thomas de las respuestas de los campesinos polacos, dividiéndolas en «progresistas» o «no progresistas», es arbitraria en definitiva. La perspectiva de Park, humanista en líneas generales, lo movió a criticar muchas de las respuestas humanas que descubrió; y poseía estrategias conceptuales desde las cuales juzgar aquellas que no parecían deseables. La revolución, la guerra y las huelgas eran respuestas adecuadas al conflicto entre grupos, y siempre existía la posibilidad, si no la inevitabilidad, de que cambios progresistas fueran su consecuencia.

Los sociólogos de Chicago de las primeras generaciones debieron enfrentarse a las consecuencias de las hipótesis interaccionistas acerca del cambio. Tuvieron que explicar por qué las reacciones humanas no eran tan progresistas como podía preverse, o bien sostener que en realidad lo eran, no obstante evidencias en contrario. Esta última alternativa presentaba dos opciones: la primera consistía en reformular los plazos previstos para el cambio, demostrando que este seguía ocurriendo, aunque con mayor lentitud; la segunda, en desplazar la investigación hacia otros sectores de la escena social, donde las respuestas parecían encaminadas en direcciones más progresistas. Así, en los estudios sobre relaciones raciales y étnicas se insistió en el tiempo que necesariamente debía pasar antes que se quebraran las barreras, pero finalmente estas se desmoronaban. Los escritos de Hughes y Blumer, en las décadas de 1940 y 1950, y los de Shibutani (1965), reflejan este progresismo de elaboradas cauciones.

En vista de las dificultades con que tropezaba la aplicación del razonamiento global en campos como la raza, tal vez no resulte sorprendente que muchos interaccionistas se volcaran al estudio de la desviación, y de las profesiones y el mundo del trabajo. En esto siguieron la senda señalada por sus predecesores. Muchos de los estudios ocupacionales de Hughes y de sus discípulos respondían sin duda al supuesto de que los sociólogos podían investigar las condiciones y potencialidades del universo profesional y transmitir esta información a sus segmentos más avanzados y reformistas. Además, la vida profesional ofrecía un espacio donde podía hacerse realidad el potencial creador. No es que las carreras estuvieran expeditas; más bien, el progreso individual exigía luchar contra las restricciones sociales. Centrar el enfoque en el esfuerzo personal —con lo que el progreso implícitamente se define en función de los resultados obtenidos por los individuos— implicaba que el contexto más amplio del cambio social (es decir, la interacción entre grupos que entraban en conflicto o en contacto, así como los cambios mutuos operados por esa interacción) quedaría en general silenciado; efectivamente fue esto lo que sucedió.

### *El problema del proceso*

Este problema va en esencia referido a dar razón de las características específicas del cambio —su velocidad, extensión, profundidad— y de los mecanismos que las afectan. La relativa falta de atención que Thomas y Park prestaron a estas cuestiones se vincula con su supuesto de que el cambio de hecho se produce; que, siendo su mecanismo último el encuentro de grupos sociales y su modificación recíproca, el cambio genuino debe ser lento, amplio y profundo. Todos los mecanismos específicos que contribuyen a impulsarlo —los más importantes son la creación de instituciones, el esclarecimiento y la ciencia— fluyen de esta fuente última.

Recuérdese que Thomas y Park entendían el cambio como el avance hacia un control crecientemente racional sobre las instituciones sociales. En general, su desatención por las formas mismas de la institucionalización, salvo en tanto se relacionaban con el nivel del desarrollo evolutivo, fue determinante para sus sucesores. Es que ninguno de los dos fundadores se preguntó de modo sistemático cómo el conflicto y los encuentros entre grupos afectan la organización interna de las instituciones, ni cómo esta influye sobre su respuesta a los desafíos del conflicto y el encuentro. En este aspecto, ellos no llevaron a consumación las consecuencias interaccionales de su propia postura.

También fue muy determinante para sus sucesores la escisión entre estos dos problemas: cómo llegan a establecerse las instituciones, y cómo son una vez establecidas. Esto queda perfectamente ilustrado por la escisión entre la investigación sobre los movimientos sociales y la investigación sobre instituciones especializadas. Rara vez los interaccionistas las conjugaron en un mismo análisis. El primer tipo de investigación requiere de datos históricos y documentales; el segundo descansa fundamentalmente en el trabajo de campo y la información proveniente de entrevistas.

Las perspectivas interaccionistas del cambio social dirigen la atención de quienes hacen trabajo de campo hacia los procesos por los cuales las personas responden creadoramente a las limitaciones de su contexto institucional. De aquí que la investigación de la esfera ocupacional sea rica en descripciones de procesos en que va envuelta esa cuestión. Este interés en el potencial de la gente para modelar su contexto institucional explica que se prestara atención a los clientes (aun a aquellos dotados de escaso poder) así como a los profesionales, a los trabajadores así como a los gerentes. La vida institucional no se describe simplemente en el modo en que los grupos situados más favorablemente ejercen influencia y poder, sino también en función de la manera en que un grupo puede responder a las limitaciones impuestas por su posición institucional: elaborando expectativas, salvando errores, negociando la división del trabajo. A causa de la escisión entre el enfoque histórico y el de trabajo de campo, se presta escasa atención al modo en que estos procesos resultan afectados por los procesos más amplios merced a los cuales se estableció el contexto institucional y bajo cuya influencia permanecen. Un estudio así parece requerido por la argumentación de Thomas y Park —y también por la de Mead (1934)—, aunque ellos mismos ofrecieron escasa orientación en ese aspecto.

### *El problema del consentimiento*

El tema de controversia en el primer interaccionismo no es la democracia política de las elecciones y las legislaturas, sino la participación activa. Entre los procesos más importantes a ser estudiados se encuentran, por lo tanto, los que atañen al consentimiento o al potencial incrementado de consentimiento de las personas en una situación dada. En



líneas generales, a medida que la humanidad progresara, y aumentara la posibilidad de una respuesta esclarecida y creadora, más genuinamente consensual se volvería la actividad humana.

Para esta concepción, dos situaciones históricas particulares planteaban graves problemas. La primera, que las personas no siempre concordaban con lo que a juicio de otros era una vida social relativamente progresista; la segunda, que podían dar su consentimiento a situaciones institucionales de consecuencias netamente regresivas. Con respecto al problema de la falta de consentimiento, Thomas puso el acento en la élite esclarecida, y Park, en los grupos marginales. Por otra parte, los que no prestan su consentimiento en realidad buscan nuevas formas de asociación para hacerlo. Estas ideas son complementarias: líderes que buscan soluciones progresistas y seguidores que buscan un liderazgo progresista. Inversamente, cuando los líderes no conduzcan con sentido progresista, sus seguidores se lo harán saber, sea rehusándose a dar su consentimiento a nuevas formas de orden social, sea tomando ellos mismos las riendas. Este tema de los seguidores dotados de una fuerte voluntad propia se ajusta a la imagen genérica de respuesta creadora a las limitaciones sociales; los discípulos lo trasladaron a una diversidad de ámbitos. Por ejemplo, los irónicos comentarios de Park sobre los límites del liderazgo fueron elaborados por Hughes (1971) en sus consideraciones críticas acerca de las relaciones profesional-cliente, en las que este último consiente en procedimientos no plenamente aceptables (secreto, modalidades extrañas de acción, despliegue de un conocimiento esotérico) a cambio de los servicios prestados.

El problema del consentimiento en formas no progresistas de asociación no se resuelve fácilmente dentro del enfoque evolutivo más antiguo. Este confía en la lucha entre grupos para la producción de formas relativamente progresistas de asociación, y en el aumento de la conciencia y la educación, que actúen como freno, tanto sobre los líderes como sobre sus seguidores, para impedir que adopten orientaciones socialmente destructivas. Esto implica también que es probable que el altruismo se incremente porque las condiciones de la asociación promoverán la práctica del bien. Consiguientemente, cuando las personas no actuaran de acuerdo con el grado de potencial para el bien, implícito en el nivel general de su sociedad, la opinión pública funcionaría como correctivo, por medio de la percepción de la naturaleza de la asociación y de sus límites.

Con posterioridad, este cauto optimismo pareció aplicable a las profesiones modernas. Por ejemplo, los médicos que brindaban un buen servicio en una combinación de individualidad, competencia y control público. Pero interaccionistas contemporáneos, como Becker (1971) y Goffman (1961), muestran lo cuestionados que han sido los supuestos del altruismo incrementado y el poder reparador de la opinión pública. La ausencia de un enfoque directamente centrado, en líneas generales, en la coerción y la explotación —salvo en lo que respecta a las respuestas individuales y creadoras frente a ellas— vuelve a señalar cómo las pri-

meras posturas interaccionistas modelaron, para sus sucesores, el problema del consentimiento.

### *El problema de las limitaciones*

El razonamiento de los interaccionistas más antiguos sobre las restricciones a las respuestas humanas se mueve simultáneamente en dos direcciones: en primer lugar, hacia una imagen de límites fijos a la actividad, que requieren de acuerdos implícitos o explícitos sobre la mejor manera de sobrevivir; en segundo lugar, hacia una imagen de estos límites en tanto son verificables por medio de la interacción de personas creadoras con aquello que encuentran establecido. Desde este último punto de vista, la cuestión del cambio se trasforma en el interrogante: ¿cómo exploran los grupos los límites impuestos por los diversos conflictos y encuentros de la vida social? ¿Cómo descubren los mecanismos con que es más conveniente enfrentarlos?

Plantear así el problema de los límites equivale a retomar la cuestión sustantiva de Thomas y de Park, sin su interés progresista en la educación y sin su parcialidad sociológica contraria a la organización política. Equivale también a vincular ese problema con el interés más reciente de los interaccionistas contemporáneos por otros límites, distintos de los que se destacaban en la primera época. Ellos, al igual que los no interaccionistas, han tendido a atender al carácter limitativo de aquellos elementos económicos, políticos u organizacionales que antes se consideraban dados, o bien factores intermediarios en el desarrollo de la asociación.

Ahora bien, cualquier reformulación crítica del razonamiento inicial planteará dos cuestiones, no una sola. Los estudios interaccionistas amplían la gama de los límites (por ejemplo, véase Kling y Gerson, 1977, sobre el modo en que la industria de la computación modela el territorio de las opciones para una diversidad de profesiones) y además se preguntan cómo los cambios contribuyen a las posibilidades de respuesta creadora: la posibilidad de nuevas modalidades instrumentales, que surgen no sólo de los conocimientos nuevos, sino de las nuevas formas de organización, los nuevos tipos de tecnología, las nuevas modalidades de interacción simbólica.

La contribución del abordaje interaccionista de las limitaciones consiste quizá menos en mostrar los variados tipos de coerción existentes en la actualidad, que en investigar cómo la interacción entre grupos sociales al mismo tiempo fija límites y brinda las condiciones en las cuales estos pueden ser explorados.

### *Los problemas del poder y la equidad*

Las formulaciones teóricas de Thomas y Park determinaron en considerable medida su abordaje de los problemas del poder y la equidad.

Para ellos, los límites sociales eran producto del conflicto. El conflicto requería asociación, y la asociación viable exigía límites consuetudinarios a la actividad; esto implicaba que el poder nunca podía ejercerse ilimitadamente. El poder estaba restringido por las condiciones del conflicto social en las cuales se desarrollaba la asociación. Todo ello suponía que el único medio de hacer que el poder fuera menos aplastante consistía en que las personas adquirieran creciente conciencia de sí mismas.

El poder era, en última instancia, el poder de asociación para garantizar la supervivencia. La idea de «poder sobre» estaba notablemente ausente del tratamiento que de las sociedades avanzadas hacían Thomas y Park. De aquí que se restara importancia a las limitaciones económicas o políticas resultantes del poder de asociación y sus consecuencias. Los elementos económicos y políticos tendían a ser considerados intermediarios, y así se desvalorizaba su contribución a los problemas del poder.

El planteo de la equidad deriva directamente de este tratamiento del poder. Para Thomas, el problema de la justicia se resolvía promoviendo la evolución en la mayor medida posible. Park generalmente apelaba a un mayor humanitarismo y racionalidad. Estas convicciones suponían que al proceso evolutivo era inherente su propia justicia. Cuando el conflicto social no era simplemente destructivo, producía determinados cambios beneficiosos para todos los participantes. Estas concepciones generales plantearon dificultades a las futuras generaciones de interaccionistas. Pocos creyeron que las cuestiones de la equidad se pudieran resolver en el terreno político. Los lazos entre poder y equidad se consideraban una cuestión de largo alcance, que dependía de la construcción y reconstrucción permanentes de asociaciones e instituciones, así como de la creciente conciencia de sí y educación.

Enfrentados a las evidentes contradicciones implícitas en esas interpretaciones del poder y la equidad, los interaccionistas más recientes han tendido, pese a todo, a permanecer dentro del mismo marco general. Hombres como Becker o Freidson se han inclinado a cuestionar mucho más las relaciones de poder «básicas» existentes entre los grupos, pero sus imágenes del poder, y de la equidad que este puede hacer imposible, siguen notablemente constantes. Así, en la obra de Becker (1973, y también 1970), el poder de asociación es el último y el mejor recurso de los desviados. Si estos tienen poder, es por medio del poder de asociación. Si obtienen algo más de justicia, es en virtud del ejercicio de ese poder en la arena política (que ya no se desecha), combinado con la educación de la gente para las realidades y la humanidad de su vida (los sociólogos difundirán las «noticias»). La crítica de Freidson a la profesión médica sugiere una combinación similar (1970, 1975). El poder asociado de los médicos puede ser opresivo, pero es también parte necesaria del servicio profesional. El público necesita poner límites a la profesión y orientarla hacia necesidades públicas legítimas, pero la lucha por el poder entre los médicos y las demás personas no desaparecerá. El último y el mejor

recurso para obtener una atención médica justa es una profesión auto-disciplinada (a la que se ha hecho tomar conciencia de sí misma), dentro de los límites que impone la interacción con el público. De tal forma, el poder se convierte en una herramienta definida para lograr la justicia, y las limitaciones inherentes al conflicto quedan bajo control o son transformadas.

### *El problema del papel del intelectual*

En la perspectiva del cambio social de los viejos interaccionistas, era una idea rectora que el conocimiento (sociológico) formaba el núcleo de un progreso moderno posible. Como se señaló antes, y según lo sugiere la reputación del propio interaccionismo, esta idea posee fuertes connotaciones democráticas. El conocimiento no era para uso exclusivo de las élites, ni se extraía de fuentes inaccesibles a la gente. El buen conocimiento sociológico se tomaba en gran parte del mundo de la gente común, y para que fuera efectivo en un sentido progresista, tenía que serle devuelto, por medios indirectos cuando no directos. Por otra parte, este mismo conocimiento era el mejor baluarte frente a los propios peligros que el cambio también traía consigo: la tentación de llevar la reforma, la revolución o la autoridad gubernamental fuera del contexto de la asociación y el consentimiento. A medida que los interaccionistas posteriores comenzaron a concentrarse en problemas y en auditorios más especializados, sus conceptos acerca del tipo de conocimiento indispensable, y de sus finalidades, se hicieron más circunscritos frente a la concepción generalizada de Park y Thomas, según la cual la viabilidad y la legitimidad de la sociología provienen de la asociación de las personas mismas. Aun así, es importante señalar que la fundamentación de la responsabilidad sociológica no se modificó para los interaccionistas, como tampoco el idealismo democrático en que arraigaba.

Si la argumentación en favor de la responsabilidad se encontró en dificultades, no se debió al elitismo de los interaccionistas, sino a su separatismo, en el sentido de que, al ocuparse de la naturaleza de la sociología, tendían a infringir su propio marco de referencia interaccional. Si por un lado la sociología debía basarse en la comprensión de la lucha de la gente con sus limitaciones sociales, por el otro el quehacer sociológico se mantenía apartado del conflicto y los encuentros entre grupos. La sociología incorporaba las ideas y los valores de las personas comunes a su forma incipiente de conocimiento, pero no participaba directamente en el gran cuadro de conflictos y encuentros. Sin duda que los sociólogos, en tanto ciudadanos, podían participar en esas asociaciones, pero la ciencia debía permanecer apartada para poder realizar su trabajo específico. La argumentación en favor del cambio progresista se hacía desde este supuesto: si los sociólogos realmente hacían bien su trabajo, era imposible un conflicto significativo entre ellos y otras formas de asociación, o entre ellos y el público incipiente. ¿Qué formas de asociación

y qué público? He ahí otra cuestión. El supuesto era que esas asociaciones y esos públicos no eran malos ni intencionalmente regresivos, como lo serían grupos reaccionarios extremos o una élite que planeara la toma del poder.

Las contradicciones entre esta idea de la sociología y la realidad del desacuerdo, no sólo entre escuelas sociológicas, sino entre los sociólogos y su presunto público, no se resolvían fácilmente en el contexto de la producción sociológica institucionalizada. Tal vez la mayor dificultad se observaba acaso en la relación entre los profesores de sociología y sus alumnos. La división del trabajo implícita en la investigación de campo como la promovía Park suponía que los alumnos recopilaban experiencia social y la aportaban para que fuera integrada al cuerpo del conocimiento sociológico. Así, Hughes sostuvo en 1969 que la enseñanza se podía considerar una forma de trabajo de campo: los estudiantes salían al mundo y traían a sus maestros la información sociológica. Los maestros se convertían en sociólogos mejores y más sabios, y por lo tanto en mejores y más sabios profesores de sociología (1971). La asociación toda se expandía y progresaba de ese modo. Pero, hacia el final de la exposición de Hughes, en una sección reveladoramente honesta, él señala el grado en que los estudiantes han venido cuestionando las instituciones mismas sobre las que se funda la propia sociedad norteamericana. Esta clase de respuesta no es precisamente ni la constructiva, en la variante de Thomas, ni la actividad de recolección de «noticias», que promovía Park. Más bien —aunque el propio Hughes no lleva su razonamiento hasta este punto— se trata de un cuestionamiento de las bases mismas sobre las cuales trabajan los interaccionistas, como muchos otros sociólogos, y que a su juicio constituyen el fundamento consensual de la construcción de instituciones o el potencial esclarecido y progresista de la respuesta humana. En este aspecto, los interaccionistas sufrieron una conmoción cuando los estudiantes, durante la década de 1960, cuestionaron por primera vez su objetividad y su valor; ellos se inclinaron a desestimar el cuestionamiento, calificándolo de mero gesto antirracionalista. Sociólogos con fuerte tendencia a tomar valores de la «gente» y a dedicárselos, como los interaccionistas, tal vez sufrieron más que quienes sustentaban perspectivas elitistas o escépticas.

Pero colocar la sociología misma en el marco interaccional del conflicto y encuentro intergrupales habría traído consigo precisamente ese tipo de cuestionamiento a sus teorías del cambio social. La suerte de la argumentación interaccionista dentro de un cuadro tan amplio se convertiría así en parte del problema del cambio social mismo.

## Bibliografía

Baker, R., ed., «The Life Histories of W. I. Thomas and Robert E. Park», *American Journal of Sociology*, vol. 79, 1973, págs. 243-61.

- Bandyopathyay, P., «One Sociology or Many: Some Issues in Radical Sociology», *Sci. Soc.*, vol. 36, 1971, págs. 1-26.
- Becker, Howard S., *Outsiders: Studies in the Sociology of Deviance*, Nueva York: Free Press, 1973.
- «Whose Side Are We On?», en Becker, *Sociological Work*, Chicago: Aldine 1970, págs. 123-39.
- Becker, Howard S. et al., *Boys in White*, Chicago: University of Chicago Press, 1961.
- Belson, J., y Day, R., «A Critique of the Theory of Negotiated Order», *Sociological Quarterly*, vol. 18, 1977.
- Berger, Peter y Luckman, Thomas, *The Social Construction of Reality*, Garden City, N. Y.: Doubleday Anchor Books, 1967. [*La construcción social de la realidad*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1968.]
- Blumer, Herbert, «Collective Behavior», en A. Lee, ed., *New Outline of the Principles of Sociology*, Nueva York: Barnes & Noble, 1951 (edición original de 1939), págs. 165-220.
- «Reflections on Theory of Race Relations», en Andrew Lind, ed., *Race Relations in World Perspective*, Westport, Conn.: Greenwood Press, 1973, págs. 3-21.
- «Society as Symbolic Interaction», en A. Rose, ed. *Human Behavior and Social Processes*. Boston: Houghton Mifflin, 1962, págs. 179-92.
- «Sociological Theory in Industrial Relations», *American Sociological Review*, vol. 12, 1947, págs. 271-8.
- Symbolic Interaction*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1969.
- Bucher, Rue, «Social Process and Power in a Medical School», en M. P. Zald, *Power and Organizations*, Nashville: Vanderbilt University Press, 1970, págs. 3-48.
- Carey, James, *Sociology and Public Affairs: The Chicago School*, Beverly Hills: Sage Publications, 1975 (vol. 16 de la Sage Library of Sociological Research).
- Coser, Lewis, «Sociological Theory from the Chicago Dominance to 1965», *Annual Review of Sociology*, vol. 2, 1976, págs. 145-60.
- Cox, Oliver, *Caste, Class and Race*, Nueva York: Doubleday, 1948.
- Daniels, Arlene, «Advisory and Coercive Functions in Psychiatry», *Sociology of Work and Occupations*, vol. 2, 1975, págs. 55-78.
- Davis, Fred, *Passage through Crisis*, Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1963.
- Denzin, Norman, *Becoming a Child*, San Francisco: Jossey-Bass, 1978.
- «Interaction, Social Orders and Problematics in the American Liquor Industry», en Denzin, ed., *Studies in Symbolic Interactionism: An Annual Compilation of Research*, vol. 1.
- «Symbolic Interactionism and Ethnomethodology: A Proposed Synthesis», *American Sociological Review*, vol. 39, 1972, págs. 922-34.
- Dollard, John et al., *Frustration and Aggression*, New Haven: Yale University Press, 1939.
- Farberman, Harvey, «A Criminogenic Market Structure: the Automobile Industry», *Sociological Quarterly*, vol. 16, 1975, págs. 438-57.
- Faris, Robert, *Chicago Sociology, 1920-32*, Chicago: University of Chicago Press, 1970.
- Faulkner, Robert, *The Hollywood Studio Musician*, Chicago: Aldine, 1972.
- Fisher, Berenice y Strauss, Anselm, «Dilemmas of Social Change: Chicago Sociology», manuscrito inédito.
- «George H. Mead, Chicago Sociology, and "Symbolic" Interactionism», manuscrito inédito.

- «W. I. Thomas, Robert Park and the Chicago Tradition», manuscrito inédito.  
 Freidson, Eliot, *Doctoring Together*, Nueva York: Elsevier, 1975.  
*Professional Dominance*, Nueva York: Atherton, 1970.
- Gans, Herbert, *Levittown*, Nueva York: Random House, 1967.
- Gerson, Elihu, «Market Structure and Technical Work Organization», en Denzin, ed., *Studies in Symbolic Interactionism: An Annual Compilation of Research*, vol. 1.
- Glaser, Barney, *The Patsy and the Subcontractor*, New Brunswick, N. J.: Transaction Books, 1977.
- Glaser, Barney y Strauss, Anselm, *Awareness of Dying*, Chicago: Aldine, 1965.  
*Time for Dying*, Chicago: Aldine, 1968.
- Goffman, Erving, *Asylums*, Nueva York: Anchor Books, 1961.  
*Behavior in Public Places*, Glencoe, Ill.: Free Press, 1963.  
*Frame Analysis*, Nueva York: Harper & Row, 1974.  
 «Mental Symptoms and Public Order», en Goffman, *Interaction Ritual*, Chicago: Aldine, 1967, págs. 137-48.  
*The Presentation of Self in Everyday Life*, Garden City, N. Y.: Doubleday Anchor Books, 1959. [La presentación de la persona en la vida cotidiana, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1981.]  
*Stigma*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1963. [Estigma. La identidad deteriorada, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1970.]  
*Strategic Interaction*, Nueva York: Ballantine Books, 1972.
- Gouldner, Alvin, «The Sociologist as Partisan», en Gouldner, *For Sociology, Renewal and Critique in Sociology Today*, Nueva York: Basic Books, 1973, cap. II; edición original en *American Sociology*, 1968.
- Grathoff, Richard, *The Structure of Social Inconsistencies*, La Haya: Martinus Nijhoff, 1970.
- Gusfield, Joseph, *Symbolic Crusade*, Urbana: University of Illinois Press, 1963.
- Hall, P., «A Symbolic Interactionist Analysis of Politics», *Sociological Inquiry*, vol. 42, 1972, págs. 35-75.
- Horowitz, Irving, *Ideology and Utopia in the United States, 1956-1976*, Nueva York: Oxford University Press, 1977.
- Huber, J., «Symbolic Interaction as a Pragmatic Perspective: The Bias of Emergent Theory», *American Sociological Review*, vol. 38, 1973, págs. 278-84.
- Hughes, Everett, *Men and Their Work*, Nueva York: Free Press, 1958.  
*The Sociological Eye*, Chicago: Aldine-Atherton, 2 vols., 1971.  
 «Teaching as Fieldwork», *American Sociology*, vol. 5, 1969, y se incluye en Hughes, *The Sociological Eye*, vol. 2, págs. 566-76.
- Janowitz, Morris, *Community Press in an Urban Setting*, Chicago: University of Chicago Press, 1952; 2a. ed., 1967.  
*On Social Organization and Social Personality*, Chicago: University of Chicago Press, 1966; introducción de William I. Thomas.  
*The Military in the Political Development of New Nations*, Chicago: University of Chicago Press, 1964.  
*Social Control of the Welfare State*, Nueva York: Elsevier, 1976.
- Karpf, Fay, *American Social Psychology*, Nueva York: McGraw-Hill, 1932.
- Killian, Lewis, «Herbert Blumer's Contributions to Race Relations», en T. Shibutani, ed., *Human Nature and Collective Behavior*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1970, págs. 179-90.  
*White Southerners*, Nueva York: Random House, 1970.
- Klapp, Orrin, *Currents of Unrest*, Nueva York: Holt, Rinehart & Winston, 1972.  
*Symbolic Leaders*, Chicago: Aldine, 1964.

- Kling, Bob y Gerson, Elihu, «Social Dynamics of the Computer World», en Denzin, ed., *Studies in Symbolic Interactionism: An Annual Compilation of Research*, vol. 1.
- Kornblum, William, *Blue Collar Community*, Chicago: University of Chicago Press, 1974.
- Lichtman, R., «Symbolic Interactionism and Social Reality: Some Marxist Queries», *Berkeley J. Sociol.*, vol. 16, 1970, págs. 75-94.
- Lindesmith, Alfred, *Addiction and Opiates*, Chicago: Aldine, 1968.
- Lindesmith, Alfred, Strauss, Anselm y Denzin, Norman, *Social Psychology*, Hinsdale, Ill.: Dryden Press, 4ª ed., 1975, primera edición, 1949.
- Lofland, Lynn, *A World of Strangers*, Nueva York: Basic Books, 1973.
- Maines, David, «Social Organization and Structure in Symbolic Interactionism Thought», *Annual Review of Sociology*, vol. 3, 1977, págs. 235-59.
- Maines, David y Denzin, Norman, *Work and Problematic Situations*, Nueva York: T. Y. Crowell, 1978.
- McCall, George y Simmons, J., *Identities and Interactions*, Nueva York: Grove Press, 1966.
- Mead, George H., *Essays on His Social Philosophy*, J. Petras, ed., Nueva York: Teachers College Press, 1968.
- Mind, Self and Society*, Chicago: University of Chicago Press, 1934.
- Movements of Thought in the Nineteenth Century*, Chicago: University of Chicago Press, 1936.
- The Philosophy of the Act*, Chicago: University of Chicago Press, 1938.
- The Philosophy of the Present*, Chicago: Open Court, 1932.
- Selected Writings*, Andrew Reck, ed., Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1964.
- Mennell, Stephen, *Sociological Theory*, Nueva York: Praeger, 1974.
- Olesen, Virginia y Whitaker, Elvi, *The Silent Dialogue*, San Francisco: Jossey-Bass, 1968.
- Park, Robert E., *The Immigrant Press and Its Control*, Nueva York: Harper, 1922.
- On Social Control and Collective Behavior*, Ralph Turner, ed., Chicago: University of Chicago Press, 1967.
- Park, Robert E. y Burgess, Ernest, *Introduction to the Science of Sociology*, Chicago: University of Chicago Press, 1921.
- Park, Robert E., Hughes, E. et al., eds., *The Collected Papers of Robert E. Park*, Glencoe, Ill.: Free Press, 3 vols., 1950-55; vol. 1 (1950), *Race and Culture*; vol. 2 (1952), *Human Communities: The City and Human Ecology*, y vol. 3 (1955), *Society: Collective Behavior, News and Opinion, Sociology an Modern Society*.
- Petras, J. y Meltzer, B., «Theoretical and Ideological Variations in Contemporary Interactionism», *Catalyst*, vol. 7, 1973, págs. 1-8.
- Reynolds, M. y Reynolds, L., «Interactionism, Complicity and the Astructural Bias», *Catalyst*, vol. 7, 1973, págs. 76-85.
- Riesman, David, *Constraint and Variety in American Education*, Garden City, N. J.: Doubleday, 1958.
- Rucker, Darnell, *The Chicago Pragmatists*, Minneápolis: University of Minnesota Press, 1969.
- Shibutani, Tomatsu, «A Cybernetic Approach to Motivation», en W. Buckley, ed., *Modern Systems Research for the Behavioral Scientist*, Chicago: Aldine, 1968, págs. 330-6.
- Human Nature and Collective Behavior*, 1970.
- «Reference Groups and Social Control», en A. Rose, ed., *Human Behavior and Social Processes*, Boston: Houghton Mifflin, 1962, págs. 128-47.



- Society and Personality*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1961.
- Shibutani, Tomatsu y Kwan, Kian, *Ethnic Stratification*, Nueva York: Macmillan, 1965.
- Shils, Edward, *The Present State of American Sociology*, Glencoe, Ill.: Free Press, 1948.
- Singlemann, Peter, «Exchange as Symbolic Interaction: Convergence Between Two Theoretical Perspectives», *American Sociological Review*, vol. 37, 1972, págs. 414-24.
- Stone, Gregory y Farberman, Harvey, eds., *Social Psychology Through Symbolic Interaction*, Waltham, Mass.: Blaisdell Publishing Co., 1970.
- Storr, R., *Harper's University*, Chicago: University of Chicago Press, 1966.
- Strauss, Anselm, Schatzman, Leonard, Ehrlich, Danuta, Bucher, Rue y Sabshin, Melvin, «The Hospital and Its Negotiated Order», en E. Freidson, ed., *The Hospital in Modern Society*, Nueva York: Free Press, 1963, págs. 147-69.
- Psychiatric Ideologies and Institutions*, Nueva York: Free Press, 1964.
- Stryker, Sheldon, «Conditions of Accurate Role-Taking: A Test of Mead's Theory», en Rose, ed., *Human Behavior and Social Processes*, págs. 41-62.
- Swanson, Guy, «Mead and Freud: Their Relevance for Social Psychology», *Sociometry*, vol. 24, 1961, págs. 313-29.
- Thomas, William I., «The Scope and Method of Folk Psychology», *American Journal of Sociology*, vol. 1, 1896, págs. 434-45.
- The Unadjusted Girl*, Boston: Little, Brown and Co., 1923.
- On Social Organization and Social Personality* (Janowitz, ed.).
- Thomas, William I. y Znaniecki, Florian, *The Polish Peasant in Europe and America*, Boston: Richard Badger, 1918-20; Nueva York: Alfred Knopf, 1927; y Nueva York: Dover Publications, 1958.
- Turner, Ralph, «Determinants of Social Movement Strategies», en Shibutani, *Human Nature and Collective Behavior*, págs. 145-64.
- Veysey, Lawrence, *The Emergence of the American University*, Chicago: University of Chicago Press, 1965.
- Wallace, Walter, ed., *Sociological Theory*, Chicago: Aldine, 1969, págs. 34-6.
- Weller, Jack y Quarantelli, Enrico, «Neglected Characteristics of Collective Behavior», *American Journal of Sociology*, vol. 79, 1973, págs. 665-85.
- Zeitlin, I., *Rethinking Sociology*, Nueva York: Appleton-Century-Crofts, 1973.
- Zimmerman, D. y Wieder, D., «Ethnomethodology and the Problem of Order: Comments on Denzin», en J. Douglas, ed., *Understanding Everyday Life*, Chicago: Aldine, 1970, págs. 287-95.

## 13. Fenomenología y sociología

*Kurt H. Wolff*

Este capítulo se basa en la premisa de que la fenomenología importa a los sociólogos por su aplicación sociológica. Además, aun dentro de esta restricción, fenomenología designa aquí la filosofía de Edmund Husserl (1859-1938) y el intento de Alfred Schutz (1899-1959) de mostrar la pertinencia de la fenomenología de Husserl para la ciencia social. Quedan excluidos filósofos tan importantes como Max Scheler (1874-1928), Martin Heidegger (1889-1976), Jean-Paul Sartre (1905-1982) y Maurice Merleau-Ponty (1908-1961). Todo estos hombres son fenomenólogos en diversos sentidos importantes del término. La influencia de Scheler en la sociología, y sobre todo en la sociología del conocimiento, no ha provenido de manera decisiva de su fenomenología (a pesar de lo que afirma Karl Mannheim en su análisis de la sociología del conocimiento)<sup>1</sup>. Scheler, como Sartre y Merleau-Ponty, aunque de modo muy diferente, se inspira ante todo en acontecimientos y procesos de su época; Scheler en términos más religiosos, éticos y de «antropología filosófica»; Sartre y Merleau-Ponty en términos más políticos. Scheler está obsesionado por la decadencia del hombre europeo<sup>2</sup>; Sartre es no sólo un filósofo, sino un activista (además de novelista y dramaturgo); Merleau-Ponty ha modificado el carácter del cometido husserliano centrandolo su fenomenología en el cuerpo<sup>3</sup>; finalmente, puede decirse que Heidegger es el puente entre la fenomenología y la hermenéutica contemporánea, representada por pensadores como Hans Georg Gadamer y Paul Ricoeur.

### Fenomenología

En todas las épocas, en todas las sociedades o culturas, a cada nueva generación se le ha enseñado y se le enseña cómo concebir las cosas; esta enseñanza es una parte fundamental de la socialización o endoculturación. A la socialización le atañe cómo percibir e interpretar el mundo, cómo «ser en el mundo». Si a cualquiera de nosotros —a condición de que ignore la fenomenología— se le preguntara cómo se nos aparece «esta mesa», la pregunta casi no tendría sentido; podríamos responder: «Pues, por supuesto, tal como una mesa aparece», o «De la manera en que se ve una mesa. . . ¿acaso no sabemos todos cómo se ve una mesa o cómo “aparece”?». A todos se nos ha educado para entender el mundo y sus partes de determinadas maneras, que damos por sentadas o que

consideramos «naturales». Abordamos el mundo con las nociones que acerca de él hemos recibido en el proceso de socialización.

La fenomenología nos pide que *no* demos por sentadas las nociones recibidas<sup>4</sup>. Nos pide que las *questionemos*; que cuestionemos nada menos que nuestra cultura, es decir, nuestro modo de mirar el mundo y de estar en el mundo donde se nos ha educado. Aquí «nosotros» designa a todos los seres humanos, no simplemente a los norteamericanos del siglo XX, a los occidentales ni a los miembros de las sociedades industrializadas, porque *todas* las personas están socializadas y lo han estado siempre y en todas partes. Esta es una característica esencial del hombre; *todos*, excepto los que padecen de una incapacidad para ello, son seres socializados; en suma, cultos. Es que el solo equipo biológico del hombre no le permite sobrevivir al nacimiento; la cultura, tal como se entiende habitualmente este término en la ciencia social moderna, es (entre otras cosas) un equipo necesario para esto.

¿Cómo se nos puede pedir entonces, según lo hace la fenomenología, que *questionemos* nuestra cultura? ¿Acaso esto no es similar a pedirnos que imaginemos —lo mejor que podamos, y no parece que lo pudiéramos hacer bien— cómo podríamos arreglárnoslas sin ella? O sea, cómo arreglárnoslas, seres humanos que somos, como si *no* fuésemos seres humanos, *no* socializados, endoculturados, cultos. Pero el mandato de cuestionar la cultura es mucho menos absurdo de lo que sugieren estas preguntas retóricas. Pues debemos comprender que se nos pide *questionar* nuestra cultura, ponerla en cuestión; no rechazarla ni abolirla; se nos pide que la pongamos «entre paréntesis», que la suspendamos, que la mantengamos en estado latente. Y hacer *esto* es parte integrante de nuestra cultura, aunque aquí «nuestra» ya no se refiere al género humano, sino sólo a la cultura *occidental*. Autocuestionarse, autocriticarse, es una característica de la cultura occidental, pero *no* de toda cultura. En verdad, este rasgo autocuestionador, autocrítico de la cultura occidental la ha caracterizado por lo menos desde Platón, que estableció la distinción entre mera opinión (lo que «se dice» o se da por sentado) y conocimiento, siempre instando a preferir el conocimiento a la opinión; y esta característica ha encontrado su más espectacular expresión en el desarrollo de un modo exclusivamente occidental de mirar el mundo: la ciencia. La ciencia es la actividad intelectual más notoriamente autocrítica y autocuestionadora, que busca en forma sistemática casos negativos y explicaciones, hipótesis e interpretaciones que no son precisamente aquellas que, según el leal saber y entender de uno, son verdaderas o seguras. La ciencia (al menos la ciencia «empírica») es aquel conocimiento válido únicamente «hasta nuevo aviso».

El fundador de la fenomenología, tal como se la entiende desde principios de este siglo, es Edmund Husserl. Una de las consignas por las que mejor se conoce a Husserl es «¡Volver a las cosas!» ¿Qué quiso decir con esta consigna? Para los sociólogos en especial, el sentido más importante es poner en tela de juicio nuestras nociones recibidas, nuestra cultura; suspender esta, ponerla «entre paréntesis» y así averiguar cómo se

nos manifiestan concretamente las cosas de manera directa y no a través del velo de nuestra cultura (incluyendo el lenguaje y otras estructuras simbólicas). Registrar cómo se nos aparecen directamente las cosas fue, para Husserl, registrar cómo son concretamente. No podemos dar por sentado que son tal como se nos ha enseñado que son; debemos cuestionar el modo en que nos han enseñado a mirarlas. Averiguar cómo se nos manifiestan cuando las ponemos «entre paréntesis» es empezar a filosofar; y como esto requiere del esfuerzo más esmerado para una descripción exacta —es decir, una descripción que dé por sentado lo menos que sea humanamente posible—, Husserl hablaba de la filosofía como «ciencia rigurosa». En efecto, «La filosofía como ciencia rigurosa» es el título de un famoso ensayo suyo; al mismo tiempo es otra manera de decir «volver a las cosas».

Dar razón del hecho de que esta concepción de la filosofía haya surgido cuando y donde surgió —en el mundo germanoparlante, hacia principios de este siglo— es una cuestión muy diferente. Hasta ahora hemos procurado entender qué quiere decir fenomenología; ahora no preguntamos por el sentido, sino por la historia: ¿cómo nació ese sentido, cuándo y dónde lo hizo, en vez de nacer en otro momento o en otro lugar? La primera, la pregunta referida al *sentido*, es de *comprensión* o *interpretación*. La segunda, la pregunta *histórica* o *genética*, es de *explicación*; a diferencia de la anterior, es una pregunta *causal*. Aquí se trata únicamente de clarificar la distinción, porque es probable que su inobservancia lleve a confusiones y callejones sin salida; ahora no podemos responder a la pregunta histórica —salvo, muy provisionalmente, con todo este capítulo—.

Hay una íntima conexión teórica entre el reclamo de «volver a las cosas» y la búsqueda de una sociología *verstehende* (o sociología de la «comprensión»), como la indicada en la definición de Max Weber, a quien se considera su fundador: «Sociología (en el sentido en que se utiliza aquí esta palabra por demás ambigua) significará: una ciencia que quiere comprender interpretativamente el obrar social, y así explicarlo causalmente en su discurrir y en sus efectos»<sup>5</sup>.

Lo importante en esta definición es que, para Max Weber, la sociología es una actividad que tanto interpreta o comprende (a saber, sentidos) cuanto (casualmente) explica (acontecimientos en el tiempo); además, que interpreta para poder explicar; que, por así decirlo, prepara mediante interpretación sus candidatos a la explicación causal. Es decir, Max Weber entendía que antes de formular preguntas causales que requieren explicación, debemos comprender sobre qué queremos formular preguntas causales; debemos poder interpretar. En consecuencia, en el plano lógico, la comprensión precede a la explicación.

La íntima conexión teórica entre la exigencia de comprensión de la sociología weberiana y la exigencia de «volver a las cosas» consiste en que esta última es la exigencia de comprensión según la plantea la fenomenología. Tal vez esta similitud dé razón del hecho de que, dentro de la sociología, la fenomenología haya influido en la sociología *verstehende*.

Con todo, hay diferencias muy importantes entre estos reclamos: 1) la segunda función de la sociología weberiana, la explicación (causal), está ausente de la fenomenología; 2) esto significa al menos una predisposición, de parte de la fenomenología, a descuidar la historia y el tiempo (en el sentido de tiempo histórico)<sup>6</sup>, lo cual, por el contrario, es una característica esencial de la sociología de Weber; descuido que fue, en cierta medida, reconocido y remediado por Husserl en su última gran obra *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental* (1935-39). Por otro lado, las falencias de la concepción weberiana de la comprensión han sido iluminadas y corregidas por las intelecciones de Alfred Schutz inspiradas en la fenomenología.

La noción fenomenológica de la puesta entre paréntesis es de gran significación para la sociología. La puesta entre paréntesis puede ocurrir espontáneamente cuando ya no nos llevamos bien con nuestras nociones recibidas, sino que planteamos interrogantes sobre ellas; cuando fallan nuestras metodologías tradicionales, habituales, acostumbradas: porque es entonces cuando quizás empecemos a interrogarnos sobre ellas, poniendo de hecho entre paréntesis nuestras nociones. Entre los tipos de ocasiones en que esto sucede están las «situaciones extremas», en cualquiera de los muchos sentidos de esta expresión, incluyendo la confusión «extrema» o desconcierto, pero también la fascinación ineludible por algo nuevo. Todos estos términos, por supuesto, tienen referentes subjetivos: lo que es una situación extrema para una persona no tiene por qué serlo para otra, lo que confunde a una puede no confundir o desconcertar a otra, lo que me fascina como algo nuevo puede ser indiferente o habitual para usted. Pero una vez que uno queda atrapado en la confusión o el desconcierto, ya no sirve dar cosas por sentadas; puede comenzar el asombro (en vez de persistir la confusión o la ansiedad), el ordenamiento del mundo hasta entonces aceptado ya no vale. . . y he aquí la raíz siempre redescubierta del filosofar.

En sus incesantes análisis, Husserl llegó a comprobar, bajo la sombra de Hitler, que toda la cultura occidental se encontraba en una «situación extrema», una situación de la cual tuvo la esperanza de que *su* filosofar —la fenomenología— podría ayudar a salir. Esta verificación y esta esperanza se hallan entre los elementos más vigorosos e importantes de la obra antes mencionada, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*.

También la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel (1807) fue escrita en un periodo crítico, cuando la Revolución Francesa, en vez de traer consigo la libertad, había conducido a un nuevo despotismo, el de Napoleón. Pero hay más similitudes entre la *Fenomenología* de Hegel y la fenomenología de Husserl. Ambas son estudios de la conciencia, aunque no en el sentido de la psicología empírica, en la cual la conciencia es analizada en el universo ordinario, del sentido común cotidiano, «mundanal».<sup>7</sup>

No obstante, discípulos de Husserl sin duda bien informados dicen que Husserl declaraba no haber leído a Hegel<sup>8</sup>. De cualquier manera,

para él fue incomparablemente más importante René Descartes, cuyo pensamiento había tenido destacada recepción en la obra del maestro de Husserl, el filósofo y psicólogo austriaco Franz Brentano (1838-1917)<sup>9</sup>. ¿Qué dijo Descartes? Se preguntó qué debía creer él más allá de toda duda. «Finalmente», escribió,

«como mientras dormimos pueden venir a nosotros los mismos preceptos que tenemos cuando estamos despiertos, sin que sean ciertos, decidí suponer que nada de lo que había entrado alguna vez en mi mente era más real que las ilusiones de mis sueños. Pero pronto advertí que, mientras así yo deseaba pensar que todo era falso, era necesariamente cierto que yo, quien así pensaba, era algo. Dado que esta verdad, *pienso, luego existo*, era tan firme y cierta que las suposiciones más extravagantes de los escépticos no podían conmovérla, juzgué que podía aceptarla sin riesgo como el primer principio de la filosofía que estaba buscando»<sup>10</sup>.

Puede aducirse que la pregunta de Descartes era también la de Husserl; pero acaso contribuya mejor a entender la fenomenología señalar que esa formulación abarca sólo un componente de la totalidad —una totalidad muy compleja— de la obra de Husserl y de la fenomenología en su conjunto. Otras cuestiones atañen a circunstancias de la biografía de Husserl sin las cuales la fenomenología se habría desenvuelto de otro modo. Una de estas circunstancias es haber estudiado Husserl con Brentano, del cual tomó —aunque modificándolo en gran medida— un concepto que llegaría a ser fundamental: el de la *intencionalidad* de la conciencia (que había sido una idea importante en la filosofía escolástica, pero que permanecía olvidada desde hacía tiempo). Dicho muy sencillamente, intencionalidad significa que no hay conciencia si no es conciencia *de algo* (esto vale para pensar, amar, soñar, temer, dudar, etc.), y *lo que* la conciencia intenta son intenciones o, más precisamente, *noemas*, es decir, aquello que *es* para la conciencia. Y siempre correlacionado con este aspecto *noemático* de la conciencia, que atañe a las características y la dinámica de los *noemas*, está el aspecto *noético* (de *noesis*)<sup>11</sup>, que se refiere al estilo específico de conciencia, a las maneras en que la conciencia intenta (pensar, temer, amar, esperar, desear, sospechar, etc.)<sup>12</sup>.

Según la interpretación que hace Schutz de Husserl, lo importante en la puesta entre paréntesis, en la «reducción fenomenológica»<sup>13</sup>, reside en suspender todos los juicios referidos a la existencia o no del mundo, que ordinariamente presuponemos como un mundo que está-ahí, y que está-ahí tal como se nos aparece. Lo que resta de la reducción es nuestra conciencia, con todos sus contenidos y actividades («cogitaciones»).

«Mi percepción de esta silla en la actitud natural [= común, cotidiana, sin paréntesis] corrobora mi creencia en su existencia. Ahora efectúo la reducción trascendental [= fenomenológica]. Me abstengo de creer en la existencia de esta silla [pero tampoco la niego: suspendo el juicio res-

pecto de su existencia]. Conforme a esto, la silla percibida queda fuera de la puesta entre paréntesis, pero la percepción misma es, sin duda alguna, un elemento de mi flujo de pensamiento. Y no es "percepción como tal", sin ninguna referencia ulterior; sigue siendo "percepción de"; específicamente, percepción de *esta silla*. [O sea que la percepción, como todo lo que pertenece a la conciencia, es intencional, es percepción "de" algo. Pero] [. . .] no es la cosa corpórea "silla" aquello a que mi percepción se refiere intencionalmente; sino que el objeto intencional de mi percepción retenida es "la silla *tal como yo la he percibido*", el *fenómeno "silla tal como se me aparece"*, que puede tener o no un equivalente en el mundo exterior entre paréntesis. Así, el mundo todo queda retenido dentro de la esfera reducida en tanto es el correlato intencional de mi vida conciente, pero sólo en tanto lo es.<sup>14</sup>

Los fenómenos, por ejemplo la silla tal como se me aparece, indican aspectos de ellos mismos que no son los percibidos. Esto se comprende con suma facilidad en el caso de cosas corpóreas, como la silla: así, el lado de ella que percibo concretamente sugiere otros lados; el frente sugiere el dorso, el costado izquierdo, el derecho, y así siguiendo; pero esto mismo es aplicable a cosas no corpóreas (abstractas, ideales, irreales): democracia, virtud, amor. Los aspectos no percibidos (o no pensados, no asociados o intentados de otro modo: «apresentados») de algo, pero que indican otros aspectos de la misma cosa, se llaman, considerados en su totalidad, el *horizonte interior* del fenómeno. Pero hay también un *horizonte exterior*, que es la totalidad de otros fenómenos que en el momento no son objeto de atención, pero a los cuales pueden remitir los fenómenos percibidos (William James llamó a esto «orlas» del fenómeno). Así, la silla puede remitir al resto del mobiliario de mi cuarto, a otros cuartos, a la casa donde se encuentran, a la calle, a la comunidad y, en fin, al universo:

«Toda percepción de un "detalle" remite a la "cosa" a la cual pertenece; la cosa, a otras cosas contra las cuales resalta y que yo llamo trasfondo. No hay un objeto aislado como tal, sino un campo de percepciones y cogitaciones. . . .»<sup>15</sup>.

Cuando «miro» (atiendo a) diferentes aspectos del noema, diferentes partes de su horizonte interior o exterior, el noema mismo sobrelleva o parece sobrellevar cambios, mientras que mi noesis de él puede seguir siendo la misma. Hay así *modificaciones noemáticas*, pero además hay *modificaciones noéticas*, cambios en la noesis. Y entre estas, una de especial importancia: la diferencia noética entre la vivencia originaria de algo y todas las experiencias derivadas (como experimentarlo en la memoria). La especial importancia de esta modificación noética particular reside en que, por un lado, atañe al problema de la *evidencia* y, por el otro, tal vez sirva para introducir la noción de *tiempo interior* (la «durée» de Henri Bergson) y sus divisiones principales.

Dicho muy en general, según la concepción fenomenológica, *evidencia* (de que algo es así) es «la posibilidad de remitir experiencias derivadas (tales como las recordadas) a una originaria»<sup>16</sup>; esto da un sentido especial a la exigencia husserliana de «volver a las cosas» lo más directamente posible<sup>17</sup>. El segundo motivo por el cual la distinción entre experiencia originaria y derivada resulta pertinente es que dentro de la memoria (que es, por supuesto, cuestión de tiempo interior más que de «tiempo de reloj»), es importante distinguir entre *retención* —de aquello que «acaba de ocurrir»— y *rememoración* —de lo que ocurrió hace tiempo—. (En términos gramaticales —que presuponen la predicación, lo cual no se aplica al contexto presente, según se verá más adelante en esta sección—, la diferencia corresponde en líneas generales a la que hay entre el pretérito perfecto y el pluscuamperfecto.) Divisiones del futuro correspondientes a estas del pasado son la *protención* y la *anticipación*, que remiten, respectivamente, a las expectativas de lo que ocurrirá enseguida y de lo que ocurrirá después (gramaticalmente la distinción se asemeja, aunque de modo más impreciso, a la que hay entre el futuro simple y el futuro perfecto). Así como cada fenómeno percibido tiene su horizonte interior y su horizonte exterior, así cada cogitación está rodeada por retenciones y protenciones e indica hacia otras cogitaciones, pasadas o venideras, por rememoración o anticipación (donde la segunda es «vacía», es decir, una cogitación anticipada únicamente en cuanto al tipo, y no experimentada todavía en su concreción o plenitud).

Debería señalarse que hay una importante diferencia entre *familiarizarse con* un objeto incorpóreo, ideal —una ecuación matemática o las distinciones entre conceptos como democracia y aristocracia, o capitalismo y socialismo— y *saberlo*. Puede mostrarse claramente esta distinción con un ejemplo tomado de la geometría: el teorema que dice que los ángulos de un triángulo suman 180 grados. Cuando lo aprendimos, dimos muchos pasos mentales para llegar a la ecuación y su prueba; pero ahora simplemente lo «sabemos», acaso sin poder repetir la prueba. Ahora podemos abarcar el proceso, que consistía en muchos pasos particulares (se llegaba a él «políticamente») en una sola mirada («monotéticamente»), ya que nuestro conocimiento de un objeto «no es nada más que el sedimento de los procesos mentales anteriores por medio de los cuales ha sido constituido»<sup>18</sup>.

Cada cual sabe casi todo lo que se ha mencionado hasta ahora, aunque no quizá con los términos empleados en la fenomenología: sabemos que no importa que los términos de un ejemplo que doy a fin de explicar algo remitan a cosas realmente existentes o no («supongamos, a los fines de este examen . . .»); no importa que los 2 más 2 que hacen 4 sean existentes o no; o, para tomar un ejemplo de una esfera muy diferente, no importa que la persona retratada en este cuadro sea «real» o «imaginada» (hay varias maneras de suspensión de juicios que atañen a la existencia)<sup>19</sup>. Además, nos sorprenderíamos mucho si esta casa, que vemos por delante, resultara no tener parte de atrás (cf. horizonte interior) o que, con parte de atrás o no, se alzara sobre nada y estuviera rodeada por



nada (cf. horizonte exterior). Conocemos también la diferencia entre un fenómeno (noema) y nuestra aproximación a él (noesis); la multitud de maneras en que puede aparecernos un fenómeno (modificaciones noemáticas) y la diversidad de enfoques de él (modificaciones noéticas); y la diferencia entre tiempo interior (*durée*) y tiempo cronológico (una hora puede «durar» un momento o una eternidad); o la que hay entre «cómo fue» (experiencia originaria) y lo que recuerdo de ella (experiencia derivada, recuerdo). Sabemos que mi recuerdo de algo que pasó hace apenas un momento (retención) difiere de mi recuerdo de ello una semana, un mes, un año, diez años después (recordación); la diferencia entre «dentro de un minuto» (protención) y «el año que viene» (anticipación). Podemos recordar también que  $(a + b)^2 = a^2 + 2ab + b^2$ , pero no conocer por qué esto es así (monotético *versus* politético); y tal vez podamos, o tal vez no, reconstituir esta fórmula (constitución). En fenomenología, todos estos fenómenos y muchos otros son objeto de percatación, son nombrados, clarificados y analizados con un detalle incomparablemente mayor de lo que es posible aquí, donde tenemos que limitarnos a su mera presentación.

Esto se aplica también a los dos últimos temas por mencionar. El primero es el de la *experiencia ante-predicativa*. Probablemente estemos familiarizados con ella a partir de nuestras experiencias de sobresalto y sorpresa, donde «no sabíamos qué nos pasaba» y, por consiguiente, nos llevó algún tiempo —desde un momento hasta todos los años trascurridos después— poder (si alguna vez pudimos) decir qué fue, o sea, predicar algo sobre lo que experimentamos. No obstante, Husserl enseñó que *toda* experiencia tiene una base ante-predicativa (porque las experiencias, para volverse predicables, requieren de interpretación)<sup>20</sup>.

El otro tema es el concepto de *eidos* y la diferencia entre una *aproximación empírica* y una *aproximación eidética*. El *eidos* (en griego: forma, figura, idea, esencia; en alemán, *Wesen*) de algo es la combinación de rasgos sin los cuales sería otra cosa. Para encontrar el *eidos*, imaginamos que se le quitan o se le agregan rasgos; procedemos por medio de lo que Husserl denomina «libre variación en la imaginación». Según lo expresa Schutz, el fenomenólogo «no se ocupa de los objetos mismos; le interesa su *significado* (esencial), tal como es constituido por las actividades de nuestra mente»<sup>21</sup>. La aproximación empírica, por otro lado, se ocupa de cosas, de aspectos y relaciones entre ellas, de la inducción y la generalización<sup>22</sup>. Uno de los interrogantes que deja planteados la noción de *eidos*, y por lo tanto la aproximación eidética, atañe a la relación entre objetos que tienen un *eidos* no sujeto a variación de relatividad cultural (p. ej., presumiblemente, objetos matemáticos tales como las figuras geométricas o las ecuaciones aritméticas y algebraicas)<sup>23</sup> y aquellos que pueden estar sometidos a esa variación (p. ej., objetos sociales y políticos como la familia, el Estado, la democracia, la igualdad). La cuestión se relaciona con ciertas críticas que se han hecho a la fenomenología, sobre todo a la noción de *eidos* o esencia, que ahora examinaremos<sup>24</sup>.

## Críticas a la fenomenología

Las más persuasivas de estas críticas han sido expuestas por miembros de la escuela de Francfort<sup>25</sup>, en especial Herbert Marcuse y Theodor W. Adorno. En su ensayo «El concepto de esencia»<sup>26</sup>, Marcuse ofrece un examen histórico: desde Platón, pasando por Aristóteles, Tomás de Aquino, Descartes, Kant, Hegel, Scheler, el positivismo, hasta llegar a Husserl, este concepto pierde más y más su virtualidad crítica, que sólo recupera con la teoría materialista (marxismo). Empezando por Platón, esencia y apariencia o esencia y existencia no sólo se distinguían cognoscitivamente de diversas maneras, sino que además la diferencia entre ellas se entendía como un desafío a hacer que la apariencia o la existencia fueran más acordes a la esencia; de tal modo, estos dos conceptos eran normativos o de «deber ser». Con Descartes, el problema de la esencia pasó a ser una cuestión del sujeto cognitivo: el sujeto cognitivo es la esencia del hombre. En Kant, el problema se sitúa en la teoría de la razón pura (teórica) y práctica, pero como la razón permite al hombre únicamente *iniciar* acciones, que después son condicionadas por el sistema de causalidad mecánica en que deben moverse, la doctrina de Kant refleja el destino de un mundo en que la libertad humana racional sólo puede dar libremente el paso inicial, para luego tropezar con una necesidad ingobernable, contingente con respecto a la razón. La esencia del hombre está así aprisionada «en un pasado sin futuro»<sup>27</sup>. En Husserl, por último, la «esencia» (o eidos) pasa a ser aquello que permanece invariante para cualquier «libre variación en la imaginación» (según hemos visto). Esto constituye un profundo cambio:

«Todos los conceptos decisivos que cumplieron un papel en la teoría de la esencia desde sus comienzos reaparecen aquí, y todos en una forma característicamente modificada. La libertad se ha convertido en asunto de pura fantasía, como libre arbitrariedad de las posibilidades ideacionales de variación. Lo constante, idéntico y necesario ya no es perseguido como el Ser de seres, sino como aquello que es invariante en la infinita multiplicidad de modificaciones representacionales de los "ejemplos". [...] La posibilidad ya no es una fuerza que pugna hacia la realidad; más bien pertenece, en su abierta infinitud, a la mera imaginación»<sup>28</sup>.

Para Marcuse, «la receptividad de la intuición de la esencia reemplaza a la espontaneidad del entendimiento comprensivo, que es inseparable de la idea de razón crítica»<sup>29</sup>. Según Marcuse, la puerta está abierta para formular declaraciones (teóricamente arbitrarias, pero ideológica o políticamente convenientes) acerca de que determinados individuos, hechos, jerarquías e instituciones son «esenciales»<sup>30</sup>. En contraposición, la teoría histórica de la esencia que se encuentra en Hegel, aunque limitada al espíritu, fue revivida y corregida como una dialéctica materialista que recuperaba, por así decir, el mundo real perdido en la filosofía idealista, el positivismo y la fenomenología, y proclamaba como tarea

de la filosofía hacer que la existencia de este mundo se acercara más a su esencia<sup>31</sup>.

También Adorno acusa a Husserl de ahistoricidad. Husserl no advierte que «toma prestado» el poder del absolutismo lógico (que no debe confundirse con el fundamento psicológico de la lógica) de la objetividad del proceso social que rige al individuo, quien no puede penetrarlo —objetividad puesta de relieve, por el contrario, por Durkheim y otros sociólogos—<sup>32</sup>. Como Marcuse, Adorno critica la concepción husserliana de una ciencia que tiene una relación «precritica» (acrítica) con las cosas que estudia (relación esta que la reducción no modifica): «el mundo de las cosas es aceptado tal y como se da»<sup>33</sup>. Dice Adorno que la consigna «volver a las cosas», aunque suene antiidealista, representa el *apogeo* del idealismo porque las «cosas» están aprisionadas en la conciencia, o (podríamos decir) «no son de este mundo». Adorno explica esta y muchas otras paradojas en la obra de Husserl diciendo que son la «expresión de la insolubilidad de su problema», que consiste en que si «se rebela contra el pensamiento idealista, trata empero de atravesar las murallas del idealismo con instrumentos puramente idealistas, a saber, por el exclusivo análisis del pensamiento y de la conciencia»<sup>34</sup>. No obstante, Adorno admite una «verdad» en la filosofía de Husserl:

«La lucha contra el psicologismo [que] no significa la reintroducción de prejuicios dogmáticos, sino la liberación de la razón crítica de los prejuicios contenidos en la religión ingenua y acrítica de los “hechos”, que él cuestionó en su forma psicológica»<sup>35</sup>.

Sin embargo, Husserl también puede ser leído de otra manera. Un pasaje suyo, al cual podrían agregarse muchos otros, sugiere que acaso deberían revisarse las críticas de Marcuse y Adorno:

«Y la conciencia en que acontece la datidad, el puro intuir, por así decirlo, no es [. . .] como una caja vacía en que esa datidad estuviera simplemente [contenida], sino que la conciencia que intuye es, dejando de lado la atención [lo mismo que] actos de pensamiento [que se] forman de tales y cuales maneras, y las cosas, que no son los actos de pensamiento, se constituyen sin embargo en ellos [y] alcanzan en ellos datidad, y sólo así constituidos, esencialmente, se muestran como lo que son. [. . .] Pero, ¿acaso estos no son sino milagros? ¿Y dónde comienza y dónde cesa este constituir de objetos? ¿Tiene realmente límites?»<sup>36</sup>.

Este extracto sugiere que una lectura más «husserliana» de Husserl lo reconocería ante todo como alguien que se asombra, un filósofo, cuya actitud fundamental hacia la vida o cuyo «ser en el mundo», según se ha dicho, desde que Aristóteles lo formuló por primera vez, es la del asombro, aunque asombrarse no es de ningún modo incompatible con ser crítico, concepción esta acerca de la actividad del filósofo —la de ser crítico— que, como suele recordárnoslo Marcuse, ha sido también

tradicional y tal vez hasta un poco más antigua. Pero entre las dos descripciones, Husserl encaja mejor en la primera, y en parte la objeción que le hacen Marcuse y Adorno (y muchos otros) es que no se ajuste más a la segunda.

Tampoco se puede afirmar, como lo hace Adorno, que Husserl no diferenció entre los fenómenos o noemas, por cuanto sostuvo que la *epojé* era aplicable a todos ellos (véase el final de la sección anterior). Así, en *La crisis*, Husserl procura, entre otras cosas, determinar la «estructura general» del mundo de la vida «al cual está ligado todo lo que existe relativamente», pero que «no es a su vez relativa»<sup>37</sup>. Prescindiendo del grado en que alcanzó esta meta, la intención era establecer una estructura que por definición sería diferenciada, aunque es difícil decir si el cumplimiento de esta tarea habría apartado a Husserl de la conciencia empujándolo al mundo material. Lo que parece incontrovertible, en cambio, es que el mundo material (de la vida cotidiana) no sólo *no* fue el punto de partida de Husserl para filosofar (como lo fue antes para Marx, por ejemplo), sino que cumplió un papel secundario (comparado con su preocupación por los problemas de lógica).

La crítica de la escuela de Francfort se basa en una concepción de la historia y, en particular, de la época en que Husserl y sus críticos escribieron. De acuerdo con esta crítica, Husserl no usó su talento de una manera óptima, si es que no fue de hecho errónea; una manera, además, que podía ser aprovechada por autoritarios y totalitarios (véase la cita de Heidegger en la nota 30). Y, sin embargo, Adorno lo elogió (como hemos visto) por haber liberado «a la razón crítica de los prejuicios contenidos en la religión ingenua y acrítica de los “hechos”», con lo cual Marcuse y otros críticos estarían sin duda de acuerdo. Es como si, pese a todas sus críticas, Adorno celebrara a Husserl como un liberador. ¿Sus críticas y sus elogios son tales que su yuxtaposición no delata ninguna contradicción —sí, la de Husserl fue una falsa conciencia; sí, fue un liberador—, o acaso la yuxtaposición sugiere la ambivalencia de los críticos hacia el idealismo, ambivalencia posiblemente menos filosófica que biográfica, y por lo tanto una proyección sobre Husserl de esa ambivalencia? Sólo es posible plantear el interrogante; su análisis requeriría un estudio considerable cuyo lugar no es este.

## Fenomenología y marxismo

Tal vez porque algunos comentaristas consideran la fenomenología y el pensamiento marxista entre las perspectivas intelectuales contemporáneas más importantes o promisorias, han intentado reunir las con vistas a una síntesis para su mutua depuración y mejoramiento, o bien para criticar una de estas corrientes a la luz de la otra.

Es muy posible que el primer intento proceda de Tran-Duc-Thao, un filósofo vietnamita. Tran-Duc-Thao afirma que los problemas plantea-

dos por la fenomenología sólo pueden ser resueltos por el marxismo; es más hábil en la crítica a la fenomenología que en la respuesta a sus interrogantes, y con esta finalidad parece haber tenido siempre aprestado el «materialismo dialéctico». Tal vez una cita dé al lector una idea del tono de su libro:

«Si Husserl se mantuvo en la tradición del racionalismo idealista que marcó el tardío florecer de la burguesía alemana y sus últimas veleidades progresistas, no por eso su evolución atestiguó menos una creciente inquietud en cuanto al *fundamento real* de los sentidos intentados por la conciencia. Desde el eternal disfrute en la intuición de las esencias hasta la angustiada problemática de *La crisis de las ciencias europeas*, interpretada como crisis de la humanidad occidental, se manifestaba el sentimiento cada vez más profundo de la futilidad en que habían tropezado y caído los valores tradicionales; y la famosa consigna “volver a las cosas mismas” llegó a significar más abiertamente todavía una vuelta a las realidades palpables del *mundo de la vida*»<sup>38</sup>.

Después, Wolfe Mays y Fred R. Dallmayr proporcionan útiles panoramas generales de pensadores que intentan, de diversas maneras, vincular la fenomenología con el marxismo. Mays<sup>39</sup> comenta a Jean-Paul Sartre y sus críticos (Georg Lukács, Adam Schaff, Raymond Aron, Klaus Hartmann)<sup>40</sup>, a Maurice Merleau-Ponty y la crítica que de él hizo Lukács, a Tran-Duc-Thao, Enzo Paci, Pier Aldo Rovatti, Paul Ricoeur y Efraim Shmueli<sup>41</sup>. Mays infiere que la diferencia esencial entre fenomenología y marxismo es, dicho muy brevemente, que la primera pone el acento en la conciencia individual, y el segundo, en la conciencia social, aunque en la última obra de Husserl hay «una creciente preocupación por la relación del individuo con la historia»<sup>42</sup>.

Fred Dallmayr<sup>43</sup> aborda a casi todos los pensadores analizados por Mays, y además a Gajo Petrovic, Karel Kosík, Antonio Gramsci, Herbert Marcuse, Theodor W. Adorno y Jürgen Habermas<sup>44</sup>, pero el grueso de su ensayo está dedicado, como promete su título, a Enzo Paci. Termina con Paul Piccone y John O'Neill<sup>45</sup>, y expresa la esperanza de un ajuste de la relación entre marxismo y fenomenología a partir de la distinción establecida por Giambattista Vico entre «filosofía» y «filología»:

«Lo que deseo poner a consideración es la posibilidad de que la fenomenología y la teoría marxista estén vinculadas como lo están la “filología” y la “filosofía”, según fueron utilizados estos términos por Giambattista Vico. En su *Ciencia nueva* (1725), Vico delinea sus respectivas preocupaciones de esta manera: “La filosofía atiende a la razón, de donde surge el conocimiento de lo verdadero; la filología observa aquello cuyo autor es la decisión humana, de donde proviene la conciencia de lo cierto. En su segunda parte, este axioma incluye entre los filólogos a todos los gramáticos, historiadores y críticos que se ocupan del estudio de las lenguas y de los actos de las personas”»<sup>46</sup>.

Y Vico insta a los filósofos y filólogos a prestar recíproca atención a sus resultados, so pena de fracasar en sus propios intentos. Así, Dallmayr sugiere que el marxismo (la «filosofía») y la fenomenología (la «filología») deben hacer lo mismo, con lo cual ambos se beneficiarán. Para ser admisible, esta propuesta debería ser verificada con respecto a otra interpretación de la relación entre ambos —interpretación que, en líneas generales, es la de Mays, pero que Dallmayr rechaza en forma explícita—: «fenomenología y marxismo podrían complementarse entre sí centrándose respectivamente en las dimensiones subjetiva y objetiva»<sup>47</sup>. A esta interpretación tendremos que volver luego.

Entre tanto, cabe señalar al lector el vivaz y bien informado análisis de Mihály Vajda sobre el (los) marxismo (s), la fenomenología y el existencialismo<sup>48</sup>. Consiste en conversaciones sobre el sentido histórico de la claridad, ambigüedad o conflicto de los participantes en cuanto a sus perspectivas marxistas, fenomenológicas o existencialistas. Por su vivacidad y por la abundancia y brillo de sus argumentaciones y facetas, este estudio merecería un análisis especial.

«La crítica marxista de la fenomenología», de David M. Rasmussen<sup>49</sup>, justifica un tratamiento más detallado, no necesariamente porque sea mejor, sino porque está más cercana a la ciencia social y puede suscitar como reacción una aprehensión sólida de la fenomenología y el marxismo, su relación con la sociología y su repercusión en esta.

Primero, Rasmussen presenta la obra de Marx como una teoría de la sociedad, dentro de la historia de las teorías modernas de la sociedad, con especial insistencia en Hobbes y la atención puesta en Locke y Hegel. Si nadie había conocido jamás un individuo hobbesiano o lockeano, Hegel procuró trascender la especulación mostrando cómo el individuo se realizaba en concreto en la familia, la sociedad civil y el Estado; Marx, por su parte, rechazó toda estipulación de un estado de naturaleza originario, y partió en cambio de un estado social, cuya finalidad no era el intercambio, como en la teoría del contrato social, sino la producción; y esto, lo mismo que la vida social —en las familias, tribus y grupos más grandes—, podía observarse concretamente.

Segundo, Rasmussen analiza la fenomenología, que, según afirma, no propone ninguna teoría de la sociedad. Observa que desde el punto de vista mundano, el mundo es social, pero que en la reducción fenomenológica debe ser puesto entre paréntesis. Sin embargo, dice Rasmussen, en *Meditaciones Cartesianas* Husserl llega a admitir la influencia que podría tener el mundo social e histórico en el método fenomenológico mismo<sup>50</sup>. «El episodio final del reticente encuentro de Husserl con los fenómenos sociales preconstituidos se produce en *La crisis*»<sup>51</sup>. Y tras examinar el intento de Alfred Schutz por analizar el mundo social fenomenológicamente («tal vez la tentativa más importante en la historia de la fenomenología contemporánea»)<sup>52</sup>, Rasmussen comprueba que el intento termina «apropiándose de los fenómenos sociales sobre la base de una «mera analogía» con fenómenos que ocurren en la experiencia individual originaria»<sup>53</sup>.

Por último, Rasmussen niega que exista una relación esencial entre marxismo y fenomenología (Husserl se dedicó enteramente al análisis de la experiencia egológica, es decir, del yo solitario; Marx, al de la sociedad moderna) y luego pasa a considerar la posición según la cual «la crítica marxista de la fenomenología se basa en un análisis histórico informado por la teoría social». Si se procura dar razón de la incapacidad de la fenomenología «para brindar una descripción significativa de los fenómenos sociales»<sup>54</sup>, «hay que remitirse al contexto sociohistórico en que trabajó la fenomenología», un contexto que

«sólo puede ser explicado por referencia al desarrollo histórico de la teoría social misma y al problema históricamente específico desarrollado en la moderna teoría de la sociedad. La concentración de Husserl en la experiencia egológica y su suposición de que sólo ella es válida encuentra su prototipo en las formulaciones iniciales de la moderna teoría de la sociedad [según las examinamos en la primera parte de este artículo, en especial la de Hobbes, a cuya luz se vuelve comprensible que] [. . .] tan pronto se intentara fundamentar la experiencia sociohistórica, se manifestarían todos los problemas y contradicciones de una moderna teoría de la sociedad, que ahora se habían vuelto parte del "mundo de la vida" de la sociedad [básicamente, la contradicción entre reflexión (teórica) e historia (concreta)]».

Si la fenomenología intentara un análisis de la experiencia social equi-parable al que ha logrado de la experiencia individual, tendría que rever profundamente su concepto de esta última; Rasmussen cree que esto podría ocurrir aún. Infiere que en ese intento, la fenomenología «debe enfrentar, con fundamentos no ideológicos sino teóricos, la crítica de Marx a la moderna teoría de la sociedad, que es también una crítica de la fenomenología misma en la medida en que ella se basa en la primacía de la experiencia individual»<sup>55</sup>.

Al comentar la exposición de Rasmussen debe recordarse que la teoría social moderna en general, y por consiguiente la de Marx, «intentó construir una teoría de la sociedad [. . .] a fin de proporcionar una base teórica para un orden social emergente»<sup>56</sup>. Pero Marx denunció además los estragos de este orden social emergente, y utilizó la comprensión que alcanzó acerca de su estructura para persuadir a sus prójimos de la necesidad de trasformarlo. . . con toda la arrogancia que esta esperanza y este anhelo profético suponen. Esta fue una de las reacciones ante el capitalismo inicial, el «contexto sociohistórico» de Marx. Para Rasmussen, como hemos visto, el «contexto sociohistórico», que contiene a la teoría social, es una fuente indispensable de intelección de las falencias de la fenomenología para emprender un análisis adecuado de la experiencia social. Tanto influyó en Husserl la moderna teoría social, que le resultó imposible proporcionar una teoría propia, fundamentar el problema de la intersubjetividad con otro recurso que el de la analogía. De este modo, en su explicación, Rasmussen va más allá de la fenomenolo-

gía, pero no más allá de la teoría social: no penetra en la sociedad misma, en la sociedad donde vivieron Husserl y Schutz. Y si bien es posible argumentar que durante la mayor parte de su vida Husserl estuvo, en cierto modo, contenido por la teoría social, en *La crisis* —a decir verdad, ya en las *Meditaciones Cartesianas*, si no antes—, trató aunque en vano, de salir de ella.

El «contexto sociohistórico», del cual la moderna teoría social a la que se refiere Rasmussen es un aspecto, tiene entre sus innumerables participantes a Marx y a Husserl. . . así como a Schutz y a cualquier fenomenólogo o existencialista que se nos pudiera ocurrir, y también a muchos otros. Algunos de los nombres que se ha puesto a este contexto son secularización, racionalización, eclipse de la razón, desencanto, alienación, desilusión, desenmascaramiento, crepúsculo de los dioses, Dios ha muerto, relativización, relativismo y unos cuantos más. Habitualmente se presupone que es un fenómeno occidental (aunque exportado hace mucho tiempo) y que empezó con los desarrollos simultáneos del protestantismo, el capitalismo y la ciencia moderna. Evidentemente es un contexto y un proceso que desborda lo teórico; en él la teoría de la sociedad, repetámoslo, es tan sólo una parte, como lo es la ciencia social en su conjunto. Entre sus muchos aspectos recientes, manifiestos en la vida cotidiana o el «mundo de la vida», se destaca uno, el totalitarismo. Lo que une entre sí a todos esos aspectos, no importa dónde se los encuentre ni cuán heterogéneos sean en otro sentido, es ser otras tantas expresiones del colapso de la tradición creíble o bien intentos de superar ese colapso intolerable.

Desde este ángulo, a Marx le resultó atroz, podemos decir, que lo Bueno, lo Verdadero y lo Bello, el síndrome que compendia la tradición idealista burguesa alemana de la vida deseable, hubiera llegado a estar a infinita distancia de la vida que debía sobrellevar una cantidad cada vez mayor de personas. Esta tradición idealista, en la cual él había crecido, ya no le resultaba creíble, y Marx utilizó su misma concepción de la historia, después de «ponerla sobre los pies», para demostrar la necesidad de transformar la sociedad donde la idea de la vida deseable había pasado a ser una broma ominosa para muchísimas personas, para instituir otra donde ello dejara de ser risible. En otras palabras, su teoría social estaba al servicio de la revolución diagnosticada como necesaria, y este servicio consistía en el análisis preciso de los fundamentos de la sociedad que se debía transformar, es decir, de su sistema económico.

En comparación con Marx, Husserl se presenta como una víctima mucho más afectada por esa misma sociedad, que entretanto había alcanzado un mayor desarrollo. Para Marx, por ejemplo, los objetos eran mercancías no problemáticas, mientras que para Husserl lo eran, y debían ser «constituídos» (o «reconstituídos», aunque esto equivale a lo mismo) mediante reducción fenomenológica. Marx daba por supuesta la pluralidad de los seres humanos, mientras que para Husserl (al menos en las *Meditaciones Cartesianas*) esta pluralidad no sólo era un problema, sino que en definitiva, como hemos visto, permanecía inconstituible. Tal



vez la razón de esta inconstituibilidad, que se señala de modo tan convincente en el artículo de Rasmussen, fuese la falta de fe de Husserl en el cuerpo, como algo que no se puede poner entre paréntesis; el hecho de que diera por sentada (aunque le resultara inconducente) la tradición de identificar el pensamiento con la cognición o con la sola actividad mental, en vez de identificarlo con una actividad que interesa a la persona entera. Es como si, en lugar de poner entre paréntesis esta tradición, Husserl pusiera entre paréntesis el cuerpo que esta tradición desconoce o niega como certeza afectiva y, en consecuencia, como fuente epistemológica<sup>57</sup>.

Así considerado, Husserl atestigua, en verdad, un estado de atomización o alienación de la sociedad mucho más avanzado que en el caso de Marx; este avance refleja el advenimiento de todo lo que ocurrió de Marx a Husserl —de lo cual lo más importante, digámoslo otra vez, fue el totalitarismo—. ¿Pero es aplicable aquí la noción de crítica, ya sea la de Marx a la fenomenología o la de la fenomenología a Marx?

Antes de abordar este interrogante, debemos preguntar cómo podríamos *nosotros* criticar a la una o al otro. En el contexto sugerido, la pauta para nuestra crítica sólo podría ser algo así como la corrección o suficiencia de la reacción frente a la moderna sociedad industrial. Más afrentado por ella, Marx ideó en consecuencia una alternativa y trabajó por ella, mientras que Husserl, que fue su víctima en mayor medida, esclareció desde esa misma posición de víctima su propia soledad, es decir, potencialmente la de todos; trascendió así su ocasión sociohistórica, pero no logró fundamentar la intersubjetividad —o sea, ganarle a su sociedad, por así decir—. Marx la trascendió y trató de cambiarla, movido por su repugnancia moral, mientras que Husserl, víctima de su sociedad y, por eso, mucho más íntimamente identificado con ella, erigió un monumento al individuo contemporáneo, monádico, atomizado, solitario.

Esto significa que las circunstancias históricas de un tipo determinado de sociedad en un momento particular suscitaron en Husserl algo atemporal, típico: un tipo del ser humano contemporáneo; por consiguiente un tipo de ser humano. Hasta cierto punto hay aquí un paralelismo con el reconocimiento, por parte de Marx, de que el capitalismo es expresión de «la verdad de la existencia humana, aunque [y aquí termina el paralelismo] en forma alienada»<sup>58</sup>. El paralelismo termina aquí porque ni en Husserl ni en el presente comentario hay alienación (o conciencia falsa), porque ni allí ni aquí hay un patrón que permitiera distinguir la alienación de su contrario, la autonomía, ni la conciencia falsa de la verdadera o correcta. Marx tuvo ese patrón en su concepción de la historia; no lo tiene Husserl, al menos que pudiera utilizarse para evaluar a Husserl como tipo de hombre, con respecto a otros. Y si haya aquí algún patrón que pueda servir para eso, se lo deja de lado y se aborda el tema, más urgente, del proceso mismo por medio del cual se trasciende el contexto sociohistórico.

Esta trascendencia es un caso de un proceso que opera en la gestación de *cualquier* objeto. Es que todo objeto sobrevive siempre a su géne-

sis y, por añadidura, debe ser comprendido además con arreglo a él mismo, no sólo con arreglo a la ocasión de su génesis ni sólo por referencia a ella. La atención de Rasmussen se dirige ante todo, aunque no de manera exclusiva, al objeto, a saber, las teorías de Marx y de Husserl, lo cual es cierto también para las otras comparaciones entre marxismo y fenomenología que se han mencionado<sup>59</sup>. En cambio, los comentarios anteriores han puesto de relieve la ocasión, el origen y el contexto, porque la ocasión, el origen y el contexto de Marx y de Husserl son también los nuestros.

Y sin embargo vimos también que tanto Marx como Husserl, aunque de maneras muy diferentes, trascendieron sus ocasiones. En Husserl, una de las expresiones más conmovedoras de esta trascendencia es un pasaje de las *Ideas* que se refiere a la puesta entre paréntesis, que Husserl llama una «alteración radical de la posición natural»; ella «subvierte de un modo muy peculiar». Y continúa: «Esta subversión es asunto de nuestra plena libertad, y se contrapone a todas las actitudes cognitivas que afirman su valor coordinadas con aquella posición . . . »<sup>60</sup>. Una de las maneras de entender esto es como el elogio de la soledad, y tal vez nos recuerde el elogio del relativismo histórico que hizo Dilthey:

«Todo lo bello, todo lo santo, cualquier sacrificio, revivenciado e interpretado, abre perspectivas que dan acceso a una realidad. E igualmente admitimos entonces [ . . . ] lo malo, lo terrible, lo feo, en cuanto ocupa un sitio en el mundo, en cuanto contiene una realidad que debe ser justificada en el contexto del mundo»<sup>61</sup>.

Tampoco aquí hay ninguna pauta evaluativa, lo cual quizá nos parezca inocente o frívolo . . . pero, al igual que *Ideas* de Husserl, este pasaje fue escrito antes de la Primera Guerra Mundial. Tal vez pueda decirse que Husserl, en el último pasaje citado, celebra la soledad en la cual se supera la desolación, la libertad *con respecto a* los otros que es el lado positivo de la falta de los otros, la libertad del anonimato que la moderna sociedad industrial, de manera muy manifiesta en la gran ciudad<sup>62</sup>, ofrece como liberación de la asfixiante intimidad propia de la segura aldea preindustrial. Aquí, entonces —fue también poco antes de la Primera Guerra Mundial—, Husserl patentiza un tipo ejemplar de ser humano. Pero después, tal vez desde fines de la década de 1920, frente a la amenaza que se cierne sobre el hombre europeo, es como si Husserl ya no pudiera permitir que su teoría omita reconocer, de algún modo, la copresencia cotidiana de los otros, la pluralidad humana. No obstante, siendo la persona que era, por haber crecido cuando y donde creció, marcado por su tradición filosófica en las circunstancias que van de la Alemania imperial a la república de Weimar y a la Alemania nazi, en definitiva traumatizado incluso por esas circunstancias, ya no pudo remodelar su teoría de manera de hacer sitio para el Otro.

Desde esta perspectiva, es evidente, Marx no puede criticarlo, como tampoco él puede criticar a Marx. Hay en cambio para cada uno de

ellos, así como para nosotros, sólo la sorpresa del reconocimiento... del cual puede esperarse que sea el comienzo no podemos saber de qué<sup>63</sup>.

Pero debemos volver finalmente a esa comprensión de la relación entre fenomenología y marxismo —que «se complementan entre sí centrándose respectivamente en las dimensiones subjetiva y objetiva»— que es rechazada por Dallmayr, pero que es afín a Mays y a Rasmussen. Puede señalarse que hay un paralelismo entre esas dos dimensiones y las que con frecuencia han sido consideradas las dos principales orientaciones complementarias en la sociología misma: los puntos de vista o enfoques objetivo y subjetivo, que por lo común se asocian a Emile Durkheim y Max Weber respectivamente<sup>64</sup>. Esto sugiere un ulterior entrelazamiento de las cuatro posturas y una consideración de sus afinidades. Para la fenomenología y la sociología «interpretativa», la conciencia humana —algo exclusivamente humano, algo que el hombre no comparte con ningún otro habitante del cosmos— es central. Por otro lado, los «hechos sociales» de Durkheim son «exteriores» a nosotros y «ejercen compulsión» sobre nosotros, como la historia para Marx; y ambos quieren ponerlos bajo nuestro control: Durkheim con su explicación mediante la sociología y la concomitante reorganización de la sociedad; Marx, mediante una comprensión de la índole de la historia —en esto hay un paralelismo con Freud— y la acción concomitante: la revolución<sup>65</sup>.

Antes de que sigamos investigando la relación entre fenomenología y sociología por el examen de algunas concepciones actuales de esa relación, debemos explicar brevemente la interpretación que da sobre ella Alfred Schutz, porque, como hemos oído decir repetidas veces, el intento de Schutz de aplicar la fenomenología al análisis social es —recordando la apreciación de David Rasmussen— «quizás el más importante en la historia de la fenomenología contemporánea».

## Alfred Schutz

La obra de Alfred Schutz consiste en un solo libro, en varios volúmenes póstumos de trabajos compilados, y en manuscritos más o menos completos, que tienen la extensión de libros<sup>66</sup>. Aquí no podemos exponer y criticar esta obra, y mucho menos la bibliografía que se va acumulando sobre ella<sup>67</sup>. Nuestra tarea es más bien, como dijimos, bosquejar del modo más conciso posible su interpretación del nexo entre fenomenología y sociología. De hecho, ya presentamos en parte ese bosquejo: cuando recurrimos a Schutz para introducir algunos conceptos fundamentales de la fenomenología, tomamos los que él mismo seleccionó; y esta selección de Schutz ya estuvo presidida por el intento de reunir los que él consideraba más fructíferos para la ciencia social. Se hizo notar también que, en su intento de aunar sociología y fenomenología —de una manera que aún hay que clarificar—, Schutz empezó por examinar algunos de los conceptos fundamentales de Max Weber, indicó la necesi-

dad de elaborarlos más, y actuó en consecuencia. Lo intentó en su libro de 1932, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* [La estructura, provista de sentido, del mundo social], traducido al inglés en 1967 como *The Phenomenology of the Social World* [La fenomenología del mundo social].

En las diversas aplicaciones que se han hecho de Schutz en años recientes, en particular en los Estados Unidos, se ha tendido a olvidar que él partía de Weber. Por eso conviene citar el comienzo del libro de Schutz:

«El presente libro se basa en un intenso estudio, de muchos años, de los escritos de Max Weber sobre filosofía de la ciencia (*wissenschaftstheoretischen Schriften*). En el curso de estos estudios se formó en mí la convicción de que, si bien la problemática (*Fragestellung*) de Max Weber había fijado definitivamente el punto de partida de toda filosofía genuina de las ciencias sociales, sus análisis no llegaron hasta esa capa profunda desde la cual se vuelve posible resolver no pocas tareas importantes que surgen del procedimiento mismo de los estudios humanos (*Geisteswissenschaften*). Consideraciones que lleguen más hondo deben tratar ante todo del concepto weberiano central de "sentido subjetivo", que es sólo el título de una multitud de problemas importantísimos que Weber no analizó en particular, aunque sin duda no le fueron desconocidos.<sup>68</sup>

Tras detallados análisis de las connotaciones del «concepto central» de Weber, Schutz define el sentido subjetivo de un producto (de cualquier cosa que alguien haya producido) como aquello de lo cual hablamos

«cuando tenemos en vista el contexto de sentido dentro del cual las experiencias del productor, atestiguadas por el producto, se situaron o se sitúan, es decir, cuando podemos recorrer, en simultaneidad o cuasi simultaneidad con nuestra propia *durée*, los Actos polítéticos en que estas experiencias se construyeron en el proyectista (*Setzenden*) del producto.<sup>69</sup>

Esta formulación requiere no sólo la clarificación de varios conceptos —«contexto de sentido», «simultaneidad» y «cuasi simultaneidad», «Actos», «proyectista», sino la percepción o, mejor dicho, la «tematización» de problemas que estos conceptos simplemente resumen. En lo que respecta al primero de ellos, *contexto de sentido*, dice Schutz:

«Decimos que nuestras experiencias significativas  $E_1, E_2, \dots E_n$  se sitúan en un contexto de sentido (*sinnhaften Zusammenhang*) si estas experiencias se constituyen, en Actos polítéticamente articulados, en una síntesis superior, que podemos contemplar [esa síntesis] con una mirada nomotética como quien ve una unidad constituida.<sup>70</sup>

Así comenta Schutz la *simultaneidad*:

«No sólo el yo (*Ich*) experimenta su *durée* como una realidad absoluta (en el sentido bergsonian), y por su parte el Otro (*Du*) experimenta la

suya como tal, sino que la *durée* del Otro es dada también al yo, y la del yo al Otro, como realidad absoluta. Esto y nada más —el fenómeno de envejecer juntos— es lo que nosotros queremos interpretar como simultaneidad de dos *durées*<sup>71</sup>.

«Simultaneidad» presupone así una relación cara a cara; en otros casos, mi «sintonía»<sup>72</sup> con otra persona —aquella a quien escribo una carta, o cuyo escrito leo, cuyo cuadro contemplo, cuya música escucho, siempre a condición, por supuesto, de que mi objetivo sea aprehender su contexto de sentido, en la acepción antes definida— no ocurre en simultaneidad genuina sino en «cuasi-simultaneidad». Finalmente, debe distinguirse «Acto», con A mayúscula de «acto». Con «Acto» Schutz quiere designar cualquier actividad no especificada, mientras que «acto» (*Handlung*) es el producto de la «acción» (*Handeln*), que a su vez es el proceso que conduce al acto. El término «proyectista» [en inglés, «*projecter*»] fue acuñado aquí para referirse a una «persona que proyecta» algo. Esto es inseparable de la definición que da Schutz del «actuar» como la actividad precedida (de manera lógica por el «proyectar»: por «actuar» entiende él conducirse hacia un objetivo proyectado, o proyecto<sup>73</sup>).

Schutz también somete a un cuidadoso análisis el concepto weberiano de «comprensión»<sup>74</sup>. Para aclarar su crítica, debe distinguirse primero entre «sentido subjetivo», que ya conocemos, y «sentido objetivo». A su vez, con respecto a un producto, el sentido objetivo sólo puede predicarse de un producto como tal, «es decir, el contexto de sentido enteramente constituido del producto mismo, cuya producción en Actos políticamente constitutivos en la conciencia del Otro es ignorada por nosotros»<sup>75</sup>. (Es la diferencia entre analizar un libro, una proposición, un cuadro o lo que fuere, en cuanto a su sentido para mí personalmente, para «nuestro tiempo» o dentro de la historia de su género —sentido objetivo—, y tratar de averiguar lo que tú, que escribiste este libro, pensabas, sentías, intentabas; cómo fue para Rembrandt, por ejemplo, pintar este cuadro —sentido subjetivo—.) Schutz critica a Weber por no haber llegado a establecer este distingo, que es de especial significación en las ciencias sociales. En vez de utilizar con fines ilustrativos alguno de los ejemplos que da Schutz tomándolos de diversas ciencias sociales, tal vez importe más advertir que el estudioso de estas, en especial la antropología cultural, la psicología social y clínica, y la sociología, está familiarizado con la distinción schutziana a raíz del famoso llamado a tratar de comprender su tema de estudio —personas, instituciones, culturas y demás— según los términos de ese tema de estudio, y no según los del propio estudioso; es necesario salirse de la perspectiva «etnocéntrica». Pero, ¿por qué llamaría Schutz «objetiva» a esa comprensión del tema según sus propios términos? No lo explica del todo, pero cabe presumir que «objetivo» equivale a «aceptado en general», y en este sentido es lo «objetivamente válido en la propia sociedad o cultura del estudioso», lo «de sentido común», lo «que se da por sentido» o «se presupone», el resultado del esfuerzo del estudioso por comprender de una ma-

nera u otra . . . lo cual, aunque también puede ser difícil, cuesta menos esfuerzo que *no* dar por supuesto que se puede incorporar con facilidad al universo de discurso del propio estudioso (cultura, acervo de conocimiento) aquello que se procura comprender. Dentro de este contexto, el reclamo husserliano de «volver a las cosas mismas» se descifra así: «llegar al significado subjetivo».

Pero ya sea que tratemos de llegar al sentido objetivo o al subjetivo, debemos emplear *tipificaciones*. Salvo que el Otro esté físicamente presente conmigo (un *asociado*), sólo puedo entender al Otro (sea un *contemporáneo* o un *predecesor*)<sup>76</sup> como un *tipo* más o menos refinado y articulado; y el grado de este refinamiento y articulación («grado de concreción», en alemán *Inhaltserfülltheit*, «grado de plenitud de contenido»)<sup>77</sup> abarca desde «mi amigo con quien estuve hace un momento», pasando por «mi cartero», de allí a «un cartero», al «personal del correo», al «correo», a «esa institución», y así de seguido. Pero lo que importa observar (y criticar) aquí es que con la argumentación de Schutz no puedo conocer ni siquiera a mi asociado, por «bien» que lo conozca, si no es como un tipo, por muy refinado o concreto que este sea; en el sentido literal de la definición schutziana, nunca podré llegar a lo que él significa para sí mismo: nunca podré alcanzar el «sentido subjetivo» puro, sólo una aproximación —o sea una mezcla—, aunque quizás extraordinariamente ponderada del lado subjetivo, entre este y el sentido objetivo. La razón es simple: él y yo no somos la misma persona. Por más que yo me acerque a «la sensación de ser tú», nuestra no identidad, las diferencias, la «otredad» de nuestras connotaciones y recuerdos —en suma, nuestra biografía y nuestro cuerpo— me impiden lograr algo más que una aproximación, aunque sea estrecha. Y si bien Schutz admite esto, parece no haber advertido la contradicción o, al menos, la inconsistencia, entre el carácter apenas asintótico de la comprensión intersubjetiva, por un lado, y por el otro su concepción del sentido subjetivo, que sugiere la posibilidad de una comprensión intersubjetiva «genuina», más que asintótica. ¿Cómo explicar esto?

Es posible que la concepción de Schutz sobre la ciencia social proporcione una respuesta. Leemos en *La fenomenología del mundo social*:

«La ciencia social es, en todo y por todo, un conocimiento explícito sea de meros contemporáneos o de predecesores; en ninguna parte remite a la experiencia cara a cara. [. . .] La ciencia es siempre un contexto de sentido objetivo, y el propósito de todas las ciencias del mundo social es *constituir un contexto de sentido objetivo de contextos de sentido subjetivo en general, o de contextos de sentido subjetivo particulares*. Por consiguiente, el problema de toda ciencia social puede resumirse en esta pregunta: *¿De qué modo son posibles las ciencias del contexto de sentido subjetivo?*»<sup>78</sup>.

En *La fenomenología del mundo social* hay mucho más sobre la índole de la ciencia social, pero para nuestro propósito es mejor examinar

esa obra junto con posteriores formulaciones, en particular la del importante artículo «Sobre las realidades múltiples» (1945)<sup>79</sup>.

Schutz empieza citando *Principios de psicología*, de William James (1890), como el origen de la idea que se menciona en el título del artículo. James habla de «subuniversos», por ejemplo «el mundo sensorial o de las cosas físicas (la realidad eminente), el mundo de la ciencia», el de las relaciones ideales, y otros más<sup>80</sup>. Schutz desarrolla las «características básicas» que constituyen el «estilo cognitivo» de un mundo: 1) «una tensión específica de conciencia»; 2) «una *epojé* específica»; 3) «una forma predominante de espontaneidad»; 4) «una forma específica de experimentar el propio yo»; 5) «una forma específica de socialidad», y 6) «una perspectiva temporal específica»<sup>81</sup>. Muestra la índole de estas características con respecto a la «realidad eminente», es decir, el mundo de la vida cotidiana (el mundo mundanal, el mundo de la actitud natural); aborda mucho más superficialmente los «diversos mundos fantasmales»<sup>82</sup>, como el de Don Quijote<sup>83</sup> o el de los cuentos de hadas, el «mundo de los sueños»<sup>84</sup>; y después llega al «mundo de la teoría científica»<sup>85</sup>, acerca del cual vuelve a extenderse más. En el presente contexto, entre las características del mundo de la teoría científica, la más importante es su *epojé*, que, como las demás características, difiere de la *epojé* del mundo mundanal. Según la concepción schutziana de la ciencia social, hay un rasgo de esta *epojé* que tiene especial significación; es que en ella «se encuentra “entre paréntesis” (suspendida) [. . .] la subjetividad del pensador como un hombre entre sus congéneres, incluyendo su existencia corpórea como ser humano psicofísico dentro del mundo»<sup>86</sup>. Ocurre que en la concepción schutziana, esa *epojé* es también la de la ciencia social, cuyo «tema de estudio principal» es «todo el mundo intersubjetivo [de la actitud natural] [. . .] y también el problema de saber cómo se puede experimentar en la actitud natural la existencia de congéneres y su pensamiento»<sup>87</sup>.

La tarea, entonces, como ya ocurría en *La fenomenología del mundo social*, consiste en saber de qué modo la ciencia social puede aprehender «el hombre en su plena humanidad y las relaciones sociales en que se sitúa con Otros» cuando su mundo de la vida cotidiana «escapa de la aprehensión inmediata del científico teórico»<sup>88</sup>. Esta es la respuesta de Schutz (muy similar aquí a la de su libro anterior):

«Tiene que construir un dispositivo artificial [. . .] a fin de poner a la vista el mundo de la vida intersubjetiva; mejor dicho, no este mundo en sí, sino simplemente un símil en que el mundo humano es reproducido, pero privado de su vivacidad, y en que el hombre es reproducido, pero privado de su intacta humanidad. Este dispositivo artificial —llamado método de las ciencias sociales— vence la dificultad dialéctica esbozada sustituyendo el mundo de la vida intersubjetiva por un modelo de este mundo de la vida. Pero el modelo no está poblado de seres humanos en su plena humanidad, sino de marionetas, de *tipos*; ellos están contruidos como si pudieran producir acciones y reacciones efecti-

vas. Desde luego que estas acciones y reacciones efectivas son meramente ficticias, puesto que no se originan en una conciencia viviente como manifestaciones de su espontaneidad; sólo son asignados a las marionetas por la gracia del científico.<sup>89</sup>

Estas construcciones tienen que concordar con los postulados de 1) consistencia lógica; 2) interpretación subjetiva (el científico debe construir el modelo de una mente cuya actividad explique los hechos observados), y 3) adecuación (el actor en el mundo de la vida debe poder comprender un acto realizado en el mundo de la vida del modo indicado por la construcción)<sup>90</sup>. Las «marionetas» son una variante de los «tipos ideales» de Max Weber; sus dos clases principales son: «personal» y de «curso de acción».<sup>91</sup> Y estos tipos ideales, las tipificaciones o construcciones del científico social, se basan en las tipificaciones de sentido común de la vida cotidiana, por lo cual puede llamárselas construcciones de «segundo orden»<sup>92</sup>.

Antes de tratar de responder nuestra pregunta (cómo explicar la incompatibilidad entre la índole apenas asintótica de la comprensión intersubjetiva y la afirmación de la posibilidad de llegar al sentido subjetivo), y por lo tanto antes de evaluar la concepción schutziana de la ciencia social, incluyendo la sociología, debe mencionarse una última cuestión. Atañe a la propia *epoché* de Schutz, particularmente al interrogante sobre si su análisis es emprendido dentro de la actitud natural o dentro de la esfera reducida. Por fortuna, el mismo Schutz aclara esto. En una nota agregada al primer capítulo de *La fenomenología del mundo social*, explica que el capítulo 2, «Constitución de la experiencia vivida significativa en el flujo de la conciencia del mismo que constituye», que es un estudio de los fenómenos de constitución en la conciencia temporal interna del yo solitario, «se desarrolla dentro de la “reducción fenomenológica”»<sup>93</sup>, mientras que los demás capítulos son análisis emprendidos en la esfera mundanal, pues no requieren del «conocimiento trascendental», que sólo la puesta entre paréntesis fenomenológica puede proporcionar.

«No obstante, puesto que todos los análisis efectuados dentro de la reducción fenomenológica son en lo esencial válidos también en la introspección psicológica, y por lo tanto en la esfera de la actitud natural, no tendremos que hacer absolutamente ninguna revisión de nuestras conclusiones referidas a la conciencia interna del tiempo cuando pasemos a aplicarlas al ámbito de la vida social ordinaria»<sup>94</sup>.

¿Cómo contribuye entonces la concepción schutziana de la ciencia social (aquí presentada de manera abreviada y selectiva) a responder nuestra pregunta? El rasgo principal es que el científico social, incluyendo al sociólogo, no *interactúa* con las personas a quienes estudia, sino que las *observa*<sup>95</sup>. Además, las observa con referencia a su tipología, cotejándolas con los tipos que él ha elaborado, y cotejando esas tipificaciones con la observación. En consecuencia, hace sistemáticamente aquello



que, de acuerdo con el sentido común, se cumple de una manera fijada por los intereses de la vida mundanal (que, según se nos ha dicho, están suspendidos en la *epojé* del científico). Ahora bien, si el Otro —insistimos— no puede ser abordado salvo por medio de tipificación, asintóticamente, sea en la esfera mundana o en la *epojé* (social-) científica, ¿cómo puede entonces Schutz presentar el sentido subjetivo sin desautorizar al mismo tiempo la presunción de que se lo pudiera alcanzar de una manera que no fuese aproximativa? ¿Qué acceso al Otro, que hiciera posible esto, se oculta detrás de tal presunción?

Tal vez pueda llegarse al sentido subjetivo del Otro si el abordaje no es puramente cognitivo —como lo ha dado por sentado Schutz (al igual que Husserl), aunque sin hacerlo explícito—, sino también afectivo. El amor (y posiblemente el odio) podrían llegar de manera directa al Otro, a su eidos, donde la cognición pura no puede<sup>96</sup>.

Si es correcta la conjetura de que al menos para Schutz<sup>97</sup>, si no para Husserl, tanto el individuo analizado como el análisis son puramente cognitivos, hay en Schutz —aunque menos que en Weber, a quien Schutz quería elaborar y corregir— un fuerte componente de «ascetismo protestante» o de «ética protestante», el cual, no obstante, es contradicho por el deseo o anhelo de desembarazarse de esto y entregarse al sentimiento. En la formulación de la teoría no se hace lugar a esta contracorriente, salvo en la forma de la inconsistencia que venimos analizando y en aspectos como los que se mencionan en nuestra anterior nota<sup>98</sup>. Si Weber fue un hombre eminentemente político, Schutz fue eminentemente musical, pero ambos hallaron necesario, no más que moral en verdad, mantener sus respectivos intereses alejados de sus enfoques teóricos (aunque admitiéndolos como temas de análisis si los encontraban en otra parte, fuera de ellos mismos). La «neutralidad respecto de los juicios de valor» de Weber<sup>99</sup> (que Schutz da por sentada) tiene su homólogo en Schutz en la «prohibición» de que el científico social interactúe con las personas a quienes estudia. El término mismo «marioneta» (que es de Schutz y no una traducción libre) proclama esta heroica abstinencia con respecto a su interés, el del sociólogo, por sus prójimos. En la sección referente a etnometodología consideraremos una ulterior derivación de este ascetismo y un cambio importante en él.

La interpretación esbozada no importa menoscabo al notable aporte de Alfred Schutz a la comprensión de las bases de la investigación en la ciencia social. Mostró lo elíptico de los «conceptos básicos» de la sociología de Weber, y además puso de manifiesto, aunque de manera más implícita que explícita, nuestra ignorancia prácticamente total en cuanto a la índole de trivialidades cotidianas como son hablar, despertarse, quedarse dormido<sup>100</sup> y otras innumerables actividades<sup>101</sup>. En el análisis de fenómenos de este tipo se ha especializado la etnometodología.

Pero antes de que pasemos a ella, debemos examinar algunas obras que tratan del nexo entre fenomenología y sociología, en un intento de poner a prueba, y así fortalecer, la concepción que de ese nexo está surgiendo en el presente estudio.

## Fenomenología y sociología

En un muy útil intento<sup>102</sup> de «desmitificar» la labor de los «sociólogos creativos», Monica Morris reúne bajo este título a fenomenólogos (Weber y Schutz), pero también a Max Weber; fenomenólogos existenciales (de Kierkegaard a Sartre, Merleau-Ponty, Heidegger, Scheler y Karl Jaspers); la «sociología del absurdo» de Lyman y Scott<sup>103</sup>; la sociología del conocimiento de Berger y Luckmann<sup>104</sup>; sociólogos marxistas (Sartre, Enzo Paci, el primer Marcuse y otros); los interaccionistas simbólicos (ante todo George Herbert Mead, Herbert Blumer y Erving Goffmann); y etnometodólogos (Harold Garfinkel). Lo que ellos tienen en común es un abordaje «humanista-culturalista», contrapuesto a un abordaje «positivista-naturalista»<sup>105</sup>. Las premisas comunes a ellos son:

«que en los seres humanos no actúan simplemente los hechos sociales o las fuerzas sociales; que ellos mismos están constantemente moldeando y “creando” sus propios mundos sociales en interacción con otros; y que se requieren métodos especiales para el estudio y comprensión de estos procesos exclusivamente humanos»<sup>106</sup>.

«Exclusivamente humanos» nos trae a la memoria un comentario hecho ya en este capítulo sobre el lugar central que ocupa la conciencia —algo exclusivamente humano— en la fenomenología y la sociología «interpretativa»<sup>107</sup>, o sea en el abordaje subjetivo, que junto con el objetivo son «las dos actitudes complementarias principales en sociología»<sup>108</sup>. Mientras que el abordaje subjetivo de la sociología equivale entonces a la «sociología creativa» de Morris, el «enfoque objetivo» no es necesariamente «positivista-naturalista»; por cierto que no lo fue en Durkheim ni, de manera mucho más evidente, en Marx<sup>109</sup>.

Muy brevemente<sup>110</sup>, una de las primeras expresiones del abordaje subjetivo (o «sociología creativa») fue la obra de Thomas y Znaniecki *El campesino polaco en Europa y los Estados Unidos* (1918-20)<sup>111</sup>. Unos quince años después, a principios de la década de 1930, los escritos póstumamente publicados de George Herbert Mead, en especial *Espíritu, persona y sociedad* (1934), dieron una difusión mucho mayor a las enseñanzas de Mead, que antes se circunscribían a sus discípulos directos; esto promovió mucho el crecimiento del interaccionismo simbólico. Entretanto, Talcott Parsons había dado a conocer su traducción de la obra de Max Weber *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1930)<sup>112</sup>, que, si había sido escrita y publicada en un contexto muy diferente unos veinticinco años antes (1904-05), se sumaba ahora a la corriente subjetiva<sup>113</sup>. Vino luego, en 1937, *La estructura de la acción social*, del propio Parsons, y con ella el lanzamiento de la «acción» como marco de referencia<sup>114</sup>; después, desde la década de 1940, los primeros artículos de Alfred Schutz (aunque parecen haber pasado casi inadvertidos; su obra alcanzó más difusión con las publicaciones póstumas desde principios de la década de 1960, y a través de la etnometodología); nue-

vas traducciones de Weber en la década de 1950; más o menos en la misma época, las primeras publicaciones de Goffman y Garfinkel<sup>115</sup>, y a fines de la década de 1960, diversas sociologías de la vida cotidiana.

Para indicar el telón de fondo sobre el cual debe verse el análisis de las relaciones entre fenomenología y sociología, pueden considerarse algunas versiones históricas. Husserl entendía —a la luz de una contraposición que a su juicio había animado a toda la filosofía moderna y que en la formulación subjetivista él consideraba característica de la época en la cual escribía— la relación entre fenomenología y ciencia social como la existente entre la tendencia «antropologista» (o «psicologista») y la tendencia «trascendentalista». La primera sostiene que la filosofía necesita de un fundamento subjetivista, que le debe ser proporcionado por la psicología; la segunda, que una nueva ciencia referida a la subjetividad trascendental debe fundamentar todas las ciencias, incluida la psicología. Husserl, por supuesto, sostiene el criterio «trascendentalista»; está convencido de haber demostrado que la nueva ciencia por él creada, la fenomenología trascendental, debe sentar las bases de las ciencias<sup>116</sup>. Esta, como se advertirá, es también la posición de Alfred Schutz. Pero según lo hace ver Jürgen Habermas en su análisis del enfoque fenomenológico de la sociología<sup>117</sup>, este —tal como, según él, lo ejemplifican principalmente Cicourel<sup>118</sup>, Schutz, Garfinkel<sup>119</sup> y Goffman<sup>120</sup>— no puede hacer por la sociología lo que sus partidarios esperan de él; precisamente, un análisis de la constitución del mundo de la vida<sup>121</sup>. La razón es que «el enfoque fenomenológico no sale de los límites del análisis de la conciencia»<sup>122</sup>; estos límites pueden ser trascendidos únicamente si aquel es remplazado por el enfoque lingüístico, originado en Wittgenstein<sup>123</sup>.

Hasta aquí, entonces, tenemos dos tareas que se pide a la fenomenología realizar para las ciencias sociales y, en consecuencia, para la sociología: una, echar sus bases, tarea que sus proponentes, Husserl y Schutz, afirman lograda; la otra, analizar la constitución del mundo de la vida, tarea en la cual fracasará, según Habermas, que la formula. Pero si la tarea de la ciencia social es definida como el estudio del mundo de la vida o, en términos más coloquiales y apenas un poco menos específicos, de la vida social —proposición esta que la mayoría de los científicos sociales admitirá sin dificultad—, entonces las dos aspiraciones resultan ser sinónimas, y en cambio las evaluaciones de la capacidad de la fenomenología para cumplirlas se oponen. La razón es que la constitución del mundo de la vida se entiende de manera diferente en los dos casos: para Husserl y Schutz, como una cuestión de la conciencia, que eclipsa todo lo material hasta el punto de permitir que se lo desdén; mientras que, para Habermas, la conciencia es inseparable de circunstancias materiales en que siempre está inmersa. La diferencia puede ser rotulada —si se entiende que esto significa estrictamente lo que acabamos de decir, y nada más— como diferencia entre una concepción idealista y una concepción materialista del mundo de la vida, o vida social. Esta alternativa debe ser tenida en cuenta en la exposición que sigue, de otros análisis sobre el tema.

Hans P. Neisser<sup>124</sup> confiesa no haber hallado en el «tercer libro» de *Ideas* de Husserl<sup>125</sup> ningún «tipo descriptivo de “esencia” que miente algo más que una estructura formal»<sup>126</sup>. En verdad, pregunta Neisser, si

«tomamos el hecho del mundo social de otros seres humanos como el único punto de partida adecuado de la ciencia social, como un rasgo invariante de cierta categoría de actos, ¿podemos obtener ulteriores proposiciones eidéticas que formaran la base de la ciencia social? *Yo no he podido encontrar ninguna*»<sup>127</sup>.

Quizás esto signifique únicamente que si no ponemos entre paréntesis la intersubjetividad, no encontraremos, y evidentemente no podremos encontrar, ningún eidos, que por definición sólo podría ser el resultado de la puesta entre paréntesis. Por otro lado, se ha señalado con frecuencia que Husserl omitió constituir la intersubjetividad, es decir, *hallar* su eidos. Sin embargo, aun sin ponerla entre paréntesis, Schutz, estudioso de la fenomenología, ha hecho importantes contribuciones a la ciencia social en su articulación de algunos de los conceptos básicos de Max Weber. No obstante, ya hemos visto (en la sección anterior) que su articulación, como el grueso de *La fenomenología del mundo social* de Schutz, está escrita en la actitud natural; según Neisser, este libro se «basa mucho menos en la fenomenología de lo que su propio autor creyó, y mucho más en el conocimiento empírico». «Naturalmente», observa Neisser,

«tenemos un considerable cuerpo de conocimiento extraído de la *experiencia común* y escasamente sujeto a la duda. . . pero esto no lo hace eidético. ¿Quién, por ejemplo, discutiría la distinción entre un mundo social contemporáneo (*Umwelt*) por un lado, un mundo social futuro y uno pasado (*Vorwelt*) por el otro? Empero, esta distinción se basa en los hechos empíricos del nacimiento y la muerte. ¿Cómo la mantendríamos si, obedeciendo a la instrucción de Husserl, pusiésemos entre paréntesis el “tiempo cósmico”?»<sup>128</sup>.

El título escogido por Neisser, «El enfoque fenomenológico en la ciencia social», es engañoso en el sentido de que, al menos para el autor, no parece haber tal cosa. Y si al referirse al enfoque fenomenológico de la ciencia social se quiere decir una ciencia social fenomenológica cuyo fundamento fuera la puesta entre paréntesis de la intersubjetividad y, con ella, de todo el mundo social, entonces tal ciencia social fenomenológica o sociológica no ha nacido aún. Pero es posible que se quiera decir otra cosa. Antes de que lleguemos a una posición defendible sobre la cuestión, examinemos otros análisis.

Consideremos primero la introducción de Maurice Natanson (citada en la nota 24), «La fenomenología y las ciencias sociales», a la monumental obra del mismo título que él compiló<sup>129</sup>. En una parte de esta introducción, que se refiere al método fenomenológico, Natanson señala que la fenomenología atañe únicamente a la génesis del sentido, no del

ser, y que «el terreno recalitrante para la reconstrucción del sentido es la realidad social que los hombres comparten en la vida cotidiana»<sup>130</sup>. En cuanto a la preocupación exclusiva por el sentido —una cuestión de la conciencia—, acabamos de ver, en conexión con el alegato de Habermas, que si queríamos ir más allá, debíamos sustituir el enfoque fenomenológico por el enfoque lingüístico. Esta no es, sin embargo, la conclusión de Natanson, pues sostiene que la división cartesiana puede ser curada «con la admisión de que la verdad de la intencionalidad pone al investigador cara a cara con el mundo ingenuo que él dio por sentado en la actitud natural»<sup>131</sup>. Ya había citado a Schutz: «las ciencias empíricas hallarán su auténtico fundamento [...] en la fenomenología constitutiva de la actitud natural»<sup>132</sup>.

Hasta aquí, siguiendo a Natanson, la relación entre la fenomenología y las ciencias sociales es doble: las libera del dualismo cartesiano de espíritu-cuerpo o sentido-ser, y proporciona su fundamento. Pero hay una tercera conexión: una fenomenología *de* las ciencias sociales. Su tarea es:

«explorar la historia del mundo de la vida, develar la sedimentación de sentido que acompaña a la dialéctica de la constitución de la socialidad, y rastrear las relaciones entre las construcciones del hombre en la vida diaria [las «construcciones de primer orden» de Schutz] y las que utilizan los científicos sociales [sus «construcciones de segundo orden»]. En definitiva, atañe al fenomenólogo exponer y esclarecer la derivación de la abstracción científica a partir de la tipificación en la esfera mundana. Se considera que el mundo de la vida es la matriz desde la cual se genera toda actividad abstractiva»<sup>133</sup>.

Con Husserl, Natanson interpreta la fenomenología como una respuesta a nuestra crisis, entre cuyas diversas facetas están

«la aceptación de una explicación formal del ser social del hombre en vez de un riguroso examen del mundo experiencial inmediato que él habita, y la separación de la razón con respecto a la experiencia»<sup>134</sup>. [...] En la imagen de Husserl, el conocimiento divorciado de su *telos* tiene por consecuencia el debilitamiento de la razón y la deformación del mundo de la vida. El científico social separado de sus propias raíces filosóficas se extraña del mundo de la vida»<sup>135</sup>.

Se manifiesta así que la «crisis de las ciencias europeas»<sup>136</sup>, «el producto de una pérdida de confianza en la razón humana»<sup>137</sup>, proporciona la base para las tres relaciones entre fenomenología y ciencias sociales. Parte de la crisis, o del origen de la crisis, es el cisma entre cuerpo y espíritu, que —se sostiene— la fenomenología cura iluminando el mundo de la vida en vez de darlo por sentado. Parece difícil entender cómo, por el hecho de analizar el mundo de la vida, se pudiera trascender la separación del sentido con respecto al ser... a menos que se quiera decir que conlleva o promueve (¿pero a esto se refería Husserl? ¿a esto se

refiere Natanson?) una especie de segunda inocencia cuando la primera, una inocencia «prelapsa», se ha perdido. Es la inocencia de la «marioneta» de Heinrich von Kleist, cuyo «donaire» supera inclusive al del más consumado bailarín rumano...<sup>138</sup> pero, para Kleist, la marioneta no tiene «ninguna conciencia en absoluto», y su equivalente es el dios, el ser que tiene «una conciencia infinita»<sup>139</sup>, no el hombre, quien desde la Caída ha estado condenado a la falibilidad, es decir, ha estado dividido... mucho antes de que así lo pronunciara Descartes<sup>140</sup>. Pero esta sólo puede ser la *dirección* en que se encuentra la inocencia, no la inocencia misma a la que se ha aludido, puesto que los fenomenólogos son seres humanos, no marionetas como los tipos ideales de los científicos sociales. La inocencia de los fenomenólogos, que se sitúan en alguna parte entre hombres divididos y marionetas o dioses, sólo puede ser la de seres humanos que viven no ingenuamente en la actitud natural, sino en la percepción más plena que pueden lograr de su carácter construido. Pero la escisión espíritu-cuerpo se repararía con esa percepción, lo mismo que con cualquier actividad o estado totalmente absorbente en que esa escisión no se piensa, no se siente ni se experimenta<sup>141</sup>. De esto se desprende que la primera relación entre fenomenología y las ciencias sociales —liberación de la escisión cartesiana— no es exclusiva ni directa (pero sí refleja un anhelo surgido de nuestra crisis).

La segunda relación consiste en la fundación de las ciencias sociales. La fenomenología lo hace con el mismo método que, según Natanson, le permite reparar la escisión cartesiana: iluminando el mundo de la vida, analizando las tipificaciones cotidianas, nuestras sedimentaciones espontáneas y cualquier otra cosa que demos por sentada como participantes de la vida social en cualquier sentido. Pero hasta aquí, como lo sugiere el mismo término «fundación», podemos expresar también esta relación diciendo que la fenomenología es una ciencia metasocial (meta-sociología, metapsicología y demás), no una parte de ella; y podríamos aceptar la pretensión de la segunda relación así entendida, con tal de abolir términos como «sociología fenomenológica» o «psicología fenomenológica», porque ellos sugieren que hay variedades de la ciencia social misma que son fenomenológicas. Pero la cuestión no es tan simple, y la dificultad adicional proviene del ambiguo significado de «empírico», según se sostiene que lo son las ciencias sociales, mientras que la fenomenología, quehacer filosófico, no lo es. En este sentido, nos explica Natanson:

«La fenomenología no puede presentar su método ni sus resultados en términos empíricamente verificables porque no acepta el empirismo como una filosofía adecuada del mundo experiencial. [...] Por ejemplo, el fenomenólogo se interesa profundamente en la lógica de la experiencia ante-predicativa, en las síntesis pasivas de sentido<sup>142</sup>, en el aspecto encubierto no menos que en el aspecto manifiesto de la acción, y en las diversas facetas de la intencionalidad que concurren a rastrear la sedimentación del sentido. El empirismo empieza donde acaba la fenomenología».

logía; por eso es insustancial pedir al fenomenólogo algún tipo de equivalente para la verificación empírica»<sup>143</sup>.

El hecho de que casi todos los lectores, incluyendo los científicos sociales y los filósofos, pudieran estar de acuerdo en esto —a saber, en que la fenomenología no es (por ejemplo) sociología, sino metasociología— no es razón para no cuestionar el significado generalmente aceptado de «empírico»<sup>144</sup>. Y por cierto, hay al menos un colaborador de la obra que Natanson compiló, y para la cual escribió la introducción aquí analizada, que tiene una concepción más vasta de ese término. En sus comentarios sobre fenomenología y antropología<sup>145</sup>, dice David Bidney:

«La fenomenología pura, trascendental, de Husserl afirma que una intuición absoluta e incondicionada de las esencias es concretamente posible y debe reconocérsela como un hecho de la experiencia radical. Al contrario del empirismo positivista de Hume y Comte, Husserl se niega a limitar la experiencia inmediata a la percepción sensorial. La intuición como una actividad que consiste en conocer o comprender la esencia de los fenómenos y sus mutuas relaciones esenciales también se acepta y reconoce como un hecho de la experiencia. Husserl, al igual que James, a quien leyó<sup>146</sup>, es un empirista radical que no quiso limitar el empirismo a la percepción de datos atómicos sensoriales»<sup>147</sup>.

En verdad, mal podemos negar que efectuar la reducción y emprender las otras actividades del fenomenólogo enumeradas por Natanson; en suma: que pensar es experimentar. Así, ¿la «iluminación» misma del mundo de la vida no es una experiencia? La respuesta puede ser negativa sólo si se interpreta «experiencia» en el sentido restrictivo, históricamente admitido, pero teórica y sistemáticamente dudoso, en que el término aparece bajo «empirismo». Ahora bien, la «puesta entre paréntesis» de las nociones admitidas (como la de un empirismo de este tipo) fue indicada al comienzo de este capítulo como esencial para la fenomenología. No hace falta decir que «prueba empírica» también exige revisión —o sea expansión—, como la exige por consiguiente la concepción de las ciencias sociales, incluyendo la sociología, en conjunto. Lo que entonces tenemos aquí no es tanto aquella pretendida relación entre fenomenología y sociología —según la cual la fenomenología establecería el fundamento de la sociología—, cuanto la relación que consiste en la implicación de una estructura modificada de la sociología misma, de una nueva conciencia, y aun de un nuevo «ser en el mundo». Es evidente que el intento de trazar sus lineamientos está fuera de los alcances de este capítulo.

La tercera relación se propone como la fenomenología de las ciencias sociales, incluyendo, por supuesto, la sociología. Si seguimos aquí la formulación de Natanson, se evidencia que la fenomenología de las ciencias sociales no es la búsqueda de sus *eidos*, sino, en su núcleo central, el estudio de los procesos que llevan de las tipificaciones mundanales a las científicas (idealizaciones, abstracciones). Después de analizada la segunda

relación, se advierte que aceptar la tercera depende de la respuesta que demos a la segunda, basada en la estrecha concepción a que adhiere Natanson, y del argumento por él aducido para la primera, según la cual la fenomenología es una metasociología. Pero si se acepta una concepción de la experiencia que incluya las propias actividades del fenomenólogo, entonces la distinción entre construcciones de primer orden y de segundo orden, así como entre la experiencia y el análisis de la «historia del mundo de la vida» o «la sedimentación del significado que acompaña a la constitución de la socialidad» —y por cierto, de cualquier otro que hacer del fenomenólogo que pueda haber mencionado Natanson— parece menos evidente y menos definida, y se hace en cambio problemática, necesitada de nuevo examen. Además, tal vez parezca más promisorio emprender una *sociología* de las ciencias sociales, así como de la fenomenología, cuya misión sería comprender su índole, su peripecia social e histórica, en la actitud natural. Ese examen hipotéticamente promisorio supone una diferencia entre fenomenología y sociología que el anterior comentario acaso pareció negar. La articulación de una con la otra, y un punto de vista definido sobre las relaciones entre ambas, será lo que propondremos al final de esta sección, después de familiarizarnos con otras investigaciones sobre el tema.

Una de estas es «Filosofía fenomenológica y sociología», de Michael Phillipson, contenida en un libro sobre «nuevos rumbos en la teoría sociológica»<sup>148</sup>, que apareció un año antes que el trabajo de Natanson, y donde se argumenta

«que el empirismo tradicional no logra resolver los problemas de los conceptos que tienen fundamento empírico en el mundo de la vida. Los conceptos carecen de aplicabilidad si no están fundamentados en experiencias concretas y si no remiten a las realidades de seres humanos en su mundo de la vida [. . .]»<sup>149</sup>.

Esta proposición se encuentra en el análisis de la fenomenología y el estudio sociológico de cuestiones esenciales, que es un tanto inconcluyente, mientras que en el análisis previo de la fenomenología y la metodología sociológica (clarificación y generación de conceptos, y nuevos rumbos para la metodología), y en otras partes del artículo, la fenomenología parece cumplir el papel de metasociología, cuyo carácter problemático ya se ha sugerido. Cuanto más avanzamos en el artículo de Phillipson, más referencias —no siempre explícitas— encontramos a la etnometodología, hasta en el mismo vocabulario utilizado, y no tanto a la fenomenología, aunque el autor sigue recurriendo a Schutz; esto se percibe especialmente en el análisis de la validez y en la leve revisión introducida en los tres postulados de Schutz para una «explicación objetiva» («consistencia lógica», «interpretación subjetiva», «adecuación») <sup>150</sup>. A su vez, la extensa sección «Esclarecimiento de los límites y de la pertinencia de la sociología» no demuestra que esclarecerlos sea un privilegio de la fenomenología; algunos de los límites e inaplicabilidades de la so-



ciología ahí considerados pueden eliminarse o atenuarse con una atención más cuidadosa a los cánones científicos tradicionales. . . y por la discriminación moral y política del sociólogo entre sus potenciales empleadores, o su rechazo de ellos; finalmente por cambios tales que disminuyan las ocasiones en que se requiera de esa discriminación o de ese rechazo, o que, si todavía hicieran falta, resultaran más sencillos. Phillipson utiliza con frecuencia la expresión «sociología fenomenológica», pero es difícil entender a qué se refiere, salvo que se trate de una sociología que tiene en cuenta las enseñanzas de la fenomenología en el plano teórico y en la investigación. Pero esto sería lo mismo que justificar el rótulo de «sociología biológica» para designar una sociología que, en sus intentos de explicar la conducta humana, procediera con una percepción de los factores biológicos potencialmente pertinentes. Sin embargo, el término «sociología fenomenológica» también evoca la etnometodología, si es que, en verdad, esta corriente de la sociología no es su referente básico.

En una sección anterior, «Fenomenología y sociología: esencialismo *versus* empirismo»<sup>151</sup>, Phillipson abunda en una distinción que, según señalamos cuando se presentó en el análisis de Natanson, es ampliamente compartida: a diferencia de la fenomenología, la sociología es empírica y, por lo tanto, «evidencia» y «objetividad» tienen diferente significado en las dos actividades. Mientras que el sociólogo extrae evidencias de fuentes «que no son simplemente su propia experiencia intuitiva», en la fenomenología evidencia es «la autodatidad de un objeto en la experiencia del fenomenólogo»<sup>152</sup>. Y si el sociólogo afirma que la objetividad consiste en «su capacidad para demostrar que su interpretación es consistente con las experiencias de los seres humanos» (postulado de adecuación de Schutz), el fenomenólogo sostiene que «las descripciones de los rasgos esenciales de los objetos intencionales de la conciencia, indubitables para el yo experienciador, por ese mismo hecho son "objetivas"»<sup>153</sup>.

Una versión levemente distinta de las relaciones entre fenomenología y sociología surge del capítulo que sigue al de Phillipson, «Algunas cuestiones desatendidas sobre la realidad social», de David Silverman<sup>154</sup>. Silverman señala tres contribuciones hechas por la fenomenología a la sociología: «el análisis de propiedades del pensamiento de sentido común», la insistencia en el carácter intersubjetivo del mundo social, es decir, en «la relación procesual entre sujeto y objeto en el mundo social», y la admisión de que el orden social «es en muchos aspectos un orden negociado»<sup>155</sup>. Pero la fenomenología reclama una redefinición general de los problemas sociológicos, que Silverman ilustra con el ejemplo de la «organización», donde Ergon Bittner ha avanzado mucho en dirección a proporcionar el remedio<sup>156</sup>; exhorta el autor a prestar una atención mucho mayor que la acostumbrada al lenguaje cotidiano; aquí la referencia es, ante todo, a la obra de Cicourel y a la de Garfinkel y Sacks<sup>157</sup>. A esta altura puede parecer establecida una relación entre fenomenología y sociología: que la fenomenología ha enriquecido y puede enrique-

cer más aún la sensibilidad del sociólogo, tanto en la teoría como en la investigación, para eventuales cuestiones. Esto, evidentemente, no es un monopolio de la fenomenología, pero no deja de ser importante.

En 1973, año en que se publicó el voluminoso compendio de Natanson, apareció la primera, y hasta ahora todavía la única, compilación para el estudio de la «sociología fenomenológica». Se debe a George Psathas y contiene una introducción de él<sup>158</sup>. La esperanza de Psathas en cuanto a la influencia de la fenomenología en la ciencia social se expresa en la siguiente frase:

«Cuando la ciencia social reconozca que la realidad objetiva de la sociedad, los grupos, la comunidad y las organizaciones formales es subjetivamente experimentada por el individuo, y que estas experiencias subjetivas se relacionan íntimamente con los posteriores procedimientos de externalización y objetificación que emprenden los seres humanos cuando piensan y actúan en el mundo social, surgirá entonces una ciencia social más informada y basada en la realidad»<sup>159</sup>.

Es difícil poner en duda que una ciencia social que proceda atendiendo a los individuos experienciadores será más adecuada que si no lo hace. Pero, una vez más, no es un requerimiento exclusivo de la fenomenología: es fundamental para Max Weber y está por lo menos implícito en Marx y en Feuerbach<sup>160</sup>. Psathas señala la averiguación que él hizo con Frances C. Waksler de los rasgos esenciales de la interacción cara a cara (incluye en su compilación este trabajo)<sup>161</sup> como un ejemplo de «análisis eidético»<sup>162</sup>, pero no se ve que los autores hayan hecho otra cosa que construir un tipo ideal weberiano. Sin duda alguna, tanto en la construcción de tipos ideales, de Weber, como en el análisis eidético, de Husserl, interviene la «libre variación imaginativa»; la diferencia reside en la *epojé*, que es mundanal en el primer caso<sup>163</sup>, reducida en el segundo.

Fiel a su propósito de servir como libro de texto, la obra organizada por Psathas contiene una formulación programática de Helmut R. Wagner sobre «sociología fenomenológica»<sup>164</sup>. Se basa sobre todo en Schutz, cuya principal contribución es, según Wagner, el esclarecimiento de la estructura social en su derivación (a través de tipificaciones e interacciones) desde su base subjetiva. Unido este aporte a su elaboración por Berger y Luckmann<sup>165</sup>, Wagner lo encuentra promisorio, entre otras cosas, para una sociología de las concepciones del mundo, que intentaría en el plano fenomenológico lo que hace setenta y cinco años ensayó Wilhelm Dilthey desde su perspectiva humanista general<sup>166</sup>. Aunque la fenomenología es más débil en los exámenes «genéticos» o «dinámicos» que en los «estáticos», Wagner propone algunos de aquellos, que, en su opinión, se beneficiarían con un tratamiento fenomenológico. Estimulados por el concepto schutziano de la situación biográfica, son estudios del crecimiento de la sedimentación en el individuo, incluyendo el modo en que aparece y se desarrolla la conciencia. Aquí Wagner observa que Hus-

serl se refirió solamente al individuo adulto; por lo tanto, el estudio propuesto debe recurrir también a la psicología infantil, en especial la de Piaget. Wagner sugiere que se estudien diversos tipos de reacción frente a alteraciones de lo «que se da por sentado»; desde alteraciones menores<sup>167</sup>, hasta aquellas a las que se responde con un cambio considerable en el estilo de vida: serios trastornos psíquicos, suicidio anómico, convertirse los individuos en manipuladores y refugiarse en el uso de drogas, las comunas o la violencia y el terrorismo. Por meritoria que sea, no está claro qué tiene de fenomenológica esta enumeración, que es, más bien, una especie de tipología mertoniana<sup>168</sup>. El ensayo de Wagner poco agrega a la clarificación del sentido de la «sociología fenomenológica».

Tampoco agrega mucho «Objetividad y realismo en sociología», de Egon Bittner<sup>169</sup>, cuyo título, sin embargo, a diferencia del de Wagner, evidentemente no lo promete. Pero es un trabajo muy pertinente en un libro de texto sobre «sociología fenomenológica», ante todo por dos razones: contribuye a un análisis sociológico de la menguante fe en la objetividad (en el sentido positivista) de la investigación sociológica y del creciente interés en un enfoque subjetivo; y proporciona un encuadre para la etnometodología, que es la elaboración más difundida, articulada e influyente de la fenomenología, en especial de la versión de Alfred Schutz (véase la próxima sección de este capítulo). Bittner indica una razón negativa y tres razones positivas para la disminución de esa fe: 1) decepción por los resultados de su práctica; 2) creciente y cada vez más difundida convicción de que sólo los sucesos, no los sentidos, y sólo los objetos temporales, no los atemporales, están sujetos al análisis causal<sup>170</sup>; 3) la admisión de que aspirar a una objetividad entendida en sentido positivista «es simplemente un modo de eludir el estudio de la sociedad»<sup>171</sup>, el cual sólo se puede emprender desde un punto de vista, y 4) la demostración (conexa), que proviene «de un programa extraordinariamente riguroso de investigación empírica denominado etnometodología», de que todos los «enunciados explicativos» (a saber, todo tipo de descripción, análisis, cuestionamiento, crítica, creencia, duda, idealización, esquematización, denigración, etc.) dependen inevitable e irremediamente de los escenarios sociales que los ocasionan o dentro de los cuales se sitúan<sup>172</sup>. Es decir, tienen la propiedad de la «reflexividad».

«La ausencia de este rasgo [en las explicaciones de explicaciones, y así de seguido], a saber, que en su sentido discernible las explicaciones (y todas las expresiones y toda acción práctica) dependen del hábitat natural en que ocurren, rasgo este denominado "indexicalidad"; su ausencia, entonces, tiende a dar a las representaciones de escenarios sociales el aspecto de fabulación ficticia, un riesgo permanente para la historiografía narrativa. . . .»<sup>173</sup>.

Debe señalarse que «reflexividad» e «indexicalidad» son afines a la *Seinsverbundenheit* o «existencialidad» de Mannheim<sup>174</sup>, de la cual re-

presentan un discernimiento más convincente y ofrecen lo que puede llamarse un referente más local. Pero entonces repiten o perpetúan el problema del relativismo epistemológico de Mannheim<sup>175</sup>, que su sociología del conocimiento y estos conceptos comparten con la fenomenología y que, puede aducirse, son una faceta o expresión intrínseca de nuestra crisis<sup>176</sup>.

En páginas de trabajo de campo que demuestran sabiduría y perspicacia, Bittner pone de relieve la pertinencia de la reflexividad y la indexicalidad: le dan mayor «realismo»<sup>177</sup>, sea que el investigador de campo las tenga en cuenta espontáneamente o por instrucción explícita.

Estos artículos, y otros contenidos en el volumen de Psathas, también de muy recomendable lectura<sup>178</sup>, no modifican la comprensión de las relaciones entre fenomenología y sociología que venimos elaborando.

En el mismo año, finalmente (1973), Fred R. Dallmayr, a quien ya citamos, publicó un artículo sobre fenomenología y ciencia social<sup>179</sup>. Después de rastrear el desarrollo desde la fenomenología «pura» hasta la «existencial» (más o menos en el sentido sugerido al comienzo mismo de este capítulo), Dallmayr expone su influencia sobre los científicos sociales, casi todos sociólogos (desde Max Weber, pasando por Adolf Reinach, Simmel, Alfred Vierkandt, Scheler, Mannheim, Schutz, hasta llegar a los etnometodólogos, en especial Garfinkel y Cicourel, a Berger y Luckmann, y a ciertos estudiosos afines); concluye con unos breves «Comentarios y evaluaciones», en su mayoría referidos a críticas hechas a la fenomenología, en parte por insuficiente conocimiento, en parte a causa de sus propias desviaciones con respecto al rigor de Husserl, e insiste en que la fenomenología no suplanta a la ciencia tradicional, sino que la complementa. Y entonces Dallmayr formula una observación histórica:

«En su intento de recuperar hasta los oscuros residuos de la razón para el diálogo humano, la fenomenología se manifiesta como la justa heredera de la Ilustración europea, según lo intentó demostrar Husserl en *La crisis de las ciencias europeas*. Es verdad que las ambiciones tienden a mitigarse más en nuestra época; en su sentido actual la Ilustración [sólo implica un compromiso] con las normas elementales de decencia común y discurso social. Debido a su concentración en la interacción humana, las ciencias sociales están peculiarmente destinadas a participar en esta herencia»<sup>180</sup>.

El ensayo que ahora comentamos es útil como panorama general y como evaluación de ciertos aspectos de los estados de ánimo contemporáneos, pero no promueve nuestra comprensión de las relaciones entre fenomenología y sociología más allá de lo ya alcanzado.

Finalizamos esta sección citando brevemente la apreciación de las «sociologías interpretativas», por Anthony Giddens; se refiere a varias tendencias recientes: la «fenomenología existencial» de Schutz, la etnometodología, la «filosofía poswittgensteiniana» de Peter Winch, y la hermenéutica y la teoría crítica (Hans-Georg Gadamer, Karl-Otto Apel y

Jürgen Habermas)<sup>181</sup>; puede recordarse que algunas de estas son abordadas también por Monica Morris. Giddens presenta un análisis filosóficamente informado de las convergencias y diferencias entre estas articulaciones; demuestra (entre muchas otras cosas) que Schutz (como vimos) comprobó que debía abandonar (o le ocurrió abandonar) la fenomenología trascendental de Husserl cuando emprendió su «análisis constitutivo de la actitud natural», y que tanto Schutz como la etnometodología (así como la hermenéutica) adolecen de 1) tratar la acción únicamente como sentido, y no como praxis; 2) desconocer «la centralidad del poder en la vida social», y 3) por lo menos dar poca importancia al hecho de que las normas sociales son interpretadas de modo diferente según divisiones de intereses<sup>182</sup>. Para Giddens, la materia de estudio de la sociología es «la producción y reproducción de la sociedad», lo que lleva a examinar los límites de la acción intencional humana, a discernir «los modos en que se “observa” la vida social y las caracterizaciones de la actividad social establecida», a formular «conceptos dentro de los marcos de sentido de la ciencia social como metalenguaje»<sup>183</sup>. Concluye con la formulación de «reglas»<sup>184</sup> (retomando irónicamente el término de Durkheim), que, sin embargo, expresan en forma concisa los alcances que desea para su libro en dirección a un programa de investigación sociológica<sup>185</sup>. En cuanto a la cuestión de las relaciones entre fenomenología y sociología, ya debería estar claro que la forma que esas relaciones tomaron sobre la base de la introducción de Natanson no ha cambiado, pero ahora la promesa que entonces hicimos debe ser articulada (según lo anticipamos).

La promesa se refería a una sociología tanto de las ciencias sociales como de la fenomenología, cuya deseabilidad fue sugerida en el examen de las afirmaciones de Natanson sobre las relaciones entre fenomenología y sociología. Recapitulándolas: la primera afirmación era que la fenomenología supera la escisión cartesiana (entre cuerpo y espíritu, pensamientos y objetos, idealismo y materialismo) porque esclarece —y esta es la segunda afirmación— el mundo de la vida en vez de presuponerlo; la tercera afirmación era que la fenomenología es también fenomenología de las ciencias sociales, sobre todo en tanto analiza los procesos que conducen de las tipificaciones mundanales a las científicas. Pero tuvimos que reinterpretar la primera afirmación como la expresión de un ansia de «totalidad» o de «ser» (para una inocencia «poslapsiana»), surgida de nuestra crisis, y en consecuencia tuvimos que rechazar la segunda afirmación, entendida como el medio de alcanzar esa totalidad. Es decir que no podía verse a la fenomenología remediando la escisión cartesiana ni, *por consiguiente*, instituyendo las ciencias sociales. Quedaba entonces la tercera afirmación: la fenomenología como el estudio de (ante todo) los modos en que las tipificaciones cotidianas pasan a ser tipificaciones de la ciencia social. Comprobamos que la interpretación de esta tercera afirmación dependía del significado de «experiencia», que, según sostuvimos, no podíamos aceptar en el sentido en que Natanson (y casi todos los demás) la entienden cuando distinguen la ciencia social en tan-

to es empírica de la fenomenología en tanto es no empírica<sup>186</sup>. Fue aquí donde, en vez de aceptar estas afirmaciones, sugerimos que una sociología de las ciencias sociales y de la fenomenología prometía arrojar cierta luz sobre esta maraña de problemas.

En parte insinuamos esa sociología cuando propusimos que el anhelo de alcanzar una totalidad poscartesiana, o mejor dicho (repitémoslo) poslapsiana se interpretase como una respuesta al sentimiento de estar dividido, que acaso expresa, en la sociedad industrializada, un aspecto de la «condición humana» que ha encontrado muchas otras expresiones, de las cuales una de las más familiares es, precisamente, la idea de la Caída; pero ahora el Edén al cual no podemos volver, como tampoco Adán pudo volver al suyo, es la era preindustrial o pre-Ilustración, o al menos la era prenuclear. A lo que insta este enfoque o tipo de enfoque es a remplazar, al menos durante un período intermedio, un análisis «intrínseco» por otro «extrínseco», más particularmente sociológico<sup>187</sup> de nuestro tema —remplazar la atención que se presta a su historia por el análisis de sus formulaciones—, sin que esto suponga caer en la falacia genética o reduccionista, o sea la que consiste en presuponer que aquí *sólo* importan su génesis, origen, anécdota, historia, mientras que no importan sus formulaciones, proposiciones, títulos de verdad ni, en consecuencia, el análisis de estas. Llegados a este punto sostenemos que si entre los que comentan las relaciones entre sociología y fenomenología existe tanto desacuerdo, la razón de ello es que ya no existe una tradición viable que certificara sentidos aceptados por todos, y que por eso mismo no fueran problemáticos, para los conceptos que intervienen en la discusión: los de «experiencia», «sociología» por oposición a «metasociología», «reparar la escisión cartesiana», «mundo de la vida» y sus «epojés» en tanto se diferencian de otras epojés; también los conceptos de «fenomenología» y quizás otros todavía. Percatarse de esto puede provocar una «conmoción de reconocimiento» similar a una ya considerada, y probablemente aún a esta<sup>188</sup>: he aquí un nuevo ejemplo del carácter problemático (e impredecible) de la experiencia. Parte de la respuesta (tentativa) a esto es reafirmar la formulación de fenomenología que presentamos al comienzo de este capítulo: la suspensión de nociones recibidas, la máxima suspensión que pueda lograr el individuo que desee estudiar y entender algo lo mejor posible. Evidentemente esto importa recomendar una epojé que da por sentadas menos cosas que las reducciones husserlianas; acaso esto se explique por lo mucho que ha sucedido, sobre todo en el mundo exterior a la filosofía, desde los escritos de Husserl. Mientras no se haga el ejercicio que sugerimos, la cuestión de las relaciones entre fenomenología y sociología no puede seguir siendo analizada aquí más allá del punto a que hemos llegado, lo cual no obsta que lo haga el lector interesado. Bosquejaremos esto en la forma de una sugerencia sobre determinada actitud a adoptar hacia nuestra época; haremos la sugerencia tras exponer aspectos de la etnometodología que, según hemos visto, es considerada por muchos analistas como la sociología más digna del nombre de «fenomenológica».

## Etnometodología

Una excelente conexión entre algunas de las reflexiones que acabamos de exponer y la etnometodología como tal se puede estudiar en James L. Heap y Phillip A. Roth, «Acercas de la sociología fenomenológica» y en el comentario de Burkart Holzner y la respuesta de Heap a este<sup>189</sup>. Sobre la base de tres textos (Tiryakian, Bruyn y Douglas)<sup>190</sup>, escogidos por Heap y Roth (que indican las razones que los guiaron en esa selección), llegan estos autores a la conclusión de que los «sociólogos fenomenólogos» han entendido mal y de hecho han empleado sólo metafóricamente algunos conceptos clave de Husserl, en particular «intención», «reducción», «fenómeno» y «esencia»; y con este proceder han puesto en evidencia que es «muy cuestionable» una sociología fenomenológica en un sentido husserliano estricto, es decir, una sociología eidética. No obstante, prosiguen:

«nos parece entonces que Husserl de hecho tenía escasa noticia de los problemas concretos de las ciencias sociales (cfr. Schutz, 1962, pág. 140)<sup>191</sup>. Algunas de las sociologías que se han llamado fenomenológicas están más próximas, en verdad, al espíritu de la fenomenología —si no a su letra— que las proposiciones de su fundador en este campo. Lo que distingue a estas sociologías de las que hemos criticado aquí es que *no suponen ni pretenden que su quehacer efectivo sea fenomenología husserliana*»<sup>192</sup>.

Distinguen los autores cuatro tipos en estas «sociologías fenomenológicas». El primero puede no advertir que «recurre a una perspectiva fenomenológica»<sup>193</sup> en tanto pone el acento en el abordaje subjetivo; basándose en Natanson<sup>194</sup>, incluyen en este tipo a W. I. Thomas, Cooley, Mead y Max Weber. El segundo abarca los trabajos de Schutz, y a él pertenecen Berger y Luckmann, así como Holzner<sup>195</sup>. El tercero «se funda fenomenológicamente en las estructuras del mundo de la vida [y] se lo puede entender como una versión filosóficamente radicalizada del tipo de sociología [«reflexiva»] que Gouldner (1970) reclamaba»<sup>196</sup>; entre los ejemplos de este tipo están John O'Neill, *Sociology as a Skin Trade*, y Aaron V. Cicourel, *The Social Organization of Juvenile Justice*<sup>197</sup>. El cuarto tipo, la etnometodología, se trata por separado a causa de su

«peculiar relación con la sociología y la fenomenología. Es un programa de investigación que combina ciertos intereses fenomenológicos y sociológicos, al tiempo que los transforma de manera de no hacer violencia ni a aquellos ni a estos, sino de constituir un campo de estudio único e independiente»<sup>198</sup>.

Heap y Roth indican que no se refieren a todo «lo que hoy circula bajo el rótulo de etnometodología», sino que se limitan al programa de Harold Garfinkel «según lo presentan los escritos de Wieder, y de Zim-

merman y Pollner (en Douglas, 1970)»<sup>199</sup>. Observan que si en la obra de Schutz la intersubjetividad es «un rasgo ontológicamente dado del mundo social» (no lo creemos así, por lo que hemos visto de Schutz), en la etnometodología aparece como su *sentido*, el cual es «cumplido contingentemente por las prácticas situadas de los miembros» (lo mismo ocurre en Schutz; por eso tampoco tiene mucho sentido la afirmación de que al pasar de Schutz a la etnometodología descubrimos que «el *a priori* se convierte en un rasgo problemático del cumplimiento real»). A diferencia de lo que sucede en Schutz y en la etnometodología, en la actitud natural la intersubjetividad no se tematiza, sino que «se sitúa en su fundamento, como presupuesto no examinado, pero esencial»<sup>200</sup> (aquí Schutz estaría de acuerdo).

Dejamos de lado algunos interrogantes (en particular, cómo lo *a priori* sería cuestión de cumplimiento, y si es o no correcto atribuir a la etnometodología esa visión de lo *a priori*) y pasamos al comentario sobre Holzner; sobre este, acaso la observación más interesante que cabe hacer es que su defensa de una interpretación todavía más lata de la «fenomenología» que la propuesta por Heap y Roth es índice de un eclecticismo que brota de su fe en que la «utilidad empírica»<sup>201</sup> decide sobre si algo sirve o no sirve a la sociología, lo cual lo convence de que «la fenomenología contribuye al desarrollo científico de la sociología»<sup>202</sup>. En comparación con Heap y Roth y con los etnometodólogos, Holzner parece tener frente a sí un universo ordenado e intacto<sup>203</sup>. En su respuesta a él, Heap aboga por el rigor al estilo de Husserl, y para explicar la reacción de Holzner recurre a lo que acabamos de indicar muy sumariamente: él procura una certidumbre que Holzner parece no necesitar, pero que Heap encuentra en la fenomenología, que le parece el único fundamento de una sociología que entre los «múltiples abordajes» existentes, invocados y defendidos por su comentador, es radical en el sentido en que Curwitsch<sup>204</sup> entiende este término, a saber: es el único que puede dar razón de su propia posibilidad<sup>205</sup>. En armonía con el propósito de este capítulo, más que someter a examen ese aserto interesa señalar que todos estos escritos (el trabajo de Heap y Roth, la respuesta de Holzner y la réplica de Heap) son «intrínsecos» —se limitan a formular enunciados y a examinarlos en cuanto a su validez— y no «extrínsecos» —es decir, referidos a la génesis, a la historia, al análisis sociológico *de* aquellos enunciados—. En estas páginas, como lo hemos señalado más de una vez, ponemos el acento en lo segundo; en este sentido consideraremos la etnometodología, a la que hasta ahora nos hemos limitado a mencionar (acaso para frustración del lector). Ahora bien, el camino más rápido para lograrlo nos impone un corto desvío.

En una tardía aplicación secularizada del ascetismo protestante, Max Weber, que lo estudió, proclamó con pasión que la ciencia (caracterizada al comienzo de este capítulo como «la más autocrítica y la más cuestionadora de las actividades intelectuales») era inepta para juzgar sobre propósitos, fines, designios o, como Weber lo expresó, «valores», incluidos los del científico. Los valores caían fuera de la apreciación científica



y racional; cada individuo los juzgaba según su propio «demonio». La ciencia no podía decidir sobre las metas que uno debía perseguir, ni podía decirnos qué era bueno o malo, hermoso o feo, justo o injusto, correcto o erróneo; cada uno de nosotros tenía la responsabilidad de descubrirlo. Weber no parece haber considerado que esta situación significara una crisis para los individuos o para la ciencia, pero no mucho después Edmund Husserl escribió *La crisis de las ciencias europeas*, y se puede demostrar que uno de los sentidos de la crisis mencionada en el título es la incapacidad de la ciencia para decirnos cuáles son o deben ser nuestros fines, para decirnos qué hacer, cómo vivir.

Otra manera de argumentar en favor de esa concepción de la ciencia es sostener que esta nos puede hablar sobre lo que es, pero no sobre lo que debe ser. Por ejemplo, del tabú universal que pesa sobre el fratricidio no se sigue que no debo matar a mi hermano. Pero hay una razón para que eso no se siga: el deber ser no se sigue del «es» porque «deber ser» y «es» han sido separados, divorciados. Nuestra concepción es tal que el «es» no contiene un «deber ser». Apliquemos esta generalización al ejemplo que acabamos de mencionar: el tabú universal del fratricidio es un mero «hecho», algo que existe, que ocurre, que *es*, pero para mí se trata exclusivamente de algo que yo puedo querer o no querer *conocer*; me atañe sólo como sujeto cognitivo, *no* como sujeto moral; el hecho no lleva consigo obligación moral alguna para mí; es asunto mío si deseo extraer de esto conclusiones morales, conclusiones para mi propia conducta moral, y en tal caso, qué conclusiones, por ejemplo, que me siento yo también obligado a seguir este tabú o, por el contrario, siento que no me obliga y deseo seguir mi propio «demonio» o convicción, preferencia, gusto, que me pueden sugerir matar o no matar a mi hermano.

Lo que esta separación de «ser» y «debe ser» significa es que los actos o las creencias de otros no tienen consecuencias morales para mí, no me obligan. Pero esto a su vez significa que estoy moralmente escindido de los demás, que cada quien está escindido de los demás. *No* significa que no existan lazos morales, porque de hecho los hay, según lo pueden atestiguar la mayoría de las personas o al menos muchas de ellas; sobre todo existen entre personas que mantienen una relación íntima, pero también entre miembros de grupos y de movimientos cuyo lazo es la solidaridad o la fraternidad. Empero, el sentimiento hacia otros seres humanos —y si un individuo no tiene relaciones íntimas, y no siente solidaridad o fraternidad por los miembros de grupo alguno, el sentimiento hacia los seres humanos en general— no es de comunidad moral, sino, al contrario, de estar solo frente a una multitud de otros hacia quienes uno mantiene una actitud puramente cognitiva, desinteresada y no comprometida, de observación, cálculo; una actitud instrumental, utilitaria, manipuladora. *Esta* es la situación, esta es la sociedad atomizada que encuentra expresión en las filosofías de la ciencia, sobre todo de la ciencia social, en la teoría del conocimiento o epistemología (y dondequiera, dentro de la filosofía o fuera de ella), lo mismo que —y esto es especialmente

pertinente para nuestro tema— en las concepciones y prácticas recientes de la sociología.

Extraordinario resulta observar que la insistencia en la comprensión de la vida social desde el punto de vista del individuo partícipe de ella, el punto de vista subjetivo, hubiera de ser proclamada en una época y por un pensador —Max Weber— en quien este punto de vista subjetivo había quedado despojado —o así se lo sostenía— del aleccionamiento moral por parte de la comunidad, la cual daba al individuo un sustento sólo en lo cognitivo, enseñándole la índole y los caminos del conocimiento científico, sus logros y sus limitaciones. Es decir que la insistencia en la importancia de la *Verstehen*, la «comprensión» brotó en el momento en que la comprensión ya no traía consigo esclarecimiento moral porque «ser» y «deber ser» habían sido separados, y también lo habían sido, unos de otros, los seres humanos. La razón se había convertido en la capacidad del individuo para evaluar medios por referencia a los fines perseguidos, o a esto se había reducido. Pero la razón no puede, como lo hemos consignado ya en una formulación diferente, hacer enunciados ni siquiera tentativamente conclusivos sobre los fines como tales. Y habiéndose convertido en una facultad puramente subjetiva o individual, la razón se había hecho instrumental, utilitaria, calculadora; las consideraciones o juicios morales que el individuo de hecho pronunciaba no eran racionales. En otras palabras: la razón ya no era un atributo de la humanidad o del cosmos; había dejado de ser lo que una vez se llamó razón objetiva<sup>206</sup>.

Dentro de la sociología, es en la llamada sociología del conocimiento donde más se han hecho sentir la atomización de la sociedad y la instrumentalización de la razón; sus manifestaciones se pueden advertir, si bien de diferente manera, en sus eminentísimos fundadores y estudiosos, Max Scheler y Karl Mannheim, pero en forma todavía más extrema en Ernst Grünwald, que es de la generación siguiente a aquellos. El ropaje con que la atomización de la sociedad y la instrumentalización de la razón se revistieron en estos tres pensadores fue, como antes había ocurrido en el caso del historicismo, el problema del relativismo; los tres lo abordaron, pero no lo pudieron resolver. Según la elaboraron ellos, la sociología del conocimiento había rebasado a sus dos principales y completamente heterogéneos fundadores, Marx y Durkheim, que perseguían, ambos, un objetivo claro y en manera alguna relativo: mejorar la sociedad. No importa cuán diferentes hayan sido sus concepciones acerca de esa meta y acerca de los caminos que a ella conducían: en sus estudios y en todo su quehacer, uno y otro se empeñaron en esto. Para Scheler y Mannheim, Marx tuvo mucha más importancia que Durkheim; para Grünwald, en cambio, Scheler y Mannheim habían superado tanto a Marx como a Durkheim. En todas estas elaboraciones que desembocaron en Scheler, en Mannheim y en Grünwald, en el proceso de dar razón de los problemas planteados por los fundadores (Marx, más que Durkheim), estos problemas fueron desprendidos de las actitudes originales a que se habían asociado y que eran, eminentemente, actitudes morales hacia la

sociedad. Se convirtieron en problemas puramente cognitivos. Con toda nitidez, el problema del relativismo fue entendido por los tres —Scheler, Mannheim y Grünwald— como el de la *verdad* universal o absoluta por contraposición a la *verdad* relativa; no lo entendieron como problema del relativismo *moral*. Y por otra parte, ninguno de los tres<sup>207</sup> planteó el problema de los nexos entre relativismo epistemológico y moral.

El estudioso a quien por general acuerdo se atribuye haber mostrado, o al menos haber sido el que más intentos hizo en ese sentido, la importancia de la fenomenología (de Husserl) para las ciencias sociales, en particular la sociología, Alfred Schutz, es al mismo tiempo la principal fuente, si es que se quiere mencionar una, del abordaje llamado etnometodología por su fundador, Harold Garfinkel. Es interesante seguir el desarrollo de la concepción del asunto —a saber, el asunto que se supone es tarea de la ciencia social comprender— a medida que se pasa de Schutz a Garfinkel, y a los colaboradores y discípulos de este. Si es predominantemente cognitivo en Husserl y, en el sentido en que hemos visto, en Max Weber y en Schutz, en la etnometodología pasa a ser lo que se podría llamar selectivamente cognitivo, a saber, especializado en el método; se convierte en una especialización metodológica. El propio Garfinkel relata:

«En el momento de compilar esos materiales [entrevistas con jurados, cuyas deliberaciones habían sido grabadas y transcritas sin que ellos lo sospecharan], imaginé la noción que está en la base del término "etnometodología". ¿Quieren saber de dónde tomé este término? Trabajaba con los archivos etnológicos de Yale. Me sucedió examinar la lista de las áreas sin intención alguna de descubrir un término así. . . y di con una sección: etnobotánica, etnofisiología, etnofísica. En mi caso, estoy frente a unos jurados que hacen metodología, pero que la hacen de una manera casual. No es una metodología que mis colegas pudieran apreciar si estuvieran buscando personal para el departamento de sociología.

Ahora, ¿cómo rotular entretanto aquel material, de manera que me permitiera identificarlo? ¿Cómo obtener un recordatorio de él? Así fue como se empleó al comienzo "etnometodología". "Etno" parecía designar, de alguna manera, la disponibilidad, para un miembro, del conocimiento de sentido común de su sociedad, en tanto conocimiento de sentido común de "lo que fuere". Si se trataba de "etnobotánica", guardaría alguna relación con su conocimiento y su aprehensión de lo que a juicio de los miembros eran métodos adecuados para abordar cuestiones botánicas. Alguien de otra sociedad, en este caso un antropólogo, reconocería estas como cuestiones botánicas. El miembro emplearía la etnobotánica como fundamento adecuado de la inferencia y de la acción en el cuidado de sus propios asuntos, en compañía de otros como él. Se trataba simplemente de eso, y la noción de "etnometodología" o el término "etnometodología" se entendían en ese sentido»<sup>208</sup>.

La etnometodología «no es una empresa misteriosa», «no es un culto», «no se propone solucionar aflicción alguna de la sociología»<sup>209</sup>. Le pi-

dieron que explicara brevemente en qué consiste su tarea, y Garfinkel respondió:

«nos interesa cómo la sociedad se cohesionan; cómo se hace eso; cómo llevarlo a cabo; las estructuras sociales de las actividades cotidianas. Diría que estudiamos cómo las personas, en tanto son parte de ordenamientos cotidianos, emplean los rasgos de ese ordenamiento para hacer que tengan efecto para los miembros las características visiblemente organizadas. Eso es, si usted lo quiere saber de verdad sumariamente.»<sup>210</sup>.

Especializarse en metodología predispone a descuidar otras cosas, si es que no implica ese descuido: sobre todo se dejan de lado ítems, o asuntos, o la sustancia<sup>211</sup>. La metodología aborda las «actividades prácticas de las personas, las circunstancias prácticas y el razonamiento sociológico práctico»<sup>212</sup>; las «acciones prácticas»<sup>213</sup>; la vida cotidiana, cuyas «estructuras formales»<sup>214</sup> es tarea del etnometodólogo discernir, «al tiempo que se abstiene de pronunciar juicio alguno sobre su carácter adecuado, su valor, importancia, necesidad, utilidad práctica, logros o consecuencias. Llamamos “indiferencia metodológica” a esta actitud de procedimiento»<sup>215</sup>.

Indiferencia, en este sentido, sugiere acaso el siguiente diálogo entre Karl Schuessler y David Sudnow:

«*Schuessler*: Hay una cuestión general que a mi juicio se puede debatir, y se refiere a la ética de observar personas sin su consentimiento. No sé si usted desea abordar este tema.

*Sudnow*: Preferiría que no. No tengo esos miramientos éticos.

*Schuessler*: Entiendo que este punto debe ser discutido. Si usted opina eso, me parece indudable que está usted en minoría.

*Sudnow*: Entre los etnometodólogos no estaría en minoría. [...] *Lo explicaré así*: me preocupan mucho los efectos producidos por el observador, y no quiero que la gente se entere de que la estoy filmando. Le mostraré lo que sucede tan pronto se enteran de que hay una cámara cerca. [...] No me gusta filmar a la gente sin que lo sepa, pero la índole de la tarea que hago es de suerte que filmo tres minutos. Estoy perfectamente dispuesto a dirigirme a las personas después que las filmé, y decirles: “Lo he filmado a usted. ¿Puedo utilizar sus materiales?”. Si me propusiera publicar alguno de los filmes, me sentiría obligado a obrar así. Además, no publicaría filmes con los sujetos identificados»<sup>216</sup>.

Aquí, evidentemente, «indiferencia etnometodológica» significa indiferencia a consideraciones morales que pudieran estorbar la metodología aplicada por el etnometodólogo, si bien, como lo ponen de manifiesto las últimas oraciones de la cita, «indiferencia» es un término excesivo y sería mejor «evitación»; de cualquier manera, no hay inclusión *teórica* de consideraciones morales en la concepción de la investigación. Este —como es bien sabido, y es consecuencia de la separación, ya señalada,

de «ser» y «deber ser», de la instrumentalización de la razón, de la reducción del individuo a un individuo puramente cognitivo— es un rasgo que la etnometodología comparte con las ciencias sociales contemporáneas y con la ciencia en general.

Pero en los primeros estudios de Garfinkel esta indiferencia hacia las consideraciones morales, o evitación de ellas, es un rasgo sobresaliente.

«Se instruía a los estudiantes para que entablaran con un conocido o un amigo una conversación corriente, y sin dar señales de que lo solicitado por el experimentador era en cierto modo insólito, insistieran en que la persona aclarara el sentido de cada uno de los lugares comunes empleados. [...] A estudiantes de los primeros años de la universidad se les asignaba la tarea de pasar en su hogar de quince minutos a una hora observando las actividades que se realizaban, figurándose que ellos eran pensionistas. [...] Se instruía a estudiantes para que traban conversación e imaginaran que los dichos de otras personas respondían a motivos ocultos que eran sus motivos reales, y obraran en consecuencia. [...] A aspirantes a ingresar en la facultad de medicina se los sometía individualmente a una entrevista experimental de una hora. Como parte de su solicitud de ingreso [...] el experimentador se identificaba como representante de una facultad de medicina del Este que quería averiguar por qué la entrevista de ingreso a la facultad de medicina producía tanta tensión. [...] Asigné a estudiantes la tarea de regatear el precio de mercaderías que lo tenían fijado. [...] Se instruyó a estudiantes para jugar al ta-te-ti [...] invitaban al sujeto a mover primero. Después que este hacía su movida, el experimentador borraba la marca del sujeto, la pasaba a otra cuadrícula y hacía su propia jugada, pero sin dar señales de que ocurriera algo insólito. [...] Se instruía a estudiantes para que seleccionaran a alguien que no fuera de su familia, y sin dar señales de que ocurría algo insólito, acercar su rostro al del sujeto hasta quedar casi nariz con nariz»<sup>217</sup>.

He aquí algunas de las reacciones:

«se producían estallidos de desconcierto y rabia de miembros de la familia [...] francas manifestaciones de ira y “desagrado”. [...] Dos de ellos [los aspirantes a ingresar en la facultad de medicina] mostraron signos de intenso sufrimiento cuando advirtieron que la entrevista terminaba y los despedían sin confesarles el engaño»<sup>218</sup>.

El abandono de preocupaciones morales por el deseo de diseñar un experimento que satisficiera el interés del investigador no parece justificar el juicio (de Gouldner) de que el «grito de dolor, entonces, es el momento triunfal de Garfinkel» y que «objetividad y sadismo se entraman sutilmente»<sup>219</sup>. La indiferencia etnometodológica en que Garfinkel insiste se extiende, ciertamente, a temas, problemas, cuestiones<sup>220</sup>; de hecho, Peter McHugh asimila una «cuestión» a algo que «necesite des-

cripción»<sup>221</sup> (en lugar de ser motivo de preocupación, desesperación, determinación, deleite; en lugar de ser mero asunto metodológico). El mundo del etnometodólogo es un mundo de pura cognición, algo que está destinado a la cognición; y el sujeto, repitámoslo (incluido el propio etnometodólogo), es sólo un sujeto que conoce.

Ahora bien, existe una diferencia entre la «neutralidad» de Max Weber y la «indiferencia» de Garfinkel. Trataremos de aclarar en qué consiste refiriéndonos a Ernst Grünwald, ya mencionado. He aquí la conclusión de un estudio sobre la concepción de este autor acerca de la sociología del conocimiento:

«Grünwald desea y necesita una cosmología, una verdad universal, rasgos cognitivos comunes a todos los hombres, objetos idénticos, puntos de vista que se puedan entender por referencia a un orden cultural e histórico, y una ciencia capaz de producir enunciados verificables sobre el origen de un pensamiento, sobre las relaciones entre pensamiento y clase social, y sobre la existencialidad del conocimiento [la gravitación de la existencia de cada quien sobre su conocimiento]. Su mundo es un mundo que presenta esos deseos y necesidades. [. . .] Este no es un mundo carente de sentido por sustracción, fragmentaria o progresiva, de ítems —cosmología, verdad, objetos—, sino el mundo de un hombre que ha perdido su continuidad con la historia y con sus prójimos, con quienes participa en una historia común. [. . .] Este hombre no estaba ni está solo en su afán (considérese, entre muchos otros indicios, la bibliografía contemporánea sobre alienación, sobre la sociedad de masas, etc.)»<sup>222</sup>.

Esos anhelos y esas carencias se averiguaron por inferencia<sup>223</sup>; no se los proclamó, como lo fueron en cambio la neutralidad frente a los valores, de Weber, y la indiferencia, de Garfinkel. Ahora bien, lo que Weber y Grünwald tienen en común es la lucha por alcanzar lo que deseaban<sup>224</sup>: un mundo que tuviera sentido, una sociedad provista de sentido, es decir, una sociedad buena. Pero Weber, mucho más explícitamente que Grünwald, estaba convencido de que la ciencia, incluida la ciencia social, no podía definir esa sociedad, y menos todavía producirla. Ni siquiera los fundadores de la sociología creyeron que esta, o la ciencia en general, pudiera producir una sociedad buena. Pero estaban convencidos de que podían mostrar cómo debía ser. Auguste Comte tenía ese convencimiento, pero creía que para hacer de la sociedad buena una realidad hacía falta el sentimiento y la religión; también Karl Marx entendía haber descubierto la estructura de la sociedad, pero a su juicio era necesaria una revolución para ponerla en práctica. En Weber, la «neutralidad valorativa» opera como separadora entre «ser» y «deber ser» y expresa su convicción de que la ciencia se ocupa exclusivamente del «ser» y sólo en ese campo es competente; por lo tanto, nada puede decir acerca de cómo debería ser una sociedad buena o provista de sentido (como no se trate de la mera preferencia personal del científico). En cambio, en Garfinkel y casi toda la etnometodología —si no toda ella—, la

«indiferencia etnometodológica» hace las veces de una indiferencia hacia la cuestión misma del ser y el debe ser, incluida la búsqueda de una sociedad buena o provista de sentido.

Se ha dicho que para Grünwald el mundo carecía de sentido. Para llegar a esa conclusión se utilizó el «método documental» de Karl Mannheim, el mismo que Garfinkel reclama como propio: según Garfinkel cita a Mannheim, se trata de la búsqueda de «una pauta homóloga idéntica que está en la base de una gran diversidad de realizaciones de sentido totalmente diferentes» o, según la formulación de Hans Peter Dreitzel: «los actores toman las acciones de los demás como una expresión, un “documento” de una pauta básica»<sup>225</sup>. Pero si el mundo carece de sentido, no existe mundo alguno, no hay un mundo común, ni natural ni social<sup>226</sup>. A esto se debe quizá que los estudios y aun la teoría de la etnometodología parecen triviales a ciertos oyentes o lectores<sup>227</sup>, y que la *presencia* de un mundo común confiera tanto atractivo y vuelva tan reveladores para muchos a los trabajos de Georg Simmel sobre aspectos tan «triviales» como la bancarrota o el trato comercial<sup>228</sup>. Simmel parece ansioso de referirnos lo que ha descubierto o lo que en ese momento descubre, dando por sentado que vivimos en un mundo común en que sus descubrimientos son también los nuestros<sup>229</sup>. Y bien, ¿cuál es la actitud del etnometodólogo hacia sus prójimos? Algo de esto vimos ya cuando tratamos de la «indiferencia etnometodológica»: el absorbente interés por la metodología de ellos y por su propia metodología, a expensas de la preocupación moral. No obstante, Garfinkel señala que la ciencia social tradicional, incluida la sociología, trata al miembro de la sociedad como «tonto sin discernimiento, de naturaleza cultural y/o psicológica»<sup>230</sup>. ¿Pero acaso el propio Garfinkel lo trata de otro modo? Pregunta: «¿Cómo *procede* el investigador cuando constituye al miembro de la sociedad como un tonto sin discernimiento? Varios ejemplos proporcionarán especificaciones y consecuencias»<sup>231</sup>.

En el texto citado aparecen a continuación aquellos «estudios iniciales» que se esbozaron previamente y que motivaron la imputación de «radismo», que le hizo Gouldner, pero que en estas páginas interpretamos más ajustadamente como expresiones de indiferencia moral. Si el sociólogo tradicional sabe mejor que las personas a quienes estudia cómo son las cosas, el etnometodólogo —si se puede generalizar sobre la base del pasaje de Garfinkel que acabamos de citar— no mantiene relación alguna con sus «sujetos» porque, según ya vimos, ellos son exclusivamente cognitivos. Pero esto significa que no son sujetos, sino sólo agentes, que por añadidura «ejecutan», «logran», «se empeñan en» establecer y mantener el orden social<sup>232</sup>.

La mejor pintura de esta carencia de mundo en que está el etnometodólogo la proporcionan dos versos del poema de Rainer Maria Rilke, «La puntera»:

«Es para ella como si existieran millares de barrotes  
y no hubiera un mundo detrás»<sup>233</sup>.

Nos queda por aclarar la índole de la presentación que estamos haciendo de la etnometodología: es sociológica, no sustantiva. Diferente empresa sería examinar el logro sustantivo de los diversos estudios que se han llevado a cabo por parte de etnometodólogos o en nombre de la etnometodología<sup>234</sup>. Nuestra intención ha sido presentar la etnometodología como una elaboración de la fenomenología, en particular la de Schutz, en la sociología o la ciencia social; y por el momento es sin duda la más difundida e influyente elaboración en ese sentido dentro de la cultura de habla inglesa<sup>235</sup>.

Tras considerar las críticas marxistas a la fenomenología, llegamos a advertir que Marx no puede criticar a Husserl, ni Husserl a Marx; que una postura más fiel a ellos —más fiel a su esencia, posiblemente— es la conmoción de reconocer cómo y hasta dónde cada uno de ellos, por su propio camino, señaló aspectos de su sociedad, aun si creía estarlos analizando (Marx), o analizó en lo esencial otras cosas (Husserl); y que la respuesta a ese reconocimiento es una conmoción y una compasión, no sólo por Marx y Husserl, sino por nosotros también, en nuestra propia conmoción; así nos sumamos a ellos y, por así decirlo, nos unimos con nosotros mismos en un sentimiento de solidaridad, una «relación nosotros». Pero esta conmoción no es parálisis: es la inspiración para edificar sobre bases más sólidas que Marx y Husserl. Por obrar de ese modo en relación con Weber (más que con Marx), y con la ayuda de Husserl, Alfred Schutz ha hecho posible para nosotros, que hemos llegado después y por eso lo podemos criticar, edificar a nuestra vez sobre bases más sólidas que las de Schutz. Por nuestro examen de la etnometodología debe de estar claro que no es esto lo que en definitiva parecen haber hecho los etnometodólogos. Lo expondremos con palabras de Maurice Natanson:

«Las concepciones de Schutz sobre lo dado por sentido y sobre la tipificación son aspectos de una fenomenología de la actitud natural. [...] Garfinkel [...] evita preguntar por las bases en que descansa un segmento cualquiera de la realidad. [...] No obstante las apariencias en contrario, Garfinkel más refuerza que cuestiona el involucramiento del ser humano en la actitud natural»<sup>236</sup>.

Para concluir, una mera indicación de lo que sería una actitud, hacia nuestra época, históricamente más adecuada que la de Marx, Husserl, Schutz y los etnometodólogos; es una actitud cuyo radicalismo es más profundo en dos sentidos diferentes, pero mutuamente complementarios: una aprehensión más amplia de la situación presente del hombre y, simultáneamente, una aprehensión de niveles más y más hondos de mi patrimonio de saber y de experiencia, y del de mis prójimos<sup>237</sup>



En nombre del lector y en el mío propio, deseo expresar mi agradecimiento y mi deuda hacia Egon Bittner, Tom Bottomore, Robert S. Cohen, Hans Mohr y Arthur S. Parsons por las esclarecedoras pláticas que mantuve con ellos mientras preparaba este capítulo; hacia Richard Grathoff, Jonathan B. Imber, Marcene Marcoux, Arthur S. Parsons y Richard M. Zaner por los importantes comentarios que hicieron sobre el primer borrador; hacia Jonathan Imber, también por su extraordinaria ayuda bibliográfica; y sobre todo hacia David M. Rasmussen, por un penetrante análisis de ese borrador, del cual resultaron muy provechosas mejoras.

<sup>1</sup> La obra principal de Scheler en sociología del conocimiento, *Die Wissensformen und die Gesellschaft* (1926), aguarda aún su traducción al inglés. Karl Mannheim, «The Problem of a Sociology of Knowledge» (1925), trad. al inglés por Paul Kecskemeti, en Kurt H. Wolff, ed., *From Karl Mannheim*, Nueva York: Oxford University Press, 1971, págs. 79-104 (con una introducción del editor). Sobre Scheler como filósofo dentro del movimiento fenomenológico, véase Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement: A Historical Introduction* (1960), La Haya: Nijhoff, 1969, vol. 1, cap. V, págs. 228-70. Para una completa «bibliografía intelectual», véase John R. Staude, *Max Scheler, 1874-1928: An Intellectual Portrait*, Nueva York: Free Press, 1967.

<sup>2</sup> Cf especialmente, de Max Scheler: *The Nature of Sympathy* (1913), trad. al inglés por Peter Heath, con prólogo de Werner Stark, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1954; «Phenomenology and the Theory of Cognition» (1913?), en Scheler, *Selected Philosophical Essays*, trad. al inglés y prologado por David R. Lachterman, Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1973, págs. 136-201; «Man and History» (1926), en Scheler, *Philosophical Perspectives*, trad. al inglés por Oscar A. Haac, Boston: Beacon, 1958, págs. 65-93; *Formalism in Ethics and Non-Formal Ethics of Values: A New Attempt toward the Foundation of an Ethical Personalism* (1916), trad. al inglés por Manfred S. Frings y Roger L. Funk, Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1973; *On the Eternal in Man* (1949), trad. al inglés por Bernard Nobel, Nueva York: Harper, 1960; *Man's Place in Nature* (1928), trad. al inglés y con introducción de Hans Meyerhoff, Boston: Beacon, 1961. Entre los más importantes análisis sobre Scheler, con particular referencia a la fenomenología y la ciencia social, se encuentran los tres estudios de Alfred Schutz «Scheler's Theory of Intersubjectivity and the General Thesis of the Alter Ego» (1942), en Schutz, *Collected Papers*, vol. 1 (*The Problem of Social Reality*, edición y prólogo de Maurice Natanson), La Haya: Nijhoff, 1962, págs. 150-79 [*El problema de la realidad social*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1974]; «Max Scheler's Philosophy» (1956), en Schutz, *Collected Papers*, vol. 3 (*Studies in Phenomenological Philosophy*, ed. por I. Schutz y con prólogo de Aron Gurwitsch), La Haya: Nijhoff, 1966, págs. 133-44; y «Max Scheler's Epistemology and Ethics» (1957-58), en Schutz, *Collected Papers*, vol. 3, págs. 145-78.

<sup>3</sup> Para Merleau-Ponty, véanse Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, vol. 2, cap. XI, págs. 516-62; Joseph J. Kockelmans, ed., *Phenomenology: The Philosophy of Edmund Husserl and Its Interpretation*, Garden City, N. Y.: Anchor Books, 1967, págs. 349-408 (ensayos de Kockelmans, Merleau-Ponty y Remy C. Kwant); John O'Neill, *Perception, Expression, and History: The Social Phenomenology of Maurice Merleau-Ponty*, Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1970. La limitación indicada (que, según cabe esperar, se vuelve más aceptable a medida que avanza el capítulo) excluye considerar el intento de Edward A. Tiryakian de mostrar una convergencia de Durkheim y el existencialismo (que recuerda al intento de Talcott Parsons, anterior en veinticinco años, con respecto a Durkheim, Pareto y Weber). Véase Tiryakian, *Sociologism and Existentialism: Two Perspectives on the Individual and Society*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall 1962; y también de Tiryakian, «Existential Phenomenology and Sociology», *American Sociological Review*, vol. 30, octubre de 1965, págs. 674-88 (y la reacción de Jiri Kolaja y la de Peter L. Berger, así como la respuesta de Tiryakian, *ibid.*, vol. 31, abril de 1966, págs. 258-64). Debe señalarse que los escritos de los autores que participaron en ese intercambio de ideas procedieron, como habría dicho Karl Mannheim, con método «intrínseco» en sus comentarios sobre las formulaciones de cada uno y de terceros; no procedieron entonces sociológi-

camente, como se intenta en este capítulo. Véase Mannheim, «The Ideological and the Sociological Interpretation of Intellectual Phenomena» (1926), en Kurt H. Wolff, ed. y trad., *From Karl Mannheim*, págs. 116-31 (cf. también la introducción del ed., págs. xxxviii-xli).

<sup>4</sup> Esta formulación del origen social, o del componente social del origen, respecto de la manera en que aparecen las cosas, deja traslucir una perspectiva de ciencia social. Sin entrar a considerar el contexto histórico en que Edmund Husserl llamó a volver *zu den Sachen* (a las cosas mismas), como enseguida veremos; es decir, sin considerar su argumento contra el reduccionismo («algo no es sino otra cosa»), en especial el psicologismo («las leyes lógicas no son sino leyes psicológicas»); sin considerar, entonces, esta observación sobre la época en que surgió la fenomenología, un filósofo se inclinará a aceptar la concepción de Husserl acerca de los fenómenos como esencias intuitivas, sin demorarse en las circunstancias históricas en que surgió esa concepción. Véase Richard Schmitt, «Phenomenology», *The Encyclopedia of Philosophy*, Nueva York: Macmillan y Free Press, 1967, vol. 6, págs. 139-51.

<sup>5</sup> Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft* (1918-20), Tubinga: J. C. B. Mohr, 1925, pág. 1. Cf. Max Weber, *Economy and Society* (editado por Guenther Roth y Claus Wittich), Nueva York: Bedminster Press, 1968, pág. 4.

<sup>6</sup> Por el contrario, la fenomenología ha hecho contribuciones esenciales al análisis de la índole del tiempo como tal. La obra liminar es, de Husserl, *Phenomenology of Internal Time-Consciousness* (1893-1917), trad. al inglés por James S. Churchill, Bloomington: Indiana University Press, 1964.

<sup>7</sup> Véase Herbert Marcuse, *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory* (1941), Boston: Beacon, 1960, págs. 94-5, donde Marcuse, implícitamente, pone de manifiesto una afinidad entre Hegel y Husserl, mientras que explícitamente expone el paso de Hegel a Marx. Paul Ricoeur señala que el «sentido de lo negativo», el elemento trágico en Hegel, está ausente en Husserl (Ricoeur, *Husserl: An Analysis of His Phenomenology*, 1949-57, trad. al inglés por Edward G. Ballard y Lester E. Embree, Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1967, págs. 206, 210). Para una comparación muy diferente entre la fenomenología de Hegel y la de Husserl, véase William Ernest Hocking, «From the Early Days of the *Logische Untersuchungen*», en Hocking, *Edmund Husserl, 1859-1959*, La Haya: Nijhoff, 1959, pág. 7. Acerca de otras afinidades teóricas entre Hegel y Husserl, véase Enzo Paci, *The Function of the Sciences and the Meaning of Man* (1963), trad. y prologado por Paul Piccone y James E. Hansen, Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1972, p. ej., pág. 144. Acerca del uso que el propio Hegel hace del término «fenomenología», véase Walter Kaufmann, «Hegel's Conception of Phenomenology», en Edo Pivčević, ed., *Phenomenology and Philosophical Understanding*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975, págs. 211-30.

<sup>8</sup> Dorion Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*, La Haya: Nijhoff, 1976, pág. 22 (ed. por los Archivos-Husserl de Lovaina, con prefacio de Richard M. Zaner), donde se reproduce, de una conversación con Husserl y Eugen Fink (asistente de investigación de Husserl y su estrecho colaborador) del 22 de agosto de 1931: «A Hegel, él [Husserl] dijo no haberlo leído». Esta afirmación no parece contradecirse con la declaración siguiente, en *ibid.*, pág. 52, de una conversación del 25 de noviembre de 1931: «Aunque él [Husserl] reconoce a Hegel como un genio y un precursor [. . .]. Es muy posible que un conocimiento indirecto de Hegel haya llevado a Husserl a esa convicción. Cf. también referencias incidentales de Husserl a Hegel en Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, trad. al inglés por David Carr, Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1970, y Theodore W. Adorno, «Husserl and the Problem of Idealism», *The Journal of Philosophy*, vol. 37, n° 2, 4 de enero de 1940, pág. 6.

<sup>9</sup> Para Brentano, por otro lado, véase la indispensable obra de consulta de Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, cap. 1. Para Husserl sobre Descartes, véase *The Idea of Phenomenology*, trad. al inglés por William P. Alston y George Nakhnikian, La Haya: Nijhoff, 1964, segunda conferencia (de cinco pronunciadas en 1907, agrupadas en este volumen); *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology* (1913), trad. al inglés por W. R. Boyce Gibson, Nueva York: Collier Books, 1962, esp. secs. 31-5; «Phenomenology», *Encyclopaedia Britannica*, 14ª ed., 1929 (incluido en Richard M. Zaner y Don Ihde, eds., *Phenomenology and Existentialism*, Capricorn Books, 1973, esp. págs.

57, 70); *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology* (ms., 1929), trad. al inglés por Dorian Cairns, La Haya: Nijhoff, 1960, esp. párr. 3; *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, párrs. 16-21, y los suplementos V-X, no incluidos en la trad. inglesa, que pueden verse en el original en alemán, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die phänomenologische Philosophie*, W. Biemel, ed., La Haya: Nijhoff, 1954, págs. 392-431. Acerca de Husserl en su relación con Descartes, véanse dos conceptualizaciones de muy diversa procedencia: Herbert Marcuse, «The Concept of Essence» (1936), en Marcuse, *Negations: Essays in Critical Theory*, trad. al inglés por Jeremy J. Shapiro, Boston: Beacon, 1968, págs. 56-8; y Aron Gurwitsch, «An Introduction to Constitutive Phenomenology» (1939), en Gurwitsch, *Phenomenology and the Theory of Science*, Lester Embree, ed., Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1974, pág. 86, n. 35.

<sup>10</sup> René Descartes, *Discourse on Method* (1637), trad. al inglés y con una introducción de Laurence J. Lafleur, Nueva York: Liberal Arts Press, 1950, 1956, pág. 21 (en el inicio de la parte IV, «Proofs of the Existence of God and of the Human Soul», se evidencia un enfoque de la duda completamente diferente del de Husserl). Véase también Descartes, *Meditations Concerning First Philosophy* (1641), trad. al inglés y con una introducción de Laurence J. Lafleur, Nueva York: Liberal Arts Press, 1951, págs. 29 y sig. (en la segunda Meditación, «On the Nature of the Human Mind, and That It Is More Easily Known Than the Body»).

<sup>11</sup> Tanto *noema* (plural: *noemata*) como *noético* (sustantivo: *noesis*) y otros términos afines derivan del griego *noein*, percibir, que a su vez proviene de *nous*, mente (véanse *noesis*, *noetic*, en *The American Dictionary of the English Language*).

<sup>12</sup> Estas formulaciones disimulan problemas profundos y difíciles. Por ejemplo, si se define la conciencia por la nota de ser intencional, ¿cómo considerar los estados psíquicos en que para el individuo que los tiene no hay intencionalidad, por ejemplo, cuando nos sentimos simplemente dichosos o (por el contrario) «no atinamos a nada» o estamos ansiosos (más que temerosos *de*), y otros casos similares? Cf. Maurice Merleau-Ponty, *Phenomenology of Perception* (1945), trad. al inglés por Colin Smith, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1962, pág. 121, n. 5, y pág. 137; y Kurt H. Wolff, «Surrender and the Body» (1974), en *Surrender and Catch: Experience and Inquiry Today*, Dordrecht and Boston: Reidel, 1976, pág. 205, n. 8. Para introducirse en el tema general de la intencionalidad, véase Aron Gurwitsch, «On the Intentionality of Consciousness» (1940), en Kockelmans, *Phenomenology*, págs. 118-37; y Gurwitsch, «Husserl's Theory of the Intentionality of Consciousness in Historical Perspective» (1967), en Gurwitsch, *Phenomenology and the Theory of Science*, págs. 210-40.

<sup>13</sup> Para introducirse en el conjunto de problemas vinculados con esta noción, pueden resultar de utilidad: Edmund Husserl, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, cap. 6 («The Phenomenological Reductions», secs. 56-62); Joseph J. Kockelmans, «What is Phenomenology?», en Kockelmans, *Phenomenology*, esp. págs. 27-32; Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, vol. 2, págs. 690-4; Schmitt, «Phenomenology», esp. págs. 140-4.

<sup>14</sup> Alfred Schutz, «Some Leading concepts of Phenomenology» (1954), en Schutz, *Collected Papers*, vol. 1, pág. 107.

<sup>15</sup> *Ibid.*, pág. 108.

<sup>16</sup> *Ibid.*, pág. 109.

<sup>17</sup> En este punto de la exposición, esa exigencia se formula en un marco temporal, mientras que al comienzo del capítulo recibió una interpretación cultural.

<sup>18</sup> Schutz, «Some Leading Concepts of Phenomenology», pág. 111. (A partir de esta observación, Schutz desarrolló su teoría de la *constitución*.)

<sup>19</sup> Cf. Schmitt, «Phenomenology», págs. 140-4.

<sup>20</sup> De esto infirió Husserl que el análisis de las predicciones debe remontarse a la experiencia ante-predicativa, es decir, que la lógica formal debe basarse en la lógica de los procesos que constituyen experiencia ante-predicativa y que pueden analizarse solamente en la reducción fenomenológica (véase Husserl, *Experience and Judgment: Investigations in a Genealogy of Logic*, 1939, trad. al inglés por James S. Churchill y Karl Ameriks, Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1973); de aquí la distinción que hace Husserl

entre lógica formal y lógica trascendental, desarrollada en su *Formal and Transcendental Logic* (1929), trad. al inglés por Dorion Cairns, La Haya: Nijhoff, 1969.

<sup>21</sup> Schutz, «Some Leading Concepts of Phenomenology», pág. 115.

<sup>22</sup> Con todo, la distinción entre empírico y eidético no debe confundirse con la distinción entre lo natural o mundano y la esfera reducida: las dos distinciones se cortan transversalmente. Cf. *ibid.*, pág. 113.

<sup>23</sup> Tal vez sea pertinente advertir aquí que Husserl llegó a la filosofía desde las matemáticas. Su tesis doctoral de 1882 fue sobre matemáticas; su primera obra, *Filosofía de la aritmética* (1891), movió al matemático Gottlob Frege a señalar su psicologismo —una variedad del reduccionismo—, contra el cual argumentó Husserl en toda su filosofía posterior, tal como ya se indicó. Cf. la reseña de Frege sobre la mencionada primera obra de Husserl en *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 1894, vol. 103, págs. 313-32.

<sup>24</sup> Lo que antecede es una somera y selectiva primera introducción a la fenomenología. Tal vez sea de utilidad enumerar algunos textos introductorios más completos, y para empezar artículos de enciclopedias: Marvin Farber, «Phenomenology», *Collier's Encyclopedia*, vol. 18, 1975; Herbert Spiegelberg, «Phenomenology», *Encyclopaedia Britannica*, 1973, vol. 17; Dorion Cairns, «Phenomenology», en Vergilius Ferm, ed., *A History of Philosophical Systems*, Nueva York: Philosophical Library, 1950, cap. XXVIII, págs. 353-64; Dorion Cairns, «Phenomenology», en Dagobert Runes, ed., *Dictionary of Philosophy*, Nueva York: Philosophical Library, s.f.; Walter Biemel, «Phenomenology», *Encyclopaedia Britannica*, 15ª ed., 1943-73, vol. 15; Richard Schmitt, «Phenomenology»; Edmund Husserl, «Phenomenology» (1927), *Encyclopaedia Britannica*, 14ª ed., 1929; J. N. Findlay, «Phenomenology», *Encyclopaedia Britannica*, 14ª ed., 1929, vol. 17. Podemos dar algunas introducciones más, pero queda a cargo del lector averiguar cuáles de ellas, y de las antedichas, resultan más accesibles, y en qué orden deben leerse: Schutz, «Some Leading Concepts of Phenomenology»; Maurice Natanson, «Phenomenology and the Social Sciences», en Natanson, ed., *Phenomenology and the Social Sciences*, Evanston, 111.: Northwestern University Press, 1973, vol. 1, págs. 3-44; Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, vol. 2, cap. XIV, págs. 653-701 («The Essentials of the Phenomenological Method»); J. Kockelmans, ed., *Phenomenology*; R. Zaner y Don Idhe, *Phenomenology and Existentialism*; R. Zaner, *The Way of Phenomenology: Criticism as a Philosophical Discipline*, Nueva York: Pegasus, 1970; David Steward y Algis Mickunas, *Exploring Phenomenology: A Guide to the Field and Its Literature*, Chicago: American Library Association, 1974; Marvin Farber, *The Foundation of Phenomenology: Edmund Husserl and the Quest for a Rigorous Science of Philosophy* (1943), Nueva York: Paine-Whitman, 1962; Aron Gurwitsch, «The Phenomenological and the Psychological Approach to Consciousness» (1955), en Gurwitsch, *Studies in Phenomenology and Psychology*, Evanston, 111.: Northwestern University Press, 1966, págs. 89-106. Del mismo Husserl, *The Idea of Phenomenology* y las *Cartesian Meditations*, son tal vez los textos más convenientes para introducirse (probablemente después de consultar alguno de los trabajos secundarios citados). Como puente hacia las elaboraciones en sentido existencialista (Merleau-Ponty, Sartre, Heidegger), acaso lo mejor sea el prefacio de Merleau-Ponty a su *Phenomenology of Perception* (1945), págs. vii-xxi. Esas elaboraciones se exponen en varias obras ya citadas, especialmente en Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*; en R. Zaner y Don Idhe, *Phenomenology and Existentialism*; en J. Kockelmans, *Phenomenology*; y también en varios de los capítulos de enciclopedias. Finalmente, es posible que a muchos lectores les resulte más fácil el acceso a la filosofía de Husserl en trabajos acerca del filósofo mismo. Recomendamos especialmente aquí cuatro obras: Dorion Cairns, *Conversations with Husserl and Fink*; Cairns, *Edmund Husserl, 1859-1959*; Herbert Spiegelberg, ed., «From Husserl to Heidegger: Excerpts from a 1928 Diary by W. R. Boyce Gibson», *The Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 2, enero de 1971, págs. 58-82; y Edmund Husserl, «Letter to Arnold Metzger» (setiembre de 1919), en *The Human Context*, vol. 4, 1972, págs. 244-256 (una edición anterior en *The Philosophical Forum*, vol. 21, 1963-64, págs. 48-68).

<sup>25</sup> Para una excelente introducción a la «teoría crítica» de la Escuela de Frankfurt, también con referencia a la fenomenología, véase Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests* (1968), trad. al inglés por Jeremy J. Shapiro, Boston: Beacon, 1971, «Appendix: Knowledge and Social Interests: A General Perspective» (1968), págs. 301-17, 348-9

(cf. John O'Neill, *Sociology as a Skin Trade: Essays towards a Reflexive Sociology*, Londres: Heinemann, 1972, «Can Phenomenology Be Critical?», esp. págs. 224-6). Uno de los ensayos «fundacionales» es el de Max Horkheimer, «Traditional and Critical Theory» (1937), en Horkheimer, *Critical Theory: Selected Essays*, trad. al inglés por Matthew J. O'Connell y otros, Nueva York: Herder & Herder, 1972, págs. 188-243. [*Teoría crítica*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1974.] Para una historia de la Escuela de Francfort, véase Martin Jay, *The Dialectical Imagination: A History of the Frankfurt School and the Institute of Social Research, 1923-50*, Boston: Little, Brown, 1973; para una interpretación extremadamente diferente, véase Zoltán Tar, *The Frankfurt School: The Critical Theories of Max Horkheimer and Theodor Adorno*, prologado por Michael Landmann, Nueva York: Wiley, 1977; para un sucinto esbozo, sumamente informado, véase Jeremy Shapiro, «The Critical Theory of Frankfurt», *Times Literary Supplement*, 4 de octubre de 1974.

<sup>26</sup> Herbert Marcuse, «The Concept of Essence». Bob Schulte adopta una posición muy próxima a la de Marcuse (y a la de Adorno, que exponemos adsequida en el texto), en su reseña de George Psathas, ed., *Phenomenological Sociology: Issues and Applications*, *American Anthropologist*, vol. 78, 1976, págs. 584-9, esp. pág. 586.

<sup>27</sup> Marcuse, «The Concept of Essence», pág. 54.

<sup>28</sup> *Ibid.*, pág. 59.

<sup>29</sup> *Ibid.*, pág. 62. Cf. Adorno, «Husserl and the Problem of Idealism», pág. 17.

<sup>30</sup> «Que ni doctrinas ni "Ideas" rijan vuestro ser. Hoy, y en el futuro, sólo el Führer mismo es la realidad alemana y su ley» (Martin Heidegger en *Freiburger Studentenzeltung*, 3 de noviembre de 1933, citado en Marcuse, «The Struggle against Liberalism in the Totalitarian View of the State», 1934, en Marcuse, *Negations*, págs. 41, 275). Acerca del mismo Heidegger durante el período nazi, véase su entrevista de 1966 para *Der Spiegel*, publicada después de su muerte bajo el título «"Only a God Can Save Us Now": An Interview with Martin Heidegger» en el *Graduate Faculty Philosophy Journal*, vol. 6, n° 1, invierno de 1977, págs. 5-27 (trad. al inglés por David Schendler); también el informativo prefacio de los editores, en *ibid.*, págs. 2-4; y Herbert Marcuse y Frederik Olafson, «Heidegger's Politics: An Interview», en *ibid.*, págs. 28-40.

<sup>31</sup> Véase también Herbert Marcuse, «On Science and Phenomenology» (1964), en Robert S. Cohen y Marx W. Wartofsky, eds., *Boston Studies in the Philosophy of Science*, Nueva York: Humanities Press, vol. 2 (*In Honor of Philipp Frank*), 1965, págs. 279-90. Este trabajo trata de algunos aspectos de la obra de Husserl: *Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Para una reseña de la edición inglesa, véase el ensayo de William Leiss, escrito en un espíritu afín (*Telos*, n° 8, verano de 1971, págs. 109-21); véase también el ataque un poco violento de Paul Piccone a la reseña de Leiss (y a la Escuela de Francfort) que sigue inmediatamente: «Reading the Crisis» (*ibid.*, págs. 121-39). Respecto de uno de los conceptos claves desarrollados en *Crisis*, resultan de interés: David Carr, «Ambiguities in the Concept of the Life-World», en Carr, *Phenomenology and the Problem of History: A Study of Husserl's Transcendental Philosophy*, Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1974, cap. VIII, págs. 190-211; y Carr, «The Phenomenology of the Life-World», en Cornelis A. van Peursen, *Phenomenological and Analytical Philosophy*, Pittsburgh: Duquesne University Press, 1972, cap. XCVIII, págs. 117-30. Para un análisis más general de las relaciones entre teoría crítica y fenomenología, véase Pier Aldo Rovatti, «Critical Theory and Phenomenology» (1972), *Telos*, n° 15, primavera de 1973, págs. 25-40 (trad. al inglés por Tom Hull), artículo escrito dentro de la perspectiva de Enzo Paci; también Fred R. Dallmayr, «Phenomenology and Critical Theory: Adorno», *Cultural Hermeneutics*, vol. 3, n° 4, julio de 1976, págs. 366-405.

<sup>32</sup> Theodor W. Adorno, *Zur Metakritik der Erkenntnistheorie: Studien über Husserl und die phänomenologischen Antinomien* (basado en un manuscrito de 1934-37), Stuttgart: Kohlhammer, 1956, págs. 86-7. En lengua inglesa, Adorno se refiere a la separación que hace Husserl entre psicología (génesis) y lógica (validez), en «Husserl and the Problem of Idealism», págs. 9-12.

<sup>33</sup> Adorno, *Zur Metakritik*... , pág. 141; cf. también pág. 185.

<sup>34</sup> Adorno, «Husserl and the Problem of Idealism», pág. 17.

<sup>35</sup> *Ibid.*, pág. 9. Menos matizada que la de Adorno, y menos ambigua, es la crítica de Giorgio Baratta, más impaciente, aunque similar en sustancia a la de Marcuse y Ador-

no. La reducción fenomenológica, dice Baratta, se basa en la «conciencia neutral», que «no es sino un modo de conciencia ideológica» (Baratta, *L'idealismo fenomenologico di Edmund Husserl*, Urbino: Argalia, 1969, pág. 228); y sostiene que «una vez más el idealismo ha demostrado ser compatible con la defensa y la sublimación del orden constituido» (*ibid.*, pág. 241; así es como termina este libro).

<sup>36</sup> Edmund Husserl, *Die Idee der Phänomenologie: Fünf Vorlesungen* (1907), editado y con una introducción de Walter Biemel, La Haya: Nijhoff, 1950, págs. 71-2. Cf. Husserl, *The Idea of Phenomenology*, págs. 56-7.

<sup>37</sup> Edmund Husserl, *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*, pág. 139.

<sup>38</sup> Tran-Duc-Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique* (1951), París: Gordon & Breach, 1971, pág. 15. Cf. Silvia Federici, «Viet Cong Philosophy: Tran-Duc-Thao», *Telos*, n° 6, otoño de 1970, págs. 104-17.

<sup>39</sup> Wolfe Mays, «Phenomenology and Marxism», en Pivčević, *Phenomenology and Philosophical Understanding*, págs. 231-50. Barry Smart, *Sociology, Phenomenology and Marxist Analysis*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1976, puede ser leído como un alegato en favor del marxismo «fenomenologizado» como base de una ciencia de la sociedad.

<sup>40</sup> Georges Lukács, *Existentialisme ou Marxisme?* (1948), París: Nagel, 1961, partes I y II, esp. parte III, sec. 2 («Sartre contre Marx»); véase también James Miller, «Marxism and Subjectivity: Remarks on George Lukács and Existential Phenomenology», *Telos*, n° 6, otoño de 1970, págs. 175-83; Adam Schaff, *A Philosophy of Man*, Londres: Lawrence & Wishart, 1963; Raymond Aron, *Marxism and the Existentialists*, Nueva York: Harper & Row, 1969, un análisis, bien escrito, en parte autobiográfico, sobre Sartre y Merleau-Ponty. A juicio de este autor, el terreno común en que se desenvuelven el marxismo y el existencialismo es «el cuestionamiento tanto del destino del individuo como del destino del género humano en su peripecia histórica» (*op. cit.*, págs. 11-2; bastardillas en el original).

<sup>41</sup> Tran-Duc-Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*; Enzo Paci, *The Function of the Sciences and The Meaning of Man*; Pier Rovatti, «A Phenomenological Analysis of Marxism: The Return to the Subject and to the Dialectic of the Totality», *Telos*, n° 5, primavera de 1970, págs. 160-73; Paul Ricoeur, *Husserl: An Analysis of His Phenomenology*; Efraim Shmueli, «Pragmatic, Existentialist and Phenomenological Interpretations of Marxism», *Journal of the British Society for Phenomenology*, vol. 4, n° 2, mayo de 1973; también véase Shmueli, «Can Phenomenology Accomodate [sic] Marxism?», *Telos*, n° 17, otoño de 1973, págs. 169-80 (sobre todo respecto a Paci).

<sup>42</sup> Mays, «Phenomenology and Marxism», pág. 150.

<sup>43</sup> Fred R. Dallmayr, «Phenomenology and Marxism: A Salute to Enzo Paci», en George Psathas, ed., *Phenomenological Sociology: Issues and Applications*, págs. 305-56. Cf. también Dallmayr, «Phänomenologie und Marxismus in geschichtlicher Perspektive», en Bernhard Waldenfels, Jan M. Broekman y Ante Pažanin, eds., *Phänomenologie und Marxismus*, Francfort: Suhrkamp, 2 vols. (vol. 1: *Konzepte und Methoden*; vol. 2: *Praktische Philosophie*), 1977, vol. 1, págs. 13-44 (una muy útil obra de consulta); y Dallmayr, «Marxism and Truth», *Telos*, n° 29, otoño de 1976, págs. 130-59.

<sup>44</sup> Gajo Petrović, *Marx in the Mid-Twentieth Century*, Garden City, N. Y.: Anchor Books, 1967; Karel Kosík, *Dialectics of the Concrete*, trad. al inglés por Karel Kovanda junto con James Schmidt, Dordrecht and Boston: Reidel, 1976; Antonio Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Turín: Einaudi, 1948; Herbert Marcuse, «Contributions to a Phenomenology of Historical Materialism» (1928), *Telos*, n° 4, otoño de 1969, págs. 3-34; Adorno, *Zur Metakritik...*; Jürgen Habermas, *Knowledge and Human Interests*, y otros escritos.

<sup>45</sup> Enzo Paci, *The Function of the Sciences and the Meaning of Man*; Paul Piccone, «Phenomenological Marxism», *Telos*, n° 9, otoño de 1971, págs. 3-31; John O'Neill, «Can Phenomenology Be Critical?» (Dallmayr no consigna datos de edición).

<sup>46</sup> Dallmayr, «Phenomenology and Marxism», pág. 344.

<sup>47</sup> *Ibid.*

<sup>48</sup> Mihály Vajda, «Marxism, Existentialism, Phenomenology: A Dialogue», *Telos*, n° 7, primavera de 1971, págs. 3-29.

<sup>49</sup> David M. Rasmussen, «The Marxist Critique of Phenomenology», *Dialectics and Humanism*, vol. 2, n° 4, otoño de 1975, págs. 59-70. Véase también Jerzy Lozinski, «Some Remarks Concerning D. M. Rasmussen's "The Marxist Critique of Phenomenology"», *ibid.*, págs. 71-5 (aquí lo interesante es el intento de demostrar que, contrariamente a lo que afirma Rasmussen, la fenomenología de Husserl contiene una teoría de la sociedad). Hemos elegido el artículo de Rasmussen en nuestro contexto porque presenta un análisis del marxismo y la fenomenología más directo, concreto y enfocado que otras obras mucho más totalizadoras, que tienen menos pertinencia para nosotros por tener varios focos, como *Search for a Method* (1960), de Sartre (trad. y prologado por Hazel E. Barnes, Nueva York: Knopf, 1963), o como *Dialectics of the Concrete: A Study of Problems of Man and World* (1963), de Karel Kosik.

<sup>50</sup> Cf. el párr. 38 de las *Cartesian Meditations*, al cual remite Rasmussen.

<sup>51</sup> Rasmussen, «The Marxist Critique of Phenomenology», pág. 66.

<sup>52</sup> *Ibid.*, pág. 67.

<sup>53</sup> *Ibid.*, pág. 69.

<sup>54</sup> *Ibid.*, pág. 69.

<sup>55</sup> *Ibid.*, pág. 70.

<sup>56</sup> *Ibid.*, pág. 59.

<sup>57</sup> En esta dimensión aparece el cuerpo en pensadores recientes, en especial Nietzsche y Merleau-Ponty.

<sup>58</sup> Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx*, Cambridge: Cambridge University Press, 1968, pág. 163.

<sup>59</sup> Y en otros, por ejemplo Michael Landmann, «Phänomenologie, Kierkegaard, Marxismus», *Neue Rundschau*, vol. 86, n° 3, setiembre de 1975, págs. 461-72.

<sup>60</sup> Husserl, *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, párr. 31, el título, y pág. 98 (bastardillas en el original).

<sup>61</sup> Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften* (1910), en *Gesammelte Schriften*, Leipzig y Berlín: Teubner, 1927, vol. 7, pág. 291. Para la respuesta a este pasaje interesa saber —problema este planteado en conexión con la crítica de Husserl por Adorno— si es apropiado poner entre paréntesis cualquier fenómeno y todos los fenómenos. A diferencia de Adorno, y como Dilthey, Z. Bauman elogia a Husserl por «su empecinada negativa en admitir la pertinencia de la temporalidad cultural o social» en su sistema, que es «el más radical, el más autónomo de los sistemas filosóficos»; lo es por interesarse en «la *Geltung*, y no en la *Existenz*»; por dejar «fuera de su campo visual, en la penumbra esquiva de la *epojé*, no sólo las cosas impensadas, sino también al individuo pensante» (Bauman, «On the Philosophical Status of Ethnomethodology», *The Sociological Review*, nueva serie, vol. 1, 1973, págs. 5-23, esp. págs. 5-6).

<sup>62</sup> Cf. Georg Simmel, «The Metropolis and Mental Life» (1902), trad. al inglés por H. H. Gerth (asesoramiento de C. Wright Mills), en Kurt H. Wolff, ed., *The Sociology of Georg Simmel*, Glencoe, Ill.: Free Press, 1950, págs. 409-24.

<sup>63</sup> No todos los fenomenólogos, y aun pocos entre ellos, concordarían en que el comentario sobre el artículo de Rasmussen, y en especial el último breve párrafo al cual se adjunta esta nota, se aproxima más a ser un ejemplo de fenomenología *práctica* en mayor medida que los demás enunciados de este capítulo. El objeto de que tratamos en estas páginas nos indica detenernos aquí; sólo hemos de señalar que este «ejemplo de fenomenología *práctica*», lo es, no en el sentido husserliano, sino en el sentido de una posible e importante derivación de la fenomenología. Falta especificar más la relación entre ambas; mientras tanto, véase Wolff, *Surrender and Catch* (1974), esp. cap. XXII («Sociology, Phenomenology, and Surrender-and-Catch»), págs. 153-76, y temas pertinentes en los índices.

<sup>64</sup> Cf. Reinhard Bendix, «Two Sociological Traditions», en Reinhard Bendix y Guenther Roth, *Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber*, Berkeley: University of California Press, 1971, págs. 282-98. Una concepción de la sociología (más precisamente de la sociología del conocimiento) que se basa explícitamente en la admisión de estos dos enfoques y trata de hacer justicia a los dos, se expone en Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: An Essay in the Sociology of Knowledge*, Garden City, N. Y.: Doubleday, 1966. [La construcción social de la realidad, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1968.] Véase también como complemento, más en el sentido sustan-

cial que en el sentido teórico o conceptual, Burkart Holzner, *Reality Construction in Society*, Cambridge, Mass.: Schenkman, 1968. Ya hemos expuesto cómo Max Weber fue afinado por Alfred Schutz, y señalado que dentro de la sociología es la variante *verstehende* la más afín a la fenomenología. El vínculo es mucho menos estrecho entre Marx y Durkheim, y parece ausente entre Marx y la investigación por encuestas, la forma predominante hoy en día del enfoque objetivo.

<sup>65</sup> La cuestión de saber si los «hechos sociales» son exclusivamente humanos o, en parte, de un tipo que se encuentra también en los animales y en las cosas, sólo puede ser anotada aquí; de cualquier modo, historia y economía (cualquiera que sea la que se aduzca como centro focal de Marx) son mezclas de elementos exclusivamente humanos y compartidos. Sobre «el hombre como fenómeno mixto», véase Wolff, *Surrender and Catch*, esp. pág. 75.

<sup>66</sup> El libro es *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (1932), en inglés se ha traducido como *The Phenomenology of the Social World* (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1967; con una introducción de George Walsh). La obra póstuma en *Collected Papers*, vols. 1 y 2 (*Studies in Social Theory*, ed. y prologado por Arvid Brodersen), La Haya: Nijhoff, 1964 [*Estudios sobre teoría social*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1974], y vol. 3 (*Reflections on the Problem of Relevance*, ed., prologado y anotado por Richard M. Zaner), New Haven: Yale University Press, 1970; Alfred Schutz y Thomas Luckmann, *The Structures of the Life-World*, trad. al inglés por Richard M. Zaner y H. Tristram Engelhardt (h), Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1973. [*Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1977.] Existe también una selección de la obra de Schutz en: *On Phenomenology and Social Relations* (Chicago: University of Chicago Press, 1970; ed. y prologado por Helmut R. Wagner). De interés teórico, histórico y sociológico es la correspondencia entre Schutz y Talcott Parsons, de 1940-41; nació de la respuesta de Schutz a la obra de Parsons, *The Structure of Social Action* (1937), que Schutz había estudiado antes de radicarse en los Estados Unidos. Véase Alfred Schutz, Talcott Parsons, *Zur Theorie sozialen Handelns: Ein Briefwechsel* (ed. e introd. por Walter M. Sprandel), Francfort: Suhrkamp, 1977 (incluye el comentario retrospectivo de Parsons, de 1974). Existe traducción al inglés, *The Theory of Social Action: The Correspondence between A. Schutz and T. Parsons* (edición al cuidado de Richard Grathoff), University of Indiana Press, primavera de 1978. Cf. Schutz, «The Social World and The Theory of Social Action» (1940, 1960), en *Collected Papers*, vol. 2, págs. 3-19. Resulta muy prometedora la biografía intelectual de Schutz que viene preparando Helmut R. Wagner.

<sup>67</sup> Uno de los primeros panoramas en inglés —probablemente el primero— está en Alfred Stonier y Karl Bode, «A New Approach to the Methodology of the Social Sciences», *Economica*, vol. 4, noviembre de 1937, págs. 406-24. Entre los obituarios, el muy breve de Hans Jonas es especialmente digno de mención: «Alfred Schutz, 1899-1959», *Social Research*, vol. 26, invierno de 1959, págs. 471-4; mientras que el artículo de Aron Gurwitsch, «The Common-Sense World as Social Reality. A Discourse on Alfred Schutz», *Social Research*, vol. 29, primavera de 1962, págs. 50-72 (reimpreso como introducción en *Collected Papers*, vol. 3, págs. xi-xxxi), ofrece una excelente introducción a lo esencial de la obra de Schutz. Igualmente esclarecedora es la introducción de Maurice Natanson a los *Collected Papers*, vol. 1 (págs. xxv-xlvii), así como su artículo «The Phenomenology of Alfred Schutz», *Inquiry*, vol. 9, 1966, págs. 147-55, y el material de su *Edmund Husserl: Philosopher of Infinite Tasks*, Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1973, cap. VI («Phenomenology Applied»), págs. 104-25. Han sido publicados en conmemoración «Essays in Commemoration of Alfred Schutz», *Social Research*, vol. 37, n° 1, primavera de 1970, págs. 1-101, y Maurice Natanson, ed., *Phenomenology and Social Reality: Essays in Memory of Alfred Schutz*, La Haya: Nijhoff, 1970. En *The Social Construction of Reality* (que fue citado como un intento de sintetizar a Weber y a Durkheim), Berger y Luckmann recurren en forma decisiva a ideas schutzianas. Dos monografías son Robert Williams, *Les fondements phénoménologiques de la sociologie compréhensive: Alfred Schutz et Max Weber*, La Haya: Nijhoff, 1973, y la disertación completa y penetrante de Arthur S. Parsons, *Alfred Schutz and the Foundations of Phenomenological Sociology*, Waltham, Mass.: Brandeis University, 1977 (inédita). Entre los muchos estudios sobre aspectos o inspiraciones más particulares de la obra de Schutz, resulta especialmente interesante la evaluación



que hace Erving Goffman del lugar que ocupa Schutz en su propia labor teórica (Goffman, *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*, Nueva York: Harper & Row, 1974, págs. 5-8); también el análisis de Aaron V. Cicourel acerca de la conexión entre Schutz y la etnometodología (Cicourel, «Basic and Normative Rules in the Negotiation of Status and Role», en David Sudnow, ed., *Studies in Social Interaction*, Nueva York: Free Press, 1972, págs. 229-58, esp. págs. 250-6).

<sup>68</sup> Alfred Schutz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* (1932), Viena: Springer, 1960, pág. iii (cf. *The Phenomenology of the Social World*, pág. xxxi).

<sup>69</sup> *Ibid.*, pág. 150 (en la versión inglesa, pág. 133); bastardillas en el original.

<sup>70</sup> *Ibid.*, pág. 80 (en la versión inglesa, pág. 75); bastardillas en el original.

<sup>71</sup> *Ibid.*, pág. 113 (en la versión inglesa, pág. 103); bastardillas en el original.

<sup>72</sup> Véase especialmente «Making Music Together: A Study in Social Relationship» (1951), en *Collected Papers*, vol. 2, págs. 159-78.

<sup>73</sup> Cf. *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, sec. 9, págs. 55-62 (en la versión inglesa, págs. 57-63).

<sup>74</sup> En este capítulo lo encontramos en la definición que Weber da de «sociología» (citada en la primera sección).

<sup>75</sup> *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, pág. 150 (en la versión inglesa, págs. 133-4); bastardillas en el original.

<sup>76</sup> Cf. *Ibid.*, secs. 36, 37 y 41.

<sup>77</sup> *Ibid.*, pág. 220 (en la versión inglesa, pág. 194); que estos términos se utilicen para caracterizar «tipos ideales», y no «tipos», simplemente, no nos interesa aquí. Omitiremos la importante elaboración que hizo Schutz del «tipo ideal» de Weber.

<sup>78</sup> *Ibid.*, pág. 255 (en la versión inglesa, pág. 233).

<sup>79</sup> Schutz, «On Multiple Realities» (1945), en *Collected Papers*, vol. 1, págs. 207-59. Cf. Aron Gurwitsch, *The Field of Consciousness* (1953), Pittsburgh: Duquesne University Press, 1964, págs. 294-304 («Schutz's Theory of "Finite Provinces of Meaning"»).

<sup>80</sup> Schutz, «On Multiple Realities», pág. 207.

<sup>81</sup> *Ibid.*, pág. 230. La noción de «tensión de la conciencia» se remonta a Bergson (cf. págs. 212-4). En «The What and Why of Experience: The Contrapunctual Relationship Between Cognitive Style and Systems of Relevance», *The Annals of Phenomenological Sociology*, vol. 2, 1977, págs. 107-33, Brenda Venable Powell ha puesto de relieve que las *Reflections on the Problem of Relevance*, de Schutz, contienen una forma diferente (en función de pertinencia, más que de estilo cognitivo) de identificar un mundo.

<sup>82</sup> Schutz, «On Multiple Realities», págs. 234-40.

<sup>83</sup> Cf. Alfred Schutz, «Don Quixote and the Problem of Reality» (1954), en *Collected Papers*, vol. 2, págs. 135-58.

<sup>84</sup> Schutz, «On Multiple Realities», págs. 240-44.

<sup>85</sup> *Ibid.*, págs. 245-59 (final del estudio).

<sup>86</sup> *Ibid.*, pág. 249.

<sup>87</sup> *Ibid.*, pág. 254.

<sup>88</sup> *Ibid.*, págs. 254, 255.

<sup>89</sup> *Ibid.*, pág. 255.

<sup>90</sup> Alfred Schutz, «Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action» (1953), en *Collected Papers*, vol. 1, págs. 43-4.

<sup>91</sup> *Ibid.*, págs. 19-27, y *Phenomenology of the Social World*, secs. 38 y 39.

<sup>92</sup> Cf. Schutz «Common-Sense and Scientific Interpretation of Human Action», esp. págs. 7-27, 34-44.

<sup>93</sup> Schutz, *Phenomenology of the Social World*, pág. 43.

<sup>94</sup> *Ibid.*, pág. 44.

<sup>95</sup> Cf. esp. *ibid.*, cap. IV, secs. 36-8.

<sup>96</sup> Tal vez haya un paralelo con la razón crítica de Kant, que sólo puede alcanzar fenómenos, y su razón práctica, que alcanza *noumena* (morales). Y véase Arthur S. Parsons, *Alfred Schutz and the Foundations of Phenomenological Sociology*, esp. cap. 1 («Egological Consciousness»), y «Constitutive Phenomenology: Schutz's Theory of the We-Relation».

<sup>97</sup> Esta conjetura parece hallar sustento en las referencias de Schutz (en *Phenomenology of the Social World*) a la sociología formal de Simmel y su desarrollo por Leopold

von Wiese, y en otros dos elementos de la teoría de Schutz que son recurrentes, pero que no están asimilados plenamente en la teoría: las nociones de «envejecer juntos» (que ya hemos mencionado) y la «angustia fundamental» («la experiencia básica de cada uno de nosotros: sé que moriré y temo morir»; tomado de «On Multiple Realities», pág. 228, y en otros muchos pasajes de la obra de Schutz). El «anhelo», que ahora mencionamos, puede discernirse además en diversos artículos sobre «teoría aplicada», como «Making Music Together», «Mozart and the Philosophers» (1956), o «Tiresias, or Our Knowledge of Future Events» (1959), en *Collected Papers*, vol. 2, págs. 159-78, 179-200, y 277-93.

<sup>98</sup> Un sustento adicional proviene de la incorporación por Schutz de Bergson, que después de Husserl y Weber probablemente sea el pensador más importante para su teorización; esta incorporación desatiende la insistencia de Bergson en los elementos no cognoscitivos de la intelección.

<sup>99</sup> Para una explicación histórica de esta noción, véase Guenther Roth, «"Value-Neutrality" in Germany and the United States», en Reinhard Bendix y Guenther Roth, *Scholarship and Partisanship*, págs. 34-54; así como Reinhard Bendix, «Changing Foundations of Scholarly Detachment», en Bendix, *Embattled Reason: Essays on Social Knowledge*, Nueva York: Oxford University Press, 1970, págs. 62-92.

<sup>100</sup> Cf. Barbara Deck, «Characteristics of Consciousness Falling Asleep», Waltham, Mass.: Brandeis University, 1969; trabajo inédito.

<sup>101</sup> Por ejemplo, el embarazo y el alumbramiento. Cf. Louise Levesque, *There Is More to Childbirth than Having a Baby*, Waltham, Mass.: Brandeis University, 1977 (tesis doctoral; inédita), que contiene capítulos minuciosamente descriptivos sobre embarazo y alumbramiento, en los cuales influye la fenomenología de Schutz, cf. los trabajos citados al final de la nota 97 y los análisis de Simmel mencionados en la nota 228, así como otros trabajos en Donald N. Levine, ed., *Georg Simmel On Individuality and Social Forms*, Chicago: University of Chicago Press, 1971, en especial los contenidos en la parte III («Social Types»: el Desconocido, el Pobre, el Avaro, el Derrochón, el Aventurero, y muchos otros, la mayoría de los cuales no habían sido traducidos). En conjunto, el importante aspecto fenomenológico de Simmel no ha sido estudiado todavía. Para un esbozo, véase James Schmidt, *From Tragedy to Dialectics: The Theoretical Significance of Lukács's Path from Simmel to Marx*, Cambridge: Massachusetts Institute of Technology, 1974 (tesis doctoral); y John O'Neill, «How Is Society Possible?» (1970), *Sociology as a Skin Trade*, págs. 167-76 (reeditado con correcciones bajo el título «On Simmel's "Sociological Apriorities"», en Psathas, ed., *Phenomenological Sociology*, págs. 91-106). Véase también Rudolph H. Weingartner, *Experience and Culture: The Philosophy of Georg Simmel*, Middletown, Conn.: Wesleyan University Press, 1960, págs. 23-8. La relación de Karl Mannheim con la fenomenología ha sido aún menos analizada. Pero véase Paul Kecskemeti, «Introducción», en Mannheim, *Essays on the Sociology of Knowledge*, Kecskemeti, ed., Londres: Routledge & Kegan Paul, 1952, págs. 8-9 (cf. Wolff, «Introduction: A Reading of Karl Mannheim», en *From Karl Mannheim*, pág. xxv y n. 15; también lo referente a Alfred Schutz en este mismo capítulo, vale decir, el pasaje al cual remite la nota 225, también la nota 225; y David Kettler, «Sociology of Knowledge and Moral Philosophy: The place of Traditional Problems in the Formation of Mannheim's Thought», *Political Science Quarterly*, vol. 82, setiembre de 1967, págs. 399-426, esp. págs. 414 y 420).

<sup>102</sup> Monica B. Morris, *An Excursion into Creative Sociology*, Nueva York: Columbia University Press, 1977. Este libro cumple un servicio extremadamente útil por su exposición fidedigna de los principales representantes de la «sociología creativa» y de las críticas que se les han hecho. Su intento «desmitificador» se realiza en un espíritu de conciliación o mediación, pero el estudio no representa un análisis sociológico de la «sociología creativa», ni pretende serlo.

<sup>103</sup> Stanford M. Lyman y Marvin B. Scott, *A Sociology of the Absurd*, Pacific Palisades, Calif.: Goodyear Publishing Co., 1970. Este libro comienza así: «Una nueva oleada de pensamiento empieza a recorrer la sociología. Aspectos de ella han recibido diversos nombres: "teoría rotuladora", "etnometodología" o "interaccionismo neosimbólico", pero no agotan todas sus dimensiones de crítica y perspectiva. Se debe crear un nuevo nombre para abarcar una concepción que presenta no sólo una perspectiva singular sobre la sociología convencional, sino que es un radical apartamiento de lo convencional. Creemos

que un nombre adecuado es *sociología de lo absurdo*. El término «absurdo» capta la premisa fundamental de esta nueva oleada: *El mundo carece esencialmente de sentido*. Pero como la sociología de lo absurdo «extrae su inspiración filosófica del existencialismo y de la fenomenología» (principalmente Husserl, Schutz y Merleau-Ponty), también se la podría llamar «fenomenología existencial de la sociología» (págs. 1-2). En una perspectiva similar se inspira *Sociology and Everyday Life*, un poco anterior (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1968; Marcello Truzzi, ed.). La afinidad de la etnometodología quedará clara en la sección siguiente.

<sup>104</sup> Berger y Luckmann, *The Social Construction of Reality*.

<sup>105</sup> Morris, *An Excursion into Creative Sociology*, pág. 4. Esta contraposición no debe confundirse con la que media entre los abordajes objetivo y subjetivo, mencionada al final de la sección sobre «Fenomenología y marxismo» de este mismo capítulo (cf. también n. 64) aunque las dos se relacionan. Véase más adelante.

<sup>106</sup> Morris, *An Excursion into Creative Sociology*, pág. 8.

<sup>107</sup> «El grupo de científicos sociales por quienes nos interesaríamos en este libro ha sido llamado también "interpretativo"» (*ibid.*, pág. 8).

<sup>108</sup> Cf. el final de la sección acerca de «Fenomenología y marxismo» en este mismo capítulo (y n. 67).

<sup>109</sup> Cf. n. 65 *ut supra*.

<sup>110</sup> Cf. Morris, *An Excursion into Creative Sociology*, cap. 1.

<sup>111</sup> Seguido, y así consolidado, por Thomas, en *The Unadjusted Girl* (1923), y por Thomas y Thomas en *The Child in America* (1928). Véase Herbert Blumer, *An Appraisal of Thomas and Znaniecki's The Polish Peasant in Europe and America*, Nueva York: Social Science Research Council, 1939; y de Znaniecki, *The Laws of Social Psychology* (1925), *The Method of Sociology* (1934), *Social Actions* (1936), y *Cultural Sciences: Their Origin and Development* (1952); aunque parece indudable que, posteriormente al estudio fundamental realizado en común, la labor de Thomas ha tenido influencia mucho mayor que la de Znaniecki en el desarrollo y formación de la sociología norteamericana.

<sup>112</sup> No fue esta la primera obra de Weber que apareció en inglés: la precedió la traducción de la *General Economic History* (realizada por Frank H. Knight en 1927), basada (como sucede con casi todas las obras de Mead) en apuntes de los estudiantes (en este caso, de un curso dictado por Weber en 1919-20).

<sup>113</sup> *The Protestant Ethic* pudo haber jugado un papel en el desarrollo de la «psicohistoria», muy posterior, pero parece que no sucedió así. Es interesante notar que, a pesar de que hay todo un capítulo («Asceticism and Mysticism») en el estudio «psicohistórico» de Arthur Mitzman sobre Max Weber, *The Iron Cage: An Historical Interpretation of Max Weber* (Nueva York: Knopf, 1970, págs. 192-230), referido a *The Protestant Ethic*, Mitzman no menciona esta obra como antecedente de su propio estudio.

<sup>114</sup> Una vez más debe llamarse la atención sobre la publicación en inglés de la correspondencia entre Schutz y Parsons, que permite aproximarse con precisión a similitudes y diferencias entre —en el actual contexto— dos representantes y dos facetas del enfoque subjetivo (cf. n. 66, de este mismo capítulo).

<sup>115</sup> El primer libro de Goffman (aunque no su primera publicación), *The Presentation of Self in Everyday Life*, apareció en 1956 (University of Edinburgh, Social Sciences Research Centre, monografía n.º 2), y le valió inmediato reconocimiento. Mucho menos inmediato fue para Garfinkel, que tiene publicaciones que se remontan por lo menos a 1959: «Aspects of the Problem of Common-Sense Knowledge of Social Structures», en *Transactions of the Fourth World Congress of Sociology*, Asociación Sociológica Internacional, vol. 4 (*The Sociology of Knowledge*; Kurt H. Wolff, ed.), 1959, págs. 51-65.

<sup>116</sup> Véase Edmund Husserl, «Phänomenologie und Anthropologie» (conferencia pronunciada en 1931), *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 2, n.º 1, setiembre de 1941, págs. 1-14 (trad. al inglés por Richard C. Schmitt, en R. M. Chisholm, ed., *Realism and the Background of Phenomenology*, Glencoe, Ill.: Free Press, 1960, págs. 129-42).

<sup>117</sup> Jürgen Habermas, *Zur Logik der Sozialwissenschaften, Philosophische Rundschau*, separata 5, febrero de 1967, págs. 98-124 («Der phänomenologische Ansatz»).

<sup>118</sup> Aaron V. Cicourel, *Method and Measurement in Sociology*, Nueva York: Free Press, 1964.

<sup>119</sup> Harold Garfinkel, *The Perception of the Other: A Study in Social Order*, Cambridge: Harvard University, 1952, tesis doctoral inédita; Garfinkel, *A Conception of and Experiment with «Trust» as a Condition of Stable Concerted Action* (1957), publicado como «A Conception of and Experiments with, "Trust" as a Condition of Stable Concerted Actions», en O. J. Harvey, ed., *Motivation and Social Interaction: Cognitive Determinants*, Nueva York: Ronald Press, 1963, págs. 187-238.

<sup>120</sup> Habermas se refiere a las obras de Erving Goffman, *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*, Garden City, N. Y.: Doubleday/Anchor, 1961 [*Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1970]; *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction*, Indianápolis: Bobbs-Merrill, 1961; y *Stigma: Notes on the Management of Spoiled Identity*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1963 [*Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1970]; según Habermas, Goffman ha sido quien «hizo realmente respetable la visión aguzada fenomenológicamente en sociología, por medio de sus brillantes estudios de casos» (*Zur Logik*, pág. 121).

<sup>121</sup> Habermas, *Zur Logik*, pág. 119.

<sup>122</sup> *Ibid.*, pág. 123.

<sup>123</sup> *Ibid.*, págs. 123-4. «Hoy, el sitio de la problemática tradicional de la conciencia ha sido ocupado por la problemática del lenguaje» (*ibid.*, pág. 124), es la frase inicial de la sección referida al enfoque lingüístico (*ibid.*, págs. 124-49), presumiblemente la primera declaración de Habermas en el sentido de su posterior «teoría de la comunicación».

<sup>124</sup> Hans P. Neisser, «The Phenomenological Approach to Social Science», *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 20, diciembre de 1959, págs. 198-212.

<sup>125</sup> Neisser debe referirse a *Ideas: General Introduction to Pure Phenomenology*, vol. 3.

<sup>126</sup> Neisser, «The Phenomenological Approach to Social Science», pág. 207.

<sup>127</sup> Véase, por ejemplo, Alfred Schutz, «The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl» (1957), en Schutz, *Collected Papers*, vol. 3, págs. 51-91 (incluye comentarios de Eugen Fink, págs. 84-6, y la respuesta de Schutz, págs. 87-91).

<sup>128</sup> Neisser, «The Phenomenological Approach to Social Science», pág. 210. En las páginas que siguen, Neisser no consigue definir el eidos, o intenta presentar definiciones no fenomenológicas como fenomenológicas, de «comunidad» (Edith Stein, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, vol. 5, 1922), de «derecho» (A. Reinach, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts*, 1913, vol. 1, pág. 694), y de «producción económica» (J. Back, *Die Entwicklung der reinen Oekonomie zur nationalökonomischen Wesenswissenschaft*, 1929, pág. 189). Para que el lector no sea inducido a error: las observaciones de Neisser no guardan relación con las ilustraciones de Alfred Schutz, tomadas de la economía y de la jurisprudencia, sobre el sentido «subjetivo» y «objetivo» (Schutz, *Phenomenology of the Social World*, págs. 242-8).

<sup>129</sup> Maurice Natanson, ed., *Phenomenology and the Social Sciences*. Además de la introducción de Natanson, la obra contiene capítulos acerca de la fenomenología y diversas ciencias sociales: antropología (dos capítulos, por Merleau-Ponty y por David Bidney), sociología (dos, por Luckmann y por Tiryakian), psicología (dos, por Kockelmans y por Eugene T. y Gendlin), lingüística (dos, por Ernst Wolfgang Orth y por John W. M. Verhaar), historia (dos, por Gerhard Funke y por Donald M. Lowe), ciencia política (tres, por Hwa Yol Jung, por Carl J. Friedrich y por John G. Gunnell), economía (dos, por O'Neill y por Murray N. Rothbard), y teoría del derecho (tres, por Wolfgang Friedmann, por Paul Amselek y por Mitchell Franklin). Dar cabal razón de esta obra requeriría un atento estudio por varios especialistas.

<sup>130</sup> Maurice Natanson, «Phenomenology and the Social Sciences», pág. 28.

<sup>131</sup> *Ibid.*, pág. 34.

<sup>132</sup> *Ibid.*, pág. 28. La cita está tomada de Alfred Schutz, «Husserl's Importance for the Social Sciences» (1959), en *Collected Papers*, vol. 1, pág. 149.

<sup>133</sup> Natanson, «Phenomenology and the Social Sciences», pág. 40.

<sup>134</sup> Cf. *ibid.*, pág. 42.

<sup>135</sup> *Ibid.*, pág. 43.

<sup>136</sup> *Ibid.*, pág. 41. Natanson nos recuerda que la frase forma parte del título de la última obra importante de Husserl.

<sup>137</sup> *Ibid.*, pág. 41.

<sup>138</sup> Cf. Heinrich von Kleist, «Essay on the Puppet Theater» (1810), trad. al inglés por Eugene Jelas, *Partisan Review*, vol. 14, 1947, págs. 67-72; cf. Wolff, «This Is the Time for Radical Anthropology» (1973), en *Trying Sociology*, págs. 441-2.

<sup>139</sup> Kleist, «Essay on the Puppet Theater», citado en Wolff, *Trying Sociology*, pág. 442.

<sup>140</sup> Tal vez resulte de interés anotar que en su uso del término «marioneta» como sinónimo de los tipos ideales del científico social, Schutz no se refiere en ninguna parte a Kleist, cuyo ensayo —que es, o al menos fue, para la generación de Schutz, bien conocido en la tradición literaria alemana— muy probablemente leyó.

<sup>141</sup> Cf. «ser» (vs. «conducir una vida»), en Wolff, «Beginning: In Hegel and Today» (1967), *Surrender and Catch*, pág. 127.

<sup>142</sup> En Husserl, «síntesis pasiva» es ejemplificado con la «síntesis perceptual» de diversas percepciones de la «misma cosa» (técnicamente, «noema perceptual» —por ejemplo, una casa—, que se obtienen desde los diversos puntos de vista). Cf. Gurwitsch, «The Kantian and Husserlian Conceptions of Consciousness» (1959), *Studies in Phenomenology and Psychology*, esp. pág. 154.

<sup>143</sup> Natanson, «Phenomenology and the Social Sciences», págs. 32-3.

<sup>144</sup> La distinción de Severyn T. Bruyn (en Bruyn, *Human Perspective in Sociology: The Methodology of Participant Observation*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1966; resumida en pág. 277) entre observación fenomenológica y empírica se basa en ese enfoque de lo «empírico». Pero la asimilación que hace Bruyn de la primera (así como de la «participación observante») a la «pauta de exploración y descubrimiento» de Merton (Bruyn, *Human Perspective in Sociology*, págs. 277-8) muestra que en realidad se refiere a la diferencia entre una concepción relativamente menos preconcebida y otra relativamente más preconcebida de lo que se observa. Sobre la diferencia entre esencias husserlianas y weberianas, con referencia a Bruyn, véase James L. Heap y Philip A. Roth, «On Phenomenological Sociology», *American Sociological Review*, vol. 38, junio de 1973, pág. 358.

<sup>145</sup> David Bidney, «Phenomenological Method and the Anthropological Science of the Life-World», en Natanson, ed., *Phenomenology and the Social Sciences*, págs. 109-40.

<sup>146</sup> Véase Edmund Husserl, «Persönliche Aufzeichnungen» (Walter Biemel y Herbert Spiegelberg, eds.), *Philosophy and Phenomenological Research*, vol. 16, marzo de 1956, págs. 292-302; acerca de William James (25 de setiembre de 1906), véase en págs. 294-5 (este pasaje fue traducido y reimpreso por Herbert Spiegelberg en *The Phenomenological Movement*, vol. 1, pág. 114). Véase también Spiegelberg, «What William James Knew about Edmund Husserl», en Lester E. Embree, ed., *Life-World and Consciousness: Essays for Aron Gurwitsch*, Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1972, págs. 407-22.

<sup>147</sup> Bidney, «Phenomenological Method and the Anthropological Science of the Life-World», pág. 123.

<sup>148</sup> Michael Phillipson, «Phenomenological Philosophy and Sociology», en Paul Filmer, Michael Phillipson, David Silverman y David Walsh, *New Directions in Sociological Theory*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1972, págs. 119-63.

<sup>149</sup> *Ibid.*, pág. 146.

<sup>150</sup> *Ibid.*, pág. 150.

<sup>151</sup> *Ibid.*, pág. 131.

<sup>152</sup> *Ibid.*, pág. 131. El adverbio «simplemente» puede inducir a malentendido (a desconocer la dificultad de la reducción) y sugiere que no interviene aquí problema alguno de intersubjetividad. Véase Wolff, «The Possibility of Intersubjective Existential Truth», en «Beginning: In Hegel and Today», págs. 128-32.

<sup>153</sup> Phillipson, «Phenomenological Philosophy and Sociology», pág. 132.

<sup>154</sup> David Silverman, «Some Neglected Questions about Social Reality», en Filmer Phillipson, Silverman y Walsh, *New Directions in Sociological Theory*, págs. 165-81.

<sup>155</sup> Cf. *ibid.*, págs. 167-9. La última contribución se debe en buena parte a Harold Garfinkel. Véase la sección que sigue, de este mismo capítulo.

<sup>156</sup> Cf. *ibid.*, págs. 172-81. Véase Egon Bittner, «The Concept of Organization», *Social Research*, vol. 32, 1965, págs. 230-55.

<sup>157</sup> Cf. Aaron V. Cicourel, *Generative Semantics and the Structure of Social Interaction*, Roma: International Days of Sociolinguistics, 1969; Harold Garfinkel y Harvey

Sacks, «On Formal Structures of Practical Actions», en John C. McKinney y Edward A. Tiryakian, eds., *Theoretical Sociology: Perspectives and Developments*, Nueva York: Appleton-Century-Crofts, 1970, págs. 337-66.

<sup>158</sup> George Psathas, ed., *Phenomenological Sociology: Issues and Applications*. La introducción de Psathas, en págs. 1-21.

<sup>159</sup> *Ibid.*, pág. 13.

<sup>160</sup> Además, como han aducido algunos críticos de la fenomenología (aquí, por ejemplo), existe el peligro de que la preocupación por lo subjetivo lleve a descuidar lo objetivo: a remplazar la ciencia social por la ideología o por el servicio a la ideología. Pero es cuidadosa y está bien razonada la presentación de los problemas con que se tropieza para explicitar las comunes «actividades de los sujetos humanos cognoscentes», y de la «imposibilidad de una plena explicitación» que de ahí se sigue (cf. Psathas, ed., *Phenomenological Sociology: Issues and Applications*, pág. 11).

<sup>161</sup> George Psathas y Frances C. Waksler, «Essential Features of Face-to-Face Interaction», en Psathas, ed., *Phenomenological Sociology: Issues and Applications*, págs. 159-83.

<sup>162</sup> Psathas, ed., *Phenomenological Sociology: Issues and Applications*, pág. 10 (introducción).

<sup>163</sup> Véase la sección sobre Schutz aquí mismo, en especial el contenido de la nota 96; y Schutz, *Phenomenology of the Social World*, págs. 43-4 («nota anexa»), así como el cap. IV, págs. 176-214.

<sup>164</sup> Helmut R. Wagner, «The Scope of Phenomenological Sociology: Considerations and Suggestions», en Psathas, ed., *Phenomenological Sociology: Issues and Applications*, págs. 61-87.

<sup>165</sup> Peter L. Berger y Thomas Luckmann, *The Social Constructions of Reality*.

<sup>166</sup> Wagner, «The Scope of Phenomenological Sociology: Considerations and Suggestions», pág. 70. Véase la nota 64 de este mismo capítulo, y la cita tomada de Dilthey que esa nota comenta.

<sup>167</sup> Perturbaciones comunes, que fueron experimentalmente inducidas por Harold Garfinkel (véase la sección que sigue en este capítulo, en especial los pasajes a los cuales están referidas las notas 217 y 218).

<sup>168</sup> Sobre todo en uno de sus más famosos artículos, «Social Structure and Anomie» (1949), en Merton, *Social Theory and Social Structure*, ed. ampliada, 1968, págs. 185-214 (véase también «Continuities in the Theory of Social Structure and Anomie», 1957, en *ibid.*, págs. 215-48).

<sup>169</sup> Egon Bittner, «Objectivity and Realism in Sociology», en Psathas, ed., *Phenomenological Sociology: Issues and Applications*, págs. 109-25.

<sup>170</sup> Estas palabras no son de Bittner, sino las utilizadas en el quinto párrafo de este capítulo, y en Wolff, «Sociology and History: Theory and Practice» (1959), en Wolff, *Trying Sociology*, págs. 292-303, esp. págs. 292-3.

<sup>171</sup> Bittner, «Objectivity and Realism in Sociology», pág. 114.

<sup>172</sup> *Ibid.*, pág. 115. Sobre etnometodología, véase la sección siguiente de este capítulo.

<sup>173</sup> Bittner, «Objectivity and Realism in Sociology», pág. 116.

<sup>174</sup> Véase Wolff, «Ernst Grünwald and the Sociology of Knowledge», en Wolff, *Trying Sociology*, pág. 593 y n. 5 (págs. 606-7).

<sup>175</sup> Véase, para esta cuestión, la mayor parte de los escritos de Mannheim, en especial los de su período alemán. Pero lo más claro es su carta de 1946, reproducida en Wolff, «The Sociology of Knowledge and Sociological Theory» (1959), *Trying Sociology*, págs. 557-9.

<sup>176</sup> Cf. Wolff, «The Unique and the General: Toward a Philosophy of Sociology» (1948), «The Sociology of Knowledge and the Study of Man» (1953), y «The Sociology of Knowledge and Sociological Theory» (1959), *Trying Sociology*, págs. 498-501, 541-2, 561-2.

<sup>177</sup> «Utilizo el término "realismo" para designar los intentos del investigador de campo de descubrir y describir en su cabal complejidad y en sus alcances para la acción los rasgos situacionales tal y como son apreciados por personas para quienes estas situaciones son las circunstancias de su vida. Esta acepción no tiene connotaciones que la vinculen con la antigua querrela entre nominalismo y realismo» (Bittner, «Objectivity and Realism in Sociology», pág. 125, n. 13). En las páginas en que trata de la investigación de campo (117-20), Bittner rinde también homenaje a la escuela de Chicago de la década de 1920.

<sup>178</sup> Dos ya se han citado: «Phenomenology and Marxism», de Fred R. Dallmayr (cf. *ut supra*, los pasajes a que remiten las notas 43-6), y de John O'Neill, «On Simmel's "Sociological Priorities"» (véase nota 101); otro, de Peter K. Manning y Horacio Fabrega (h), «The Experience of Self and Body: Health and Illness in the Chiapas Highlands», se citará en la sección que sigue (nota 237).

<sup>179</sup> Fred R. Dallmayr, «Phenomenology and Social Science: An Overview and Appraisal», en David Carr y Edward S. Casey, eds., *Explorations in Phenomenology* (trabajos de la Society for Phenomenology and Existential Philosophy), La Haya: Nijhoff, 1973, págs. 133-66.

<sup>180</sup> *Ibid.*, pág. 166.

<sup>181</sup> Anthony Giddens, *New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretative Sociologies*, Nueva York: Basic Books, 1976. [*Las nuevas reglas del método sociológico*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1987.]

<sup>182</sup> *Ibid.*, pág. 53.

<sup>183</sup> *Ibid.*, págs. 159-60.

<sup>184</sup> *Ibid.*, págs. 160-2.

<sup>185</sup> Para reseñas informativas del libro de Giddens, véase Aaron V. Cicourel y Thomas F. Gieryn, *Contemporary Sociology*, vol. 6, setiembre de 1977, págs. 533-7.

<sup>186</sup> De hecho esta distinción es puesta en entredicho por la investigación de campo y por gran parte de la bibliografía a ella referida: la razón es el «compromiso» del estudioso con los prójimos a quienes más o menos directamente estudia. Una de las precisas exposiciones de este problema se encuentra en George Devereux, *From Anxiety to Method in the Behavioral Sciences*, Nueva York: Humanities Press, 1967.

<sup>187</sup> Cf. Karl Mannheim, «The Ideological and the Sociological Interpretation of Intellectual Phenomena».

<sup>188</sup> Hacia el final de la tercera sección de este capítulo, y véase la nota 63.

<sup>189</sup> Heap y Roth, «On Phenomenological Sociology»; Burkart Holzner, «Comments on Heap and Roth "On Phenomenology"», *American Sociological Review*, vol. 39, abril de 1964, págs. 286-9; James L. Heap, «Reply to Holzner», *ibid.*, págs. 289-91.

<sup>190</sup> Edward Tiryakian, «Existential Phenomenology and Sociology»; Jack Douglas, «Understanding Everyday Life», en Douglas, ed., *Understanding Everyday Life: Toward the Reconstruction of Sociological Knowledge*, Chicago: Aldine, 1970, págs. 3-44; Severyn Bruyn, *The Human Perspective in Sociology*.

<sup>191</sup> Alfred Schutz, «Husserl's Importance for the Social Sciences» (1959).

<sup>192</sup> Heap y Roth, «On Phenomenological Sociology», pág. 361.

<sup>193</sup> *Ibid.*, pág. 363.

<sup>194</sup> Citan a Maurice Natanson, «A Study in Philosophy and the Social Sciences» (1958), en Natanson, *Literature, Philosophy and the Social Sciences: Essays in Existentialism and Phenomenology*, La Haya: Nijhoff, 1962, págs. 155-77; la cita se encuentra en la pág. 165.

<sup>195</sup> Berger y Luckmann, *The Social Construction of Reality*; Burkart Holzner, *Reality Construction in Society*.

<sup>196</sup> Heap y Roth, «On Phenomenological Sociology», pág. 362. La referencia es a Alvin W. Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology*.

<sup>197</sup> Aaron V. Cicourel, *The Social Organization of Juvenile Justice*, Nueva York: Wiley, 1968.

<sup>198</sup> Heap y Roth, «On Phenomenological Sociology», pág. 363.

<sup>199</sup> *Ibid.* La referencia es a Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1967; a D. Lawrence Wieder, «On Meaning by Rule», en Douglas, ed., *Understanding Everyday Life*, págs. 107-35; y Don H. Zimmerman y Melvin Pollner, «The Everyday World as a Phenomenon», en *ibid.*, págs. 80-103.

<sup>200</sup> Heap y Roth, «On Phenomenological Sociology», pág. 364.

<sup>201</sup> Holzner, «Comments on Heap and Roth "On Phenomenology"», pág. 286.

<sup>202</sup> *Ibid.*, pág. 287.

<sup>203</sup> Véase esp. *ibid.*, pág. 288.

<sup>204</sup> La referencia de Heap es a Aron Gurwitsch, «An Apparent Paradox in Leibnizianism», *Social Research*, vol. 33, primavera de 1966, págs. 47-64, esp. pág. 47.

<sup>205</sup> Cf. Heap, «Reply to Holzner», págs. 290-1.

<sup>206</sup> La bibliografía acerca de la razón moderna es considerable. Véanse especialmente Max Horkheimer, *Eclipse of Reason*. Nueva York: Oxford University Press, 1947; Reinhard Bendix, *Social Science and the Distrust of Reason*, Berkeley: University of California Press, 1951, y Bendix. «Sociology and the Distrust of Reason» (1970), en Bendix y Roth, *Scholarship and Partisanship*, págs. 84-105; pero también la injustamente olvidada obra de Albert Salomon, *Tyranny of Progress: Reflections on the Origins of Sociology* (Nueva York: Noonday Press, 1955); y la reciente, de Geoffrey Hawthorn, *Enlightenment and Despair: A History of Sociology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976).

<sup>207</sup> Según Scheler, esto se aplica únicamente a sus trabajos sobre sociología del conocimiento, no a sus trabajos sobre ética; él no conectó a estos con aquellos de manera de modificar el problema del relativismo.

<sup>208</sup> Harold Garfinkel, «The Origin of the Term "Ethnomethodology"» (1968), en Roy Turner, ed., *Ethnomethodology: Selected Readings*, Penguin Books, 1974, págs. 16-7. La fuente de la cual se ha tomado la cita de págs. 5-11 se da en la siguiente nota.

<sup>209</sup> Harold Garfinkel en Richard J. Hill y Kathleen Stones Crittenden, eds., *Proceedings of the Purdue Symposium on Ethnomethodology*, Fayetteville, Ind.: Purdue Research Foundation, 1968, pág. 3.

<sup>210</sup> *Ibid.*, pág. 12. Ocho años después, Garfinkel definió así el quehacer de la etnometodología: «tareas, materialmente fundadas, que procuran poner de manifiesto las cuestiones identificatorias del orden social». Gisela J. Hinkle, presidenta del panel sobre «When Is Phenomenology Sociological?» (1976), en *The Annals of Phenomenological Sociology*, vol. 2, 1977, pág. 12.

<sup>211</sup> Véase *Purdue Symposium*, págs. 140-1.

<sup>212</sup> Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, pág. 1.

<sup>213</sup> Harold Garfinkel y Harvey Sacks, «On Formal Structures of Practical Actions», en John McKinney y Edward A. Tiryakian, eds., *Theoretical Sociology: Perspectives and Developments*, págs. 337-66.

<sup>214</sup> *Ibid.*, pág. 345.

<sup>215</sup> *Ibid.*

<sup>216</sup> *Purdue Symposium*, págs. 65-6.

<sup>217</sup> Harold Garfinkel, «Studies of the Routine Grounds of Everyday Activities» (1964), en David Sudnow, ed., *Studies in Social Interaction*, págs. 6, 7, 12, 17, 24, 27.

<sup>218</sup> *Ibid.*, págs. 9, 13, 20. Véase un experimento similar en Peter McHugh, *Defining the Situation: The Organization of Meaning in Social Interaction*. Indianápolis y Nueva York: Bobbs-Merrill, 1968, págs. 93-9.

<sup>219</sup> Alvin Gouldner, *The Coming Crisis of Western Sociology*, Nueva York, Londres: Basic Books, 1970, pág. 393.

<sup>220</sup> Una formulación afín proporciona Howard Brotz en «Theory and Practice: Ethnomethodology versus Humane Ethnography» (una reseña ampliada de Roy Turner, ed., *Ethnomethodology: Selected Readings*), *Jewish Journal of Sociology*, vol. 16, diciembre de 1974, págs. 225-36, esp. pág. 229.

<sup>221</sup> Peter McHugh, *Defining the Situation*, pág. 13. O Don H. Zimmerman y Melvin Pollner, «The Everyday World as a Phenomenon», pág. 83: «Proponemos suspender el interés convencional por los asuntos de las investigaciones prácticas de los miembros, para centrarnos exclusivamente en las investigaciones prácticas mismas, legas o profesionales. El "asunto" no consistiría entonces en el orden social como se lo concibe habitualmente, sino en los modos en que los miembros entran escenas de manera de suministrarse mutuamente pruebas de un orden social tal como se lo concibe ordinariamente»; y pág. 95: «Así, en vez de una etnografía que haga el inventario de los rasgos sustantivos, específicos, de una situación, el vehículo de investigación aquí propuesto es una *metodología* (para utilizar el término de Butcher) [...] que indague las prácticas por medio de las cuales se hacen observables esos rasgos sustantivos».

<sup>222</sup> Kurt H. Wolff, «Ernst Grünwald and the Sociology of Knowledge: A Collective Venture in Interpretation» (1965), en Wolff, *Trying Sociology*, pág. 604. Cosa interesante, H. Stuart Hughes hace una observación similar, aunque sin utilizar los términos aquí empleados, con respecto a Ludwig Wittgenstein, en *The Sea Change: The Migration of Social Thought, 1930-1965* (1975), McGraw-Hill Paperback, 1977, págs. 59-62.



<sup>223</sup> Cf. Wolff, *Trying Sociology*, págs. 604-6.

<sup>224</sup> Respecto de esta lucha, Weber previno apasionadamente contra las falsas satisfacciones: «Y si se les vuelve a presentar la pregunta de Tolstoi: ya que la ciencia no lo hace, quién responderá a la pregunta "¿Qué haremos y cómo ordenaremos nuestra vida?" [...] porque cabe decir que sólo un profeta o un salvador puede dar las respuestas [...] [Y sin embargo el interés interior de un hombre "musical" de modo auténticamente religioso no puede ser servido ocultándole a él y ocultándoles a los demás el hecho fundamental de que está destinado a vivir en una época sin dioses ni profetas, proporcionándole como sustituto una profecía de sillón» (Max Weber, «Science as a Vocation», 1918, en Weber (H. Gerth y C. Wright Mills, eds.), *From Max Weber: Essays in Sociology*, Nueva York: Oxford University Press, 1946, págs. 152-3.

<sup>225</sup> Harold Garfinkel, «Common Sense Knowledge of Social Structures: The Documentary Method of Interpretation in Lay and Professional Fact Finding» (1962), en Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, pág. 78; Karl Mannheim, «On the Interpretation of "Weltanschauung"» (1921-22), trad. al inglés por Paul Kecskemeti en Karl Mannheim, *Essays on the Sociology of Knowledge*, pág. 57; Hans Peter Dreitzel, «Introduction: Patterns of Communicative Behavior», en Dreitzel, ed., *Recent Sociology n° 2: Patterns of Communicative Behavior*, Nueva York: Macmillan, 1970, pág. xvi.

<sup>226</sup> Algunas expresiones en el sentido de esta ausencia de mundo, de sólo dos fuentes, pueden hallarse en McHugh, *Defining the Situation*, págs. 28, 43 y 53-4; y Peter McHugh, Stanley Raffel, Daniel C. Foss y Alan F. Blum, *On the Beginning of Social Inquiry*, Londres y Boston: Routledge & Kegan Paul, 1974, págs. 17, 26, 32, 34 (pero también págs. 8, 10, 12, 21, 25, 31, 33, 62, 182). Hugh Mehan y Houston Wood muestran una carencia más extrema todavía de un mundo (también despreocupación epistemológica) en su panegírica *The Reality of Ethnomethodology*, Nueva York: Wiley, 1975 (véanse esp págs. 3, 114, 159, 216, 238). Debe recordarse que Garfinkel declaró enfáticamente que la etnometodología «no es un culto»; sin duda discreparía con muchas opiniones y afirmaciones de Mehan y Wood.

<sup>227</sup> Véanse, por ejemplo, *Purdue Symposium*, págs. 140-1, 255; Lewis A. Coser, «Two Methods in Search of a Substance», *American Sociological Review*, vol. 40, n° 6, diciembre de 1975, págs. 691-700, esp. pág. 698; asimismo véanse réplicas al ataque global de Coser contra la etnometodología en Don H. Zimmerman, «A Reply to Professor Coser», *American Sociologist*, vol. 11, n° 1, febrero de 1976, págs. 4-13; en Hugh Mehan y Houston Wood, «De-secting Ethnomethodology», *ibid.*, págs. 13-21; y en Helmut R. Wagner, «An Anti-Ethnomethodological Address», *Phenomenological Sociology Newsletter*, vol. 4, n° 2, febrero de 1976, págs. 3-5.

<sup>228</sup> Georg Simmel, «The Ruin» (1911), en Kurt H. Wolff, ed., *Georg Simmel, 1858-1918: A Collection of Essays, with Translations and a Bibliography*, Columbus: Ohio State University Press, 1959, págs. 259-66 (trad. al inglés por David Kettler); Simmel, «The Handle» (1911), en *ibid.*, págs. 267-75 (trad. al inglés por Rudolph H. Weingartner).

<sup>229</sup> Siendo comunes nuestros asuntos, tal vez podría decirse que los recursos de Simmel son también sus asuntos (con los términos empleados por Zimmerman y Pollner en «The Everyday World as a Phenomenon», pág. 81, donde critican a la sociología tradicional por «confundir» ambas cosas).

<sup>230</sup> «Con la expresión "tonto sin discernimiento" me refiero al hombre-en-la-sociedad-del-sociólogo, que produce los rasgos estables de la sociedad al actuar en acatamiento a alternativas de acción preestablecidas y legítimas, que la cultura común proporciona. El "tonto psicológico" es el hombre-en-la-sociedad-del-psicólogo [...] [que lo hace] por medio de opciones entre cursos de acción alternativos que son impuestos sobre la base de la biografía psiquiátrica, la historia condicionante y las variables de funcionamiento mental» (Garfinkel, «Studies of the Routine Grounds of Everyday Activities», pág. 24).

<sup>231</sup> *Ibid.*, pág. 24.

<sup>232</sup> Estos términos y sus formas sustantivas, «ejecución», «logro», y similares, abundan en la bibliografía etnometodológica; por ejemplo —para utilizar una sola fuente— Melvin Pollner, citando a Garfinkel, en Roy Turner, ed., *Ethnomethodology: Selected Readings*, pág. 27; Egon Bittner, en *ibid.*, pág. 78 (aquí es «habilidad y artesanía»); Kenneth Stodart, en *ibid.*, pág. 174; Emmanuel Schegloff y Harvey Sacks, en *ibid.*, págs. 234, 236.

237, 238, 242, 252, 262; A. Lincoln Ryave y James N. Schenklein, en *ibid.*, págs. 265, 270.

<sup>233</sup> Rainer Maria Rilke, «Der Panther (Im Jardin des Plantes, Paris)». Debo el recordatorio de que viene al caso a Hans Mohr. ¿Existe alguna conexión entre esta jaula y la «jaula de hierro» de Max Weber? Pero a diferencia del puritano tardío o del mismo Max Weber, que debe llevar consigo su «jaula de hierro», la pantera tiene un poco más de espacio: se pasea de un lado al otro detrás de los mil barrotes.

<sup>234</sup> Para mencionar algunos frutos que son fácilmente asequibles en recopilaciones: en Douglas, ed., *Understanding Everyday Life*, los trabajos de Aaron Cicourel (cuya obra, que ha tendido a apartarse de sus comienzos en la etnometodología, no puede evaluarse aquí; véase en particular desde *Method and Measurement in Sociology* [1964], hasta *Cognitive Sociology* [1974]), y el capítulo de Roy Turner sobre Cicourel en Sudnow, ed., *Studies in Social Interaction*, las contribuciones de Egon Bittner, y de Peter K. Manning y Horacio Fabrega [h], en Psathas, ed., *Phenomenological Sociology: Issues and Applications*, y nuevamente las páginas del mismo Cicourel en Turner, ed., *Ethnomethodology*; además pueden verse Egon Bittner, «Radicalism and the Organization of Radical Movements», *American Sociological Review*, vol. 28, 1963, págs. 928-40; Bittner, «The Concept of Organization», *Social Research*, vol. 32, 1965, págs. 230-55; «The Police on Skid Row: A Study of Peace Keeping», *American Sociological Review*, vol. 32, 1967, págs. 699-715; «Radicalism», *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 13, 1968, págs. 294-300; «Policing Juveniles: The Social Bases of Common Practice», en M. Rosenheim, ed., *Justice for the Child*, Chicago: University of Chicago Press, 1975, págs. 69-93 (con frecuencia la índole y los alcances de la influencia de la etnometodología en los escritos de Bittner no resulta clara); David Sudnow, *Passing On: The Social Organization of Dying*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1967.

Para algunos comentarios sobre etnometodología: Review symposium on Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology* (James Coleman et al., eds.), *American Sociological Review*, vol. 33, febrero de 1968, págs. 122-30, y el comentario de Marvin Israel (*American Sociologist*, vol. 4, noviembre de 1969, págs. 333-4); George Psathas, «Ethnomethods and Phenomenology», *Social Research*, vol. 35, otoño de 1968, págs. 500-20; Maurice Natanson, «Phenomenology and Social Role» (1972), en Natanson, *Phenomenology, Role, and Reason: Essays on the Coherence and Deformation of Social Reality*, Springfield, Ill.: Thomas, 1974, págs. 190-214, esp. págs. 203-6; Alvin W. Gouldner, «Sociology and the Everyday Life», en Lewis A. Coser, ed., *The Idea of Social Structure: Papers in Honor of Robert K. Merton*, Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich, 1975, págs. 417-32 (el tono aquí difiere un tanto de los comentarios anteriores de Gouldner sobre la etnometodología; cf. la cita a la cual remite la nota 219). No podemos analizar en estas páginas el potencial crítico de la etnometodología ni sus méritos sustanciales: el primer tema es abordado por Dreitzel en su «Introduction: Patterns of Communicative Behavior», págs. xix-xxi.

<sup>235</sup> Aunque no de manera exclusiva: así, existe una reciente antología en lengua alemana (que incluye materiales afines), Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen, eds., *Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit*, Hamburgo: Rowohlt, 2 vols., 1973 (vol. 1: *Symbolischer Interaktionismus und Ethnomethodologie*; vol. 2: *Ethnotheorie und Ethnographie des Sprechens*); la mayor parte del material ha sido traducido al inglés por los editores.

<sup>236</sup> Natanson, «Phenomenology and Social Role», págs. 205-6.

<sup>237</sup> Es la orientación de la «entrega y captura» (cf. Wolff, *Surrender and Catch*).

## 14. Estructuralismo

*Tom Bottomore y Robert Nisbet*

La investigación estructural en las ciencias sociales y campos afines, según hoy la conocemos, tiene raíces profundas en la historia del pensamiento occidental. Descubrir las *estructuras* constitutivas, fundamentales, en que se reparten los datos sensoriales de la observación y la experiencia: he ahí el objetivo cardinal de los pensadores de la Grecia antigua, para no remontarnos más en el tiempo<sup>1</sup>. La raíz griega de nuestra palabra «idea» denota pauta, configuración o estructura. Cuando mencionamos la doctrina platónica de las Ideas, mejor haríamos en decir Formas, porque esto eran precisamente. Si bien es cierto que se trataba de unas entidades ideales, hasta celestiales, en la filosofía de Platón, no lo es menos, según lo ha señalado Cornford, que Platón era también cosmólogo y se interesó vivamente por la naturaleza del mundo real empírico, tanto social como físico; y en la cosmología de Platón se advierte la profunda convicción de que la realidad está constituida, no por elementos discretos, sino por configuraciones y formas de carácter matemático<sup>2</sup>.

No menos se interesó por las estructuras el discípulo y disidente de Platón, Aristóteles. Todos sus intérpretes han destacado que el *organismo*, y con este el *crecimiento*, presiden el pensamiento de Aristóteles como modelo fundamental de estructura. La estructura organizativa es sin duda uno de los más antiguos y persistentes modelos que encontramos en la filosofía y la ciencia de Occidente. Desde los tiempos de Aristóteles hasta nuestros días, con muy pocas interrupciones, la filosofía del organismo no ha perdido influjo; en ocasiones, con insistencia en los aspectos más estáticos, por ejemplo la anatomía, pero, en otros momentos, en los elementos dinámicos que se consideran constitutivos, por ejemplo los procesos fisiológicos, incluido el crecimiento. El estructuralismo, como aclararemos en este capítulo, puede ser de carácter estático, o genético y dinámico. En uno y otro caso, su propósito es discernir las pautas o configuraciones decisivas para un momento dado o para un período<sup>3</sup>.

El modelo puramente organizativo de estructura ha tenido por lo menos dos rivales: el matemático y el mecánico. Parece muy probable que el primero sea tan antiguo como el organizativo. La escuela, presocrática, de la filosofía pitagórica se empeñó en demostrar que la realidad es matemática, es decir que está formada por pautas geométricas irreductibles. Según sabemos, la filosofía pitagórica ejerció considerable influencia sobre Platón, cuya cosmología es en buena parte un intento de refinar la concepción pitagórica de las estructuras geométricas constitu-

tivas de lo real. En la actualidad tiene mucha fuerza la idea de que la realidad última es de carácter matemático. La anima el interés por las relaciones, las conexiones en que descubrimos a los elementos primordiales de la materia y la energía<sup>4</sup>.

La concepción mecánica de la estructura, muy antigua también, conoció un renacimiento en los siglos XVI y XVII, a consecuencia en gran medida del influjo que sobre el curso de las ideas ejercieron filósofos y físicos como Kepler, Galileo y Newton<sup>5</sup>. Por el renombre de estos pensadores y de otros empeñados en la busca de leyes, sistemas y estructuras en el mundo físico, era casi inevitable que los sistemas y estructuras que propusieron ellos en astronomía, física y mecánica atrajeran el interés de los que se ocupaban sobre todo del hombre y la sociedad. Era ciertamente tentador considerar la sociedad como una gran máquina provista de pautas de equilibrio, de acción y reacción, y en que las partes se conectaban con el todo; prueba de esto son los numerosos ensayos de «física social» o «mecánica social» que encontramos en el siglo XVIII. Como en el caso de la biología y su modelo del organismo, la mecánica y su modelo de la máquina proveyeron una estática y una dinámica.

Bastará el sucinto repaso que llevamos hecho para convencer al lector de que el estructuralismo en sociología y disciplinas afines tiene una larga historia, por lo que toca a sus premisas fundamentales. Con palabras de Raymond Williams: «Nos hace falta conocer esta historia para poder comprender el importante y difícil desarrollo de los términos "estructural", y después "estructuralista", como conceptos definitorios en ciencias humanas»<sup>6</sup>. En las ciencias sociales de los siglos XIX y XX encontramos varias concepciones sobre estructura, pero en la raíz de todas se sitúan, en una u otra relación, los modelos biológico, matemático y mecánico de realidad, que tanta influencia han tenido en las más diversas esferas del saber durante milenios en el pensamiento occidental.

En nuestros días son legión las definiciones y exposiciones del estructuralismo. Se las encuentra en los campos de la literatura, la lingüística, la crítica del arte, la antropología social, la filosofía, la psicología y, desde luego, la sociología. Es una desdicha encontrarse entre esta cantidad y diversidad de concepciones con una actitud como de culto, o más bien con una variedad de actitudes de culto, lo que pone dificultades al tratamiento histórico de nuestro tema<sup>7</sup>.

En este capítulo trataremos principalmente del aspecto sociológico, y echaremos mano de una definición de estructuralismo, que es simple, pero precisa e históricamente justificable, tal como la descubrimos en los escritos de sociología y de antropología social: «La relación es más importante que las partes». Mucho más es lo que se puede decir, y lo diremos aquí en el contexto apropiado, acerca del estructuralismo sociológico. Pero la pepita del concepto se contiene sin embargo en esa breve definición.

Nuestro punto de vista es que el estructuralismo sociológico nació en las obras de A. Comte en Francia y de K. Marx en Alemania. En Francia, el estructuralista *sociólogo* predominante ha sido Emile

Durkheim<sup>8</sup>. A la luz del vasto influjo de Durkheim, que rebasa la sociología, nos alejamos en cierta medida de una matriz puramente sociológica y llegamos, en nuestra exposición, a los antropólogos sociales A. R. Radcliffe-Brown y C. Lévi-Strauss, y también al psicólogo social J. Piaget. En efecto, en algún grado estos tres grandes pensadores estuvieron muy influidos por Durkheim y su escuela. Y si esto fue así, en nuestros días la sociología a su vez recibe el influjo creciente de estos hombres. Son los beneficios de la investigación interdisciplinaria.

## El estructuralismo francés

*Auguste Comte (1798-1857)*. El extraordinario y complejo pensamiento de Comte se considera con justicia el del primer sociólogo sistemático, y el primero que se definió como tal. Pero sería descuido tratar de Comte sin indicar enseguida el profundo influjo que sobre él ejerció Saint-Simon (1760-1825). Entre otras, las investigaciones de Henri Gouhier demostraron sin lugar a dudas los aportes de Saint Simon a Comte, por más que este se mostrara renuente —para decir lo menos— a reconocerlos. Baste decir que mucho antes de que Comte publicara sus ensayos de la década de 1820, Saint-Simon, en artículos y libros, había enunciado los elementos fundamentales de una teoría del sistema; su inclinación estructuralista se averigua con facilidad en su filosofía del desarrollo social, en que períodos «orgánicos» alternan con épocas «críticas»; y de igual modo, en su abordaje de la economía y la sociedad, en busca de los equilibrios.

Dicho esto, principiemos por Comte. Toda su sociología se edificó sobre la prioridad de las relaciones sobre los individuos.

«Según un principio de filosofía general establecido en mi *Filosofía positiva*», escribe Comte en *Política positiva*, «un sistema sólo puede estar formado por unidades similares a él mismo, y diferentes de él exclusivamente por su magnitud. En consecuencia, una *sociedad* no puede ser descompuesta en *individuos*, como no puede serlo una superficie geométrica en líneas, ni una línea en puntos»<sup>9</sup>. Por los más diversos caminos ejemplifica Comte esta teoría general: en su tratamiento de la familia, el gobierno, la ciudad y, no en último término, el lenguaje. Su capítulo sobre el carácter y la función del lenguaje en la sociedad es notablemente agudo en sus distingos entre signos, símbolos, etc., y en la elucidación del nexo que guardan con el orden social. Comte advirtió con claridad la relación interactiva entre lenguaje y orden social. «La estructura del lenguaje [. . .] conoce un desarrollo gradual a medida que las relaciones de la sociedad tienden a perfeccionarse siguiendo la evolución y transformación de las actividades colectivas del hombre». Pudiera atribuirse a Piaget y a nuestro propio siglo esto que escribió Comte: «Las leyes esenciales del lenguaje son objeto de observación mejor por los niños que por los mayores, y aun la gran mayoría de los filósofos»<sup>10</sup>.

En los cien años posteriores se elaboró una concepción de estructura más individualizada, se pudiera decir puramente mental. Esto es así sobre todo desde Durkheim. Lo social y lo presocial se fusionaron; la mirada se extendió a las formas inconcientes de sociedad y de cultura, no limitándose ya a las concientes. Lo que en Comte comienza como un tratamiento casi enteramente circunscrito al «Gran Ser», la sociedad (aunque también a las estructuras elementales, estáticas y dinámicas, que Comte considera conceptualmente anteriores a los individuos), con el paso del tiempo se vuelve menos rigurosamente determinista, más volcado a la interacción de lo social o estructural con el individuo. Pero se cometería evidente injusticia privando a Comte de su título de haber sido el primer pensador estructural sistemático en la sociología francesa.

Lo domina la antipatía hacia el atomismo conceptual o el individualismo en cualquiera de sus variantes. Lo que peyorativamente rotula de pensamiento «metafísico» de los siglos XVII y XVIII es, en el fondo, el individualismo atomista, unido al asociacionismo psicológico de la Edad de la Razón y de la Ilustración. Lo que sobre todo lo mueve en el extenso tratamiento que hace de la «jerarquía» y de la «filiación» de las ciencias en la *Filosofía positiva* es demostrar que cada ciencia nace históricamente, en su estructura y sus propósitos, de su antecesora. La «física social» o, según Comte dio en llamarla, la «sociología», no constituye una excepción<sup>11</sup>. Tendrá entonces, como las demás ciencias, una estática y una dinámica, que son sendos instrumentos de análisis estructural.

No obstante su veneración científica (y en su momento religiosa) hacia la humanidad o sociedad como un todo, Comte dedicó mucho interés a los sistemas y estructuras menores, componentes de la entidad total. Esta orientación fructificaría a su tiempo en Francia. Basta con seguir a Comte en detalle en sus explicaciones sobre el carácter irreductiblemente social de la mente, el lenguaje, el conocimiento, por una parte, y la familia, el matrimonio y la religión, por la otra, para comprender el influjo que después ejercería sobre el más grande estructuralista francés moderno, Durkheim. Enseguida volveremos sobre este. Pero es importante examinar con alguna atención a Comte porque su influjo sobre la íntegra tradición sociológica francesa, aunque también sobre la inglesa y en alguna medida la alemana, resultó sustancial.

Recurramos a su primera obra, la *Filosofía positiva*, para obtener el bosquejo de los aspectos estáticos y dinámicos de su indagación estructural. «Nuestro verdadero asunto» escribe «es analizar con precisión las circunstancias de los fenómenos y conectarlos siguiendo las relaciones naturales de la sucesión y la semejanza». (Las bastardillas son nuestras.) Las relaciones de semejanza son los objetos constitutivos de lo que Comte llamó estudio «estático»<sup>12</sup>.

«El estudio estático de la sociología consiste en la investigación de las leyes de la acción y la reacción de las diferentes partes del sistema social, con prescindencia, para el caso, del movimiento fundamental que de continuo y poco a poco las modifica. [. . .] Este punto de vista desautoriza

la práctica filosófica de contemplar elementos sociales por separado, como si poseyeran existencia independiente; nos lleva a considerarlos en su relación mutua y a construir un todo que nos obliga a tratarlos en su combinación.<sup>13</sup>.

«Ningún hecho social —prosigue— puede cobrar sentido científico si no se lo conecta con otro hecho social; en ausencia de ese nexo no pasa de mera anécdota, despojada de utilidad racional»<sup>14</sup>. La extensa y detallada exposición de Comte acerca del desarrollo de las ciencias, desde la astronomía entre los antiguos, lleva el exclusivo propósito de mostrar el surgimiento lógico de cada una de ellas —astronomía, física, química y biología—, en un período de trescientos años: cada ciencia sucesiva incorpora los rasgos lógicos estructurales y fundamentales que se encuentran en su predecesora; por este camino procura Comte habilitarse para demostrar qué carácter debe tener contemporáneamente una física social o sociología.

Todas las ciencias, señala, se pueden dividir en una estática y una dinámica; la sociología no es una excepción. El gran defecto de las filosofías sociales hasta el momento ha sido su incapacidad de combinar en una teoría general las leyes de la estática y las leyes de la dinámica, es decir, de la evolución o el progreso. «Lo infortunado en nuestro estado actual de cosas es que las dos ideas son situadas en radical oposición»<sup>15</sup>. Pero la misión del positivismo consistirá, precisamente, en la demostración científica de que no hay tal oposición, que estática y dinámica no son sino dos modos diferentes de abordar la misma cosa: la sociedad en movimiento, pero *estructuralmente* en movimiento.

La estática social nos revela la mecánica de la solidaridad, las conexiones, las semejanzas y las relaciones irreductiblemente sociales en que los seres humanos se encuentran dondequiera, no importa el tipo de sociedad. Es en el momento en que pasamos a considerar la dinámica social cuando advertimos que en toda forma de relación social existen los mecanismos para el surgimiento de otras formas, más elevadas, de relación. «El verdadero espíritu de la dinámica social consiste, en consecuencia, en comprender cada uno de esos estados sociales consecutivos como el resultado necesario del que lo antecedió y como el indispensable motor del que le ha de suceder, con arreglo al axioma de Leibniz: *el presente está grávido del futuro*»<sup>16</sup>.

Esto desde luego significa que dentro de los «nexos» y las «semejanzas» que la estática social estudia en la sociedad humana, existen motivaciones que impulsan el surgimiento de formas nuevas de orden social, desde el antiguo; y están presentes también los mecanismos que a ello llevan. La condición normal de toda sociedad, en la concepción de Comte, es *dinámica*. Según él mismo lo aseveró: si la finalidad del progreso es el orden social, empero hay siempre movimiento, y la estática no es más que un instrumento que permite estudiar la naturaleza de aquel orden en tanto, por así decir, el investigador ha suspendido *conceptualmente* el cambio.

El carácter estructural de la dinámica de Comte se advierte sobre todo en su famosa «ley de los tres estadios». A su juicio, la historia, a despecho de la infinita riqueza en detalles concretos, es un movimiento ordenado en el tiempo, que se puede trazar con la misma precisión que los movimientos físicos o biológicos. «La función de la sociología consiste en obtener, de la masa del material inconexo, una información que, en virtud de los principios de la teoría biológica del ser humano, permita discernir las leyes de la vida social; cada porción de este material se tiene que preparar cuidadosamente, despojándolo de lo que no viene al caso o es meramente singular —las circunstancias de clima, localidad, etc.— a fin de trasladarlo de lo concreto a lo abstracto»<sup>17</sup>.

Es un estructuralismo abstracto y generalizado el que Comte busca en el pasado y el presente del hombre. Así nos elucida una ley de tres estadios, períodos o épocas. Está en la naturaleza de la civilización desarrollarse desde un primer período caracterizado por un pensamiento teológico, a un segundo período dominado por formas de pensamiento filosófico o «metafísico», hasta llegar al tercer estadio en que prevalece la ciencia o el pensamiento positivo. Por otra parte, pasando ahora del desarrollo intelectual al social, está en su índole avanzar, en la misma secuencia ordenada, de un «régimen militar» a uno «feudal», y de este, al «científico-industrial». Y comprobamos este movimiento estructurado en el tiempo no sólo dentro de la entidad total «civilización», sino en las unidades menores, por ejemplo, cada uno de los cuerpos o esferas diferentes de pensamiento. La física abandona el estadio teológico, y pasando por el metafísico llega al científico; y lo mismo para las demás ciencias. Por último, otro indicio del abordaje estructural-sistemático con que Comte aborda su asunto: sostiene que los avances aislados son marginales en las ciencias. Es decir que *sólo* cuando la disciplina «inferior» en la jerarquía del conocimiento alcanza una condición positiva o científica, puede hacerse científica también la disciplina inmediatamente superior. La física tiene que alcanzar el nivel de la ciencia antes que la química se pueda liberar de su condición teológica o metafísica; y lo mismo vale para la biología, y en consecuencia para la sociología como coronación de la jerarquía de las ciencias. La evolución general del pensamiento, que está en la base de la evolución de la sociedad, depende de las líneas de progreso individuales de las diversas disciplinas que, en conjunto, forman el conocimiento de la humanidad. Comte entendía que su teoría de la evolución era la sistematización definitiva del problema del orden y el cambio.

«No me cabe duda alguna de que el curso íntegro de la historia humana procura a mi teoría de la evolución una confirmación tan decisiva que no existe ley esencial de filosofía natural documentada de manera más completa. Desde los comienzos más remotos [. . .] hasta las naciones más avanzadas, esta teoría ha explicado de manera consistente y desapasionada el carácter de todas las grandes fases de la humanidad [. . .] su filiación precisa; así introduce una perfecta unidad y una continuidad



rigurosa en ese vasto espectáculo que aparecía totalmente azaroso e inextricable»<sup>18</sup>.

Nadie ha reverenciado más que Auguste Comte sistema y estructura.

*Giambattista Vico (1668-1744)*. Sin duda parecerá extraña la mención de Vico, no sólo bajo el título de «estructuralismo francés», sino en el contexto del siglo XIX. Porque fue un italiano que escribió en el siglo XVIII. Su obra más famosa, la *Ciencia nueva*, tuvo su primera edición en 1725. Pero no es menos cierto que Vico fue casi por completo desconocido en su tiempo. A ello contribuyó su profunda oposición al cartesianismo en todos sus aspectos. Su libro apenas circuló, y las ediciones sucesivas tampoco ayudaron gran cosa. Pocos pensadores tan ajenos a su propio tiempo como Vico. Así lo señala Isaiah Berlin: «Nadie comprendió la plena originalidad de Vico en vida (y aun hubo de pasar casi un siglo después de su muerte); ni siquiera los pocos que de hecho lo leyeron»<sup>19</sup>.

Fue en el siglo XIX y en Francia donde Vico adquirió por fin la fama que se le negó en vida. El eminente historiador francés Michelet conoció sus escritos en Italia en la década de 1820; tanto lo impresionaron que consideró a Vico otro Newton. Su elogio de Vico se lee en el prefacio a su monumental *Historia de la República Romana*, que salió a la luz al mismo tiempo que la *Filosofía positiva* de Comte. En 1844 se publicó una traducción francesa de la *Ciencia nueva*, que rápidamente se difundió por toda Europa.

Lo cierto es que Vico manifestó una actitud crítica frente a casi todas las grandes ideas de su tiempo, a comenzar por el cartesianismo; y no es menos cierto, por extraño que pudiera parecer, que sus propias ideas fueron, por su carácter y su inspiración, las del siglo XIX. Hasta sería muy difícil encontrar un pensador del siglo XIX más fiel a los intereses intelectuales entonces prevalecientes. El desarrollo social, los orígenes sociales, la conversión de la historia y la filosofía tradicionales en una ciencia de la sociedad, el intento sistemático de descubrir causas racionales y empíricas en remplazo de las teológicas o metafísicas: he ahí otros tantos intereses muy vivos en el siglo XIX y que Vico anticipa con claridad y con fuerza en su obra de comienzos del siglo XVIII. Es materia de investigación erudita averiguar cuánto influyó de hecho Vico sobre los grandes pensadores del siglo XIX, o los inspiró. Pero lo indudable es el respeto que le tuvieron autores tan diversos como Michelet, Marx, Dilthey, Croce y Sorel<sup>20</sup>. La *Ciencia nueva*, no obstante lo desordenado de sus ideas, su estilo farragoso y su carácter en buena parte fragmentario, es un logro extraordinario para cualquier época, tanto más para aquella en que fue escrita, en que imperaban todavía la teología medieval, por un lado, y el jurnaturalismo y las concepciones de la filosofía cartesiana, por el otro.

Vico puede ser tomado en cuenta a raíz de muy diversos campos del pensamiento, decimonónico, y existen muchos trabajos que así lo consi-

deran. Aquí nos ceñiremos al estructuralismo de Vico, forma de indagación esta no menos delineada en su obra que en la de cualquier autor del siglo XIX. Por otra parte, según lo ha expuesto de manera convincente Edmund Leach, existen semejanzas interesantes entre Vico y Lévi-Strauss (sobre quien volveremos más adelante), aunque no hay pruebas de que este haya recibido influencia directa de aquel, como en cambio la tuvo de Durkheim y, sobre todo, de su discípulo, Mauss<sup>21</sup>.

En varios aspectos la *Ciencia nueva* se puede considerar ejemplo de indagación estructural. En la primera parte del libro hallamos un notable intento de descubrir *pautas recurrentes o estructuras* de sucesos, según se las puede inferir empíricamente de la historia real, concreta, de diversos pueblos<sup>22</sup>. Vico sostuvo, en una misma inspiración, que era preciso abandonar la historiografía unilineal tradicional, en que una gran diversidad de lugares y de sucesos se comprimía en un marco único, y que los materiales históricos se debían someter a los procedimientos empíricos y comparativos de la ciencia, y no a las proposiciones deductivas, al modo geométrico, de Descartes: para la reaparición de este punto de vista habría que esperar la obra de George Cornewall Lewis, *Tratado sobre los métodos de observación*, donde se cita a Vico como precursor; esta obra se publicó en Inglaterra en 1851. En la época de Vico —y ciertamente que aún después— se creía que las similitudes (lo que Comte llamaría «nexos» y «semejanzas») que se observaban en la raza humana se debían explicar por el origen único de la humanidad. Vico lo cuestiona, y señala que estas similitudes de la creencia y de la práctica son perfectamente compatibles con la poligénesis; que ellas dan testimonio de ciertas capacidades inherentes, aunque flexibles, de la mente humana en general, y que si esas capacidades se enfrentan a estímulos geográficos, sociales o económicos más o menos idénticos, los resultados tienden a ser análogos.

Un segundo aspecto estructural del pensamiento de Vico, y que armoniza con los intereses del siglo XIX, es el intento que lleva a cabo en la *Ciencia nueva* por discernir las fases o estadios principales, recurrentes, por los que tiende a pasar la historia de los pueblos<sup>23</sup>. Esos estadios comunes no se originan en un principio deísta o cósmico, sino en la naturaleza de la mente humana —que es la misma dondequiera— y en la relación entre la mente y las instituciones. Es difícil determinar si Vico piensa más en sociólogo o en psicólogo en su tratamiento de esta relación. Por momentos escribe en diversos contextos que las instituciones determinan en definitiva las concepciones mentales de los hombres («incapaz de alcanzar todas las utilidades que desea, él [el hombre] está constreñido por esas instituciones a procurar aquellas que le tocan en suerte»), pero es capaz también, como lo ha señalado Werner Stark, de poner el acento en lo intramental y en sus fuerzas y pautas presociales, preinstitucionales<sup>24</sup>. Lo esencial que queremos indicar es simplemente su empeño en combinar lo intramental y lo extramental en pautas cuya recurrencia en la historia humana debe ser, a su juicio, el punto de partida para la ciencia de la humanidad.

Esto nos conduce a un tercer empleo del modo de indagación estructural, muy ligado al anterior; Edmund Leach sostiene que en esto Vico se acerca mucho al estructuralismo de Lévi-Strauss. Como este, se interesó mucho por la mitología y la imaginación poética en tanto han influido sobre el desarrollo de la cultura y de la conciencia humana. La filosofía general de la historia esbozada por Vico se inspira en su convencimiento de que la humanidad toda, y cada uno de sus pueblos, pasa ordenadamente por la Edad de los Dioses, la Edad de los Héroes y, por fin, la Edad del Hombre. Su interés por el mito brotaba del afán de poner de manifiesto, por el método más empírico —y en estricta contraposición al deductivismo cartesiano—, la naturaleza primordial de la mente humana.

Quando hoy «deseamos expresar nuestra comprensión de las cosas espirituales tenemos que buscar la ayuda de nuestra imaginación para explicarlas y, cual pintores, formarnos de ellas unas imágenes humanas». Ahora bien, prosigue Vico, esto era muy diferente en los comienzos. Antaño, «poetas teólogos, incapaces de emplear el entendimiento, hicieron lo opuesto y lo más sublime: atribuyeron sentidos y pasiones [. . .] a cuerpos, y a cuerpos tales y tan vastos como el cielo, el mar y la tierra. Después, a medida que se agostaban esas dilatadas imaginaciones y crecía el poder de la abstracción, las personificaciones se redujeron a signos diminutivos. . . ».

Vico comprendió cabalmente la inclinación de los seres humanos, en los tiempos modernos así como en los antiguos, a emplear metafóricamente el cuerpo. «Es notable que en todas las lenguas conocidas la mayor parte de las expresiones referidas a cosas inanimadas se formen por vía de metáfora del cuerpo humano y de sus partes, y de los sentidos y pasiones de los hombres. [. . .] Todo lo cual es consecuencia de nuestro axioma de que dondequiera que el hombre anda perdido en la ignorancia se erige en la medida de todas las cosas. Si la metafísica racional enseña que el hombre deviene todas las cosas entendiéndolas, [. . .] esta metafísica imaginativa muestra que el hombre deviene todas las cosas *no* entendiéndolas»<sup>25</sup>.

En el siglo XIX, para no pocos filólogos, estudiosos de la leyenda y el folklore, el mito era una especie de «enfermedad del lenguaje», carente de reales raíces en la mente humana y sus asociaciones: era más la consecuencia de la confusión lingüística que de un proceso de efectivo raciocinio. Para estas explicaciones del mito, los primeros seres humanos eran como niños: prelógicos, prerracionales y naturalmente inclinados a un cierto sinsentido.

En cuanto a Vico, según los pasajes que acabamos de citar, ya a comienzos del siglo XVIII había alcanzado una perspectiva muy diferente de todas esas explicaciones. Fue su mérito advertir —con palabras de Edmund Leach— «que los relatos míticos no existen como unidades aisladas, sino como conjuntos, y que los elementos de las unidades de un conjunto tienen que armonizar de algún modo»<sup>26</sup>. La afinidad de estas ideas con las de Lévi-Strauss no puede menos que ser evidente para los que

han leído con cuidado la compleja obra de este antropólogo. Según sabemos, la interpretación declaradamente estructural que ofrece Lévi-Strauss de la mitología y de otros sistemas, incluido el parentesco, tiene su punto de partida en la lingüística. La estructura de las lenguas habladas proporciona a Lévi-Strauss un modelo con el que puede pasar a estudiar otros campos de la cultura. Según observa Leach, el modelo equivalente en Vico fue su interés por la etimología, «que él debía más a una imaginación viva que a un conocimiento sólido de los hechos, pero que aun así le permitió hacer muchas observaciones perspicaces»<sup>27</sup>.

*Emile Durkheim (1858-1917)*. Con la única salvedad de Comte (de quien tanto aprendió), Durkheim es el mayor sociólogo de Francia y se lo tiene que considerar también —al menos antes de Lévi-Strauss— el más destacado estructuralista del pensamiento sociológico francés. Con todas las diferencias que presenta el análisis estructural de Lévi-Strauss frente al de Durkheim, aquel nunca dejó de manifestar su admiración por este ni de declararse en deuda no sólo con él, sino con los discípulos de Durkheim, sobre todo Marcel Mauss y Maurice Halbwachs<sup>28</sup>.

El mejor modo de introducirnos en la perspectiva estructural de Durkheim es citar un breve pasaje de un ensayo que escribió en 1900, «La sociología y su campo científico». Indica allí la dificultad de trazar un distinguido nítido entre «estática» y «dinámica», en el mismo sentido en que lo había hecho Comte setenta años antes. «No se trata de contemplar la sociedad detenida en determinado momento por abstracción (como a veces se ha dicho), sino de analizar su formación y de explicarla. Indudablemente, los fenómenos que se relacionan con la estructura presentan una cualidad más estable que los fenómenos funcionales, pero entre estos dos órdenes de hechos sólo existen diferencias de grado. A la estructura misma la encontramos en *devenir*, y sólo se la puede ilustrar persiguiendo este proceso de devenir. De continuo se forma y se disuelve; es vida que ha alcanzado cierta consolidación; segregarla de la vida de la cual deriva, o de aquello que ella determina, equivale a disociar cosas que son inseparables»<sup>29</sup>.

Es interesante reparar en que Lévi-Strauss, en el momento de hacerse cargo de la cátedra de antropología social en el Colegio de Francia, en 1960, utilizó esa misma cita (en la conferencia inaugural, «El alcance de la antropología»); y agregó el comentario de que «las palabras de Durkheim parecen escritas hoy».

Antes, en su tesis latina de doctorado dedicada a Montesquieu, que se publicó en 1892, en la que procuró definir el alcance y el método de la sociología, Durkheim había escrito: «Si es que ha de existir una ciencia social, es preciso partir del supuesto de que las sociedades tienen determinada naturaleza *que proviene de la naturaleza y el ordenamiento de los elementos que las componen*, y que es la fuente de los fenómenos sociales»<sup>30</sup>.

La postura crítica de Durkheim frente al individualismo analítico no fue menos resuelta que la de Comte, ni —es preciso decirlo— menos apa-

sionada. Aunque no desterró, como lo había hecho Comte, la psicología del mundo de las ciencias genuinas, sí la desalojó a ella, y al tipo de explicación que le es propio, del mundo de la sociología. Habría complacido a Comte su famosa declaración: frente a cualquier explicación psicológica de un fenómeno social «podemos estar seguros de que es falsa». Es cierto que existe una psicología en Durkheim, pero es en todas sus partes una psicología social: justamente, y en buena medida a causa de la terminología y del estilo intelectual de Durkheim, durante mucho tiempo indujo a la mayoría de sus lectores a acusarlo de crear una «mentalidad colectiva», un «determinismo social irrestricto», y de ignorar la existencia de los seres humanos como individuos. Lo menos que se puede decir es que estas acusaciones son distorsiones o exageraciones, pero no hay duda de que Durkheim recogió de Comte la idea de que la sociedad es algo *sui generis*, independiente de lo que sólo existe en el individuo separado, es decir, en los impulsos, instintos o afectos individuales. De la misma manera aceptó la idea de Comte según la cual sólo es posible analizar legítimamente la sociedad en entidades o estructuras que son ellas mismas sociales, no individuales ni intraindividuales, y que los hechos sociales no poseen menos realidad que los hechos físicos, por lo que toca a la ciencia social.

Lo mismo que en Comte, hay una dinámica y una estática en la obra de Durkheim. Este estructuralismo dinámico es evidente en su primera obra de gran aliento, *De la división del trabajo social* (1893), y persiste, quizás atemperado, en el último libro que publicó, *Las formas elementales de la vida religiosa* (1912). En aquella, el propósito rector era poner de manifiesto la realidad evolutiva y la importancia de los dos grandes tipos de solidaridad: «mecánica» y «orgánica». Para Durkheim, estos poseen una realidad temporal y estructural equivalente a la que tenían para Comte sus tres estadios o, podemos agregar, para Maine el «*status*» y el «contrato», para Marx sus divisiones de la historia humana, o para Tönnies la *comunidad* y la *sociedad*. Es cierto que Durkheim no volvió a emplear en sus obras esta tipología de la solidaridad «mecánica» y «orgánica», pero ello no le quita valor en cuanto plasmadora de su pensamiento y de la dinámica latente que descubrimos en todos sus análisis de estructuras.

Aquí nos ceñiremos a unos pocos entre los más importantes ejemplos de indagación estructural que hallamos en los trabajos de Durkheim. La exposición ha de ser por fuerza breve, pero suficiente para mostrar con claridad el sesgo profundamente estructural de su pensamiento.

Acaso el primer ejemplo notable es el tratamiento que hace del contrato en *De la división del trabajo social*. En cierto nivel, su análisis importa un rechazo de toda la mentalidad contractual que se había ido afirmando desde la recepción del derecho romano en la Edad Media; que se erigió en un verdadero canon para la teoría jusnaturalista de los siglos XVII y XVIII, y que culminó en el *Leviatán*, de Hobbes. Pero, en una dimensión que hoy tiene más importancia, las críticas de Durkheim a la idea del contrato se pueden considerar un ataque a lo que hoy cono-

ce mos como teoría del intercambio. Herbert Spencer (no siempre Durkheim le hace justicia en las críticas que le dirige), con fuerte inspiración en la psicología del utilitarismo, había atribuido importancia fundamental a la idea del contrato o del intercambio. En la base de toda relación social —sostuvo Spencer— existe, implícito al menos, un contrato que descansa en el reconocimiento, por las partes, de sus intereses respectivos. Es la percepción de su interés propio por el socio individual la que en definitiva lo lleva a percibir el interés del otro. En todos los casos, el núcleo de las relaciones sociales básicas es algo que se aproxima a la reciprocidad, percibida como tal por los participantes.

A juicio de Durkheim, en cambio, un contrato es parte de un sistema o estructura más vastos. Nos invita a considerar lo que él llama las bases precontractuales del contrato, es decir, toda la trama de tradiciones, reglas heredadas y maneras de comprender las cosas, que proporcionan el horizonte indispensable al contrato moderno. «En suma, un contrato no es suficiente en sí, sino que sólo es posible merced a una regulación que es originalmente social»<sup>31</sup>. La santidad del contrato no descansa ni puede descansar en idea alguna sobre el interés propio. Abandonado al solo interés individual, el contrato se disolvería enseguida, porque nada hay más efímero que el interés propio según se lo entiende de un día para el siguiente. Lo que convierte al contrato en un instrumento obligatorio y respetado, cuyo incumplimiento es punible por ley, es que con mucha anterioridad a que apareciera en nuestro desarrollo social la idea de un contrato entre individuos existió el «contrato» o pacto original del hombre con los dioses, ritualmente expresado. El nacimiento del contrato moderno no es más que una secularización de lo que en su origen era un ritual sagrado; de aquí la fuerza que es inherente al contrato.

Un nuevo y más radical ejemplo del pensamiento estructural de Durkheim se descubre en su tratamiento de las «categorías mentales»: las ideas o categorías de causa, espacio, fuerza, tiempo y otras, que son los instrumentos con los cuales asimilamos, seleccionamos y ordenamos las impresiones sensoriales<sup>32</sup>. Por una parte Durkheim critica la concepción de Kant según la cual las categorías son innatas, inseparables de la mente como tal. Por la otra, adopta una posición todavía más crítica hacia el anterior intento de Hume por explicar las ideas de causa, tiempo o masa recurriendo a la acumulación de experiencias y de observaciones en el individuo: la idea de causa brotaría de innumerables experiencias en que se comprobó el influjo causal de un objeto sobre otro. Durkheim no concede que meras experiencias de causación externa, por repetidas que fuesen, pudieran dar origen e imperio a la idea de causa que se observa en todas las sociedades humanas y que el niño adquiere tempranamente.

En cada una de las categorías tenemos que discernir, sostiene Durkheim, el dominio que la sociedad ejerce sobre el individuo desde los más remotos tiempos. El aspecto social de la mente es el que confiere a la sociedad y la razón por igual la autoridad excepcional que poseen. «Parece ser este el origen de la excepcional autoridad que es inherente a

la razón y que nos mueve a aceptar con confianza sus indicaciones. La condición indispensable de todo pensamiento es la autoridad misma de la sociedad, que se trasfiere a cierto *mana* del pensamiento. La necesidad con que las categorías se nos imponen no es el efecto de meros hábitos cuyo yugo nos pudiéramos sacudir fácilmente; tampoco es una necesidad física ni metafísica, puesto que las categorías cambian en diferentes lugares y épocas; es una suerte de necesidad moral, que en la vida intelectual equivale a lo que para la voluntad es la obligación moral»<sup>33</sup>.

Obsérvese la referencia de Durkheim al hecho de que las «categorías cambian en diferentes lugares y épocas». No existe, por ejemplo, nos dice, una idea universal de causa, es decir una idea que fuera la misma en todas partes. La idea de causa que hallamos en determinado pueblo o cultura forma parte de una estructura más vasta de representaciones y preconceptos que se entretajan íntimamente con la vida de ese pueblo y las actividades cotidianas de sus individuos. Nada hay de biológico o de genéticamente transmitido en la idea de causa. Ella proviene de la experiencia primitiva que el hombre hace de la fuerza y el poder inherentes a la comunidad y a su religión. Específicamente, la idea de causa es el resultado de la sujeción del hombre primitivo a ciertos rituales totémicos: la repetición constante de actos sagrados estipulados, que son seguidos por resultados previstos, es la base social de lo que con el tiempo se convierte en la idea abstracta y generalizada de causa y efecto. «Nuestro análisis de los hechos nos habilita para comprender que el prototipo de la idea de fuerza fue *mana*, *wakan*, *orenda*: el principio totémico o cualquiera de los diversos nombres de la fuerza colectiva objetivada y proyectada sobre las cosas. Parece que el primer poder concebido por los hombres fue el ejercido por la humanidad sobre sus miembros»<sup>34</sup>.

Lo propio vale para las categorías de espacio y de tiempo. Si las examinamos en el contexto de una cultura dada, cada una de ellas se relaciona estrechamente con las «representaciones» fundamentales de esa cultura. Entre los aborígenes australianos, la concepción de espacio abstracto va referida a unos círculos concéntricos y es reflejo de la estructura típica de la aldea. La abstracción «tiempo» es resultado de la inicial experiencia que hacía la humanidad de la secuencia regular de ritos y festivos en el círculo del año.

No hace falta aceptar la explicación de Durkheim sobre el origen de las categorías; pocos son los especialistas estudiosos de este tema o de otros afines que hoy le darían su asentimiento, salvo con muchas reservas. Pero el propio Durkheim ofreció sus explicaciones estructurales-sociales como unas hipótesis tentativas. «Es preciso tener presente [...] que no se nos ha pasado por la imaginación ofrecer las observaciones anteriores como una teoría completa del concepto de causalidad. Es una cuestión demasiado compleja para que se la pudiera resolver así. [...] Los puntos de vista que hemos expuesto se deben considerar meras indicaciones, que es preciso verificar y completar»<sup>35</sup>.

Daremos un último ejemplo del estructuralismo de Durkheim: su tratamiento del incesto. Su abordaje de este asunto es rigurosamente no bio-

lógico y no psicológico, en un todo en armonía con sus análisis del contrato y de las categorías. El tabú del incesto, casi universal en las sociedades humanas, no tiene su raíz en la biología ni en caracteres heredados de impulsos, instintos o estructura mental. En efecto, algunos de los más prohibitivos tabúes de incesto se trazaron entre grados de parentesco no consanguíneos, y por otra parte algunas sociedades establecieron excepciones especiales para la relación sexual entre consanguíneos próximos, como hermanos y hermanas en el antiguo Egipto y también en la casa real de Hawaii, a modo de recurso para conservar la pureza del linaje. Por otra parte, señala Durkheim, no podemos olvidar la recurrencia del tema del incesto en la literatura universal. Si ha sido objeto de difundida prohibición, y si puede suscitar reacciones de horror y revulsión, empero el incesto ha ejercido siempre fascinación.

A juicio de Durkheim, la génesis del tabú del incesto es enteramente social. Investiga entonces el origen del tabú y su persistencia por dos caminos diferentes, aunque entrelazados. Tenemos en primer lugar la relación del tabú con el antiguo principio de la exogamia, cuyo lazo originario era totémico: la subordinación colectiva de los miembros del grupo exogámico a la esencia sagrada representada por la planta o el animal totémicos. Con la exogamia, apunta Durkheim, se fundaba la sociedad en el genuino sentido del término, y desde el comienzo la función del tabú del incesto fue impedir que el tótem del grupo exogámico resultara profanado por alguna forma de impureza, proviniera esta de alimentos, bebidas, o del sexo. En virtud del carácter sagrado del grupo totémico, las relaciones en el interior de él —padres e hijos, de los sexos entre sí, y de los pares de cada sexo y de sexo diferente— estaban destinadas a ser no menos sagradas que el vínculo entre el grupo exogámico y su tótem.

El incesto, en resumen, no es algo independiente en la vida humana; no es un mero objeto de aborrecimiento, sino un elemento de una red mucho más amplia de relaciones, lo mismo que el tabú que sobre él recae. La prohibición del incesto no se originó en una aversión biológica innata al acto de incesto como tal, sino en la repugnancia a la profanación del tótem y del grupo por este representado.

El carácter estructural del tabú que pesa sobre los vínculos incestuosos no es menos evidente, nos explica Durkheim, en la familia moderna. En este punto él traza un nítido distingo entre la unidad que los cónyuges forman por ternura o una motivación análoga, y la unidad a que preferentemente se aplica el término «parentesco»: la relación entre padres e hijos, entre hermanos, y con otras personas que no se incluyen en la pareja conyugal como tal. La ternura o la atracción mutua pueden ser la esencia de la relación entre esposo y esposa, pero en el grupo de parentesco como tal lo que impera es el deber.

«Todo cuanto atañe a la vida de la familia está dominado por la idea del deber. Nuestros contactos con hermanos, hermanas, padres, están regulados estrictamente por la moral. [. . .] En manera alguna quedan excluidas, desde luego, la simpatía y una inclinación especial. Pero siem-



pre los afectos domésticos presentan esta propiedad característica: el sentimiento del amor está fuertemente coloreado por el respeto. En este caso el amor no es mero movimiento espontáneo de la sensibilidad personal; es, en parte, deber.<sup>36</sup>

Es el antiguo y permanente sentimiento de deber que se experimenta en las relaciones entre hermanos y hermanas, o hijos y padres, el que desde los primeros tiempos impuso la necesidad de prevenir la corrupción o la mancilla de esas relaciones. Y es inevitablemente corrupción y mancilla confundir la índole del lazo que existe en la relación puramente conyugal con la atadura del deber que impera en el grupo de parentesco. En este punto interviene inmediatamente el problema de la autoridad o la jurisdicción. No tenemos más que imaginar el caos que se introduciría en la sociedad de parientes por la presencia de un hijo nacido del padre y de una de sus hijas, o de un hermano y su hermana. La íntegra estructura del parentesco, con sus intrínsecas líneas de descendencia, sus pautas de autoridad y de funciones, sucumbirían a una irremediable confusión si no se impidieran esas uniones ilícitas y sus frutos. Desde luego que no es este un mero problema taxonómico para el ejercicio de la autoridad y las funciones. Desde los más remotos tiempos, en efecto, las relaciones entre padres e hijos o entre hermanos estuvieron investidas de carácter sagrado. El incesto, no menos que el parricidio o el fratricidio, era una trasgresión a la esencia sagrada del parentesco. El tabú del incesto se mantiene entonces, según Durkheim, en virtud de la profunda e inmovible creencia de que el incesto, si se difundiera, traería por consecuencia la destrucción de las relaciones vitales en el grupo de parentesco.

«La dignidad de la relación que nos une con nuestro pariente próximo excluye todo otro lazo que no tuviera el mismo valor. No se puede cortejar a una persona a quien debemos, y que nos debe, ternura respetuosa, con riesgo de que este sentimiento se pudiera corromper o disipar. En una palabra: según nuestras ideas presentes, uno no puede tomar por esposa a su hermana sin que ella deje de ser esto último. Es lo que nos mueve a desaprobar con tanta fuerza el incesto»<sup>37</sup>.

No hace falta ofrecer aquí más ejemplos del abordaje estructural de Durkheim. En su opinión, como en la de Comte, carecen de todo valor para el sociólogo explicaciones que partan de aspectos biológicos de la raza o del individuo, que tengan por base unos supuestos impulsos ocultos internos de este, o que tomen como punto de referencia aspectos climáticos, geográficos u otras dimensiones no sociales de la vida; tampoco interesan las que aduzcan meras acumulaciones de datos particulares. Sólo si el acto o la creencia del individuo, o cualquier otro elemento de la vida humana, se sitúan adecuadamente, por el esfuerzo del investigador, en el contexto más amplio de que genuinamente forman parte podemos dar comienzo a una explicación científica correctamente defi-

nida. En el caso del sociólogo, este contexto tiene que ser a la vez social y estructural. Nos tenemos que ceñir a los aspectos objetivos y visibles de la vida social, y averiguar los nexos o relaciones que hubiere entre esos aspectos, sean estáticos o dinámicos.

Si lo deseamos, podemos considerar que el acto suicida es una singularidad del individuo en cuestión o el resultado de una disposición patológica, o también, una contravención a la Ley de Dios. Pero si hemos de ofrecer una explicación genuinamente sociológica, tenemos que situar este acto suicida en relación con un vasto número de elementos —económicos, religiosos, de parentesco, entre otros— y mostrar la razón por la cual la tasa y la incidencia del suicidio es menor para una configuración dada de esos elementos que para otra.

Esto mismo es válido respecto de la religión. Para comprender el poder primordial de la religión en la vida humana, y su persistente imperio, tenemos que traer a la luz su función real y su nexo con otras dimensiones. Los que afirman que en su enfoque institucional de la religión Durkheim descuidó el problema del *sentido* —el que la religión tiene para sus fieles— no han leído o no han asimilado bien el siguiente pasaje: «El creyente que se ha comunicado con su dios no es sólo un hombre que haya advertido verdades nuevas, ignoradas por el incrédulo; es más *poderoso* como hombre. Percibe en su interior mayor fuerza, sea para tolerar las tribulaciones de la existencia o por vencerlas»<sup>38</sup>. Durkheim hace duras críticas a los racionalistas que creían poder explicar la religión por simple referencia a las representaciones que ella contenía acerca del cosmos, lo eterno, lo ideal, lo incognoscible, o acerca de los dioses como seres distantes. Estos intérpretes, que se situaban fuera de la religión, no atinaban a comprenderla. «Todo nuestro estudio» escribe Durkheim «se basa en el postulado de que el sentimiento unánime de los creyentes de todos los tiempos no puede ser una mera ilusión»<sup>39</sup>.

Si la religión adquiere importancia en la vida humana, una importancia que después mantiene, no lo hace en tanto complejo de ideas *acerca de* algo externo o interno, y sí en cambio como una estructura que incluye comunidad, autoridad, función, rol y *status*. El culto —que constituye la molécula social, el elemento real mínimo de la religión correctamente percibida, sea en la religión primitiva o en la moderna— es vital. Quiquiera que alguna vez haya «practicado verdaderamente una religión sabe muy bien que es el culto el que produce esas impresiones de júbilo, de paz interior, serenidad y entusiasmo, que para el creyente son prueba experimental de su fe. El culto no es un mero sistema de signos por medio del cual la fe pudiera ser transmitida externamente; es un conjunto de recursos por medio de los cuales ella es creada y recreada periódicamente»<sup>40</sup>.

A la lectura de un pasaje así, la única conclusión es que era genuino el respeto que Durkheim manifestó siempre hacia Comte. El espíritu de la indagación estructural como este la concebía está presente siempre en Durkheim, desde su aceptación de que la sociedad es una entidad real *sui generis*, hasta la inspiración de sus estudios empíricos.

## El estructuralismo posdurkheimiano

Aunque Durkheim no hubiera escrito una sola página, su aporte al análisis estructural habría sido muy considerable por la sola obra de sus discípulos, que formó en Burdeos primero y después en París, y que descollaron ellos mismos como investigadores. Dos de mención obligada son Marcel Mauss y Maurice Halbwachs. Ambos trabajaron sin duda dentro de las grandes líneas de la teoría y el método sociológico de Durkheim, pero uno y otro llevaron el análisis estructural a nuevas alturas en Francia.

*Marcel Mauss (1872-1950)*. Sobrino de Durkheim, oriundo de la misma ciudad y casi desde sus comienzos beneficiario del interés pedagógico de Durkheim, muy probablemente se lo puede considerar su más destacado discípulo, no sólo por el mérito intrínseco de su obra propia, sino por su influencia sobre otros, Radcliffe-Brown y Lévi-Strauss entre ellos (sobre estos volveremos más adelante)<sup>41</sup>.

Si durante toda su vida estuvo hondamente comprometido con los cánones metodológicos y teóricos elaborados por Durkheim, pudo ir más allá de este al menos en dos aspectos importantes. En primer lugar recurrió a una mayor diversidad de fuentes etnológicas e históricas, recopiladas en pueblos primitivos actuales y en civilizaciones del pasado. En segundo lugar, Mauss está más dispuesto a entrar en el dominio de la psicología. No vacila en el abordaje directo de los componentes psicológicos, además de los sociales y culturales, del sujeto y de su medio.

El carácter estructuralista de su obra se advierte desde el comienzo: en el estudio sobre los sistemas primitivos de clasificación, que hizo en colaboración con Durkheim (1903); en su obra anterior (1899) *Ensayo sobre la naturaleza y función del sacrificio*, en colaboración con Henri Hubert, otro de los discípulos de Durkheim; y en su multidimensional y apasionante análisis de los esquimales (1906), para mencionar sólo unos pocos trabajos.

Ahora bien, sin duda que la más importante obra de Mauss, la de alcances más vastos, fue *Ensayo sobre el don* (1925)<sup>42</sup>. Influyó muchísimo sobre Lévi-Strauss y produjo en él, según su declaración, emociones comparables a las que sobrevinieron a Malebranche en su primera lectura de Descartes. Pero no fue Lévi-Strauss la única figura señera de la antropología social y la sociología que recibió su estímulo. Se ha dicho que es aquella la obra cumbre de la etnología francesa, y hasta hoy sigue siendo un modelo por la calidad de la investigación, el análisis y las síntesis que allí ofrece Mauss.

Mauss entendió que el don —más precisamente, el intercambio de dones— era un hecho social en el sentido en que Durkheim lo definió teóricamente en *Las reglas del método sociológico*, a saber: un hecho tal que admite análisis objetivo, empírico y comparativo, y que al mismo tiempo es núcleo de una vasta y compleja configuración de conductas sociales, económicas, religiosas, estéticas y psicológicas. A juicio de Mauss, el don, según se lo observa en toda sociedad humana del pasado

y del presente, ilustra de manera admirable sobre lo que Durkheim había llamado no mero hecho social, sino hecho de índole «total» o «típica», susceptible de arrojar intensa luz sobre vastos campos de la conducta.

Parte Mauss de la gran diversidad de pautas de don que se registran en la historia humana, con particular insistencia en el intercambio de dones; y entonces las explica a todas por referencia a una forma arcaica de intercambio en que el traspaso de objetos de un individuo o grupo a otro constituía sólo el símbolo de lo que en verdad era una complicada interacción de roles y *status* sociales. Demuestra que esta interacción, a su vez, descansa en una *obligación* tridimensional que dondequiera es parte integrante de la cultura humana, tanto que no se puede menos que atribuirle al alma humana como tal. Nos referimos a la obligación de dar, recibir y retribuir, tomados cada uno de estos términos en sentido amplio para que incluyan factores sociales y psicológicos.

Si Durkheim había tomado la división del trabajo en la economía como punto de partida para un estudio de la solidaridad social, discerniendo que precisamente su función era crear esta en el sistema social como un todo, esa misma función atribuye Mauss al intercambio de dones. Si este es «en teoría voluntario, desinteresado y espontáneo [. . .] de hecho es obligatorio e interesado». Esta afirmación es tan cierta respecto del *potlatch* como de los regalos de Navidad; de los dones habituales en el seno de una familia o entre amigos, como de los más cuantiosos que se intercambian entre pueblos y naciones. Es verdad que momentos decisivos del intercambio de dones suelen responder a complejas mitologías, como en el caso de la Navidad, pero siempre son inseparables de contextos de ayuda y comprensión mutua, reciprocidad y comunidad: estas son las fuerzas realmente decisivas. «El duradero influjo de los objetos intercambiados es expresión directa de la manera en que subgrupos dentro de sociedades de tipo arcaico se enlazan de continuo y se sienten en deuda permanente unos con otros»<sup>43</sup>.

Parece difícil que pudiéramos descubrir la completa ausencia, en esta obra clásica de Mauss, de alguno de los requisitos del estructuralismo según hoy se lo entiende en la bibliografía sociológica y etnológica. No sólo encontramos la insistencia en la pauta de las relaciones sociales, en las manifestaciones objetivas de una interacción recurrente: también, el estudio de mitos, estados de la mente y otros elementos psicológicos. Detrás de todo, anima el libro una profunda —y enteramente durkheimiana— preocupación moral. Durkheim, como lo revelan las páginas finales de *De la división del trabajo social* y *El suicidio*, se interesó hondamente por la condición moral de su época, y no vaciló en proponer, por razones éticas, medidas como la reinstauración de asociaciones intermedias al estilo de las guildas, que concurrirían a fortalecer el lazo social. Por su parte, Mauss igualmente tenía una recomendación moral que sugerir, en armonía con el socialismo humano que él políticamente sustentaba: la recuperación deliberada, en la sociedad contemporánea, del sentido clásico, arcaico, de obligación: dar, recibir y retribuir, que era el tema de su análisis científico.

*Maurice Halbwachs (1877-1945)*. También Halbwachs estudió bajo la guía de Durkheim, colaboró con él en *L'Année Sociologique* y observó en general en todos sus trabajos los principios durkheimianos (fue ejecutado por los nazis a causa de su participación en la resistencia francesa, durante la Segunda Guerra Mundial). Lo mismo que Mauss, amplió sustancialmente el método y su campo de aplicación. Escribió un agudo estudio sobre las clases sociales (tema que Durkheim había descuidado casi por completo), en que combinó análisis comparativo con análisis psicológico<sup>44</sup>. En su estudio sobre el suicidio se atiene con bastante fidelidad al trabajo clásico de Durkheim, pero emplea un refinamiento en los métodos estadísticos que no se podía pretender en la época de aquel (esta obra se publicó en 1930). Acaso tiene aún más importancia la predisposición de Halbwachs a entrar en el dominio de la motivación. La consideración de los motivos caía fuera del dominio científico, a juicio de Durkheim. Halbwachs, en cambio, los toma en cuenta, y esto le permite modificar los tipos de suicidio según su maestro. Durkheim había definido un suicidio «altruista», a saber, un suicidio en sentido cabal, causado por el hipercompromiso con un grupo o cultura, y no por «egoísmo» o «anomia». Halbwachs rechaza esta idea del suicidio altruista. El motivo de una autodestrucción así, sostiene, lo aleja por completo de la categoría del suicidio y en cambio lo sitúa en la del sacrificio, diferente de aquella en los planos psicológico y cultural. Lo que importa aquí para la teoría es simplemente que Halbwachs, sin abandonar el abordaje estructural en el estudio del suicidio, lo extendió y profundizó en virtud de su disposición a tomar en cuenta el reino de lo psicológico en una medida que Durkheim no aceptaba<sup>45</sup>.

*Las bases sociales de la memoria* es acaso la más audaz investigación de Halbwachs. Aparecida en 1925, es notable logro para las exigencias de cualquier época. También se inspiraba en las ideas del maestro; comienza el libro con un pasaje durkheimiano acerca de los sueños. Pero a continuación presenta unos análisis de detalle acerca de las fuentes sociales de la memoria individual. La función del lenguaje; la relación entre tradición familiar, imágenes individuales, religión y clase social: he ahí los temas que aborda Halbwachs en su demostración del nexo que existe entre la naturaleza de la memoria individual y el orden social<sup>46</sup>.

De las obras de Halbwachs, la que mejor ilustra su pensamiento estructural es la última, *La topografía de la leyenda*, publicada en 1941, en Francia, en una época en que exigencias más imperiosas deben de haber reclamado las preocupaciones de su autor. Se trata de un estudio sociopsicológico sobre un famoso lugar sagrado, y sobre la fusión de tradición y de leyenda en un recuerdo colectivo de los moradores o de los que hacen allí peregrinación. Muestra cómo hasta la apariencia del lugar sagrado se modifica con el cambio de las necesidades y motivaciones de las personas participantes.

No podemos dejar el tratamiento de Halbwachs sin mencionar, siquiera sucintamente, los intereses demográficos y morfológicos que más

y más lo ocuparon en sus últimos años. En forma muy laxa y simple, el concepto de morfología social había aparecido en las obras de Durkheim —en particular, en *De la división del trabajo social*—. Halbwachs llevó a considerable refinamiento los análisis de Durkheim, y notables especialistas hay para quienes en definitiva la importancia de Halbwachs como sociólogo derivará de sus ensayos sobre el empleo morfológico de datos demográficos.

A. R. Radcliffe-Brown (1881-1955). Algunos lectores han de considerar discutible, para decir lo menos, que coloquemos bajo el patronazgo de Durkheim el nombre de este distinguido e influyente antropólogo social británico. No desconocemos la originalidad de Radcliffe-Brown, ni el poderoso influjo formativo que sobre su pensamiento ejercieron sus maestros universitarios W. H. R. Rivers, A. C. Haddon y C. S. Myers; a los dos primeros dedicó su primera obra importante, *Los isleños de Andaman* (1922). Y más influencias tuvo, desde los filósofos de la Grecia antigua hasta Herbert Spencer. Es evidente entonces que aun no leyendo a Durkheim, se habría destacado Radcliffe-Brown como científico social.

Pero lo cierto es que conoció los escritos de Durkheim y fue uno de los primeros que fuera de Francia saludaron no sólo su valor teórico y filosófico, sino que apreciaron sus méritos para el estudio empírico de la conducta social. Principalmente fue Radcliffe-Brown quien contribuyó a conferir a Durkheim la autoridad intelectual que se le ha dispensado en los Estados Unidos desde fines de la década de 1930. Los primeros intentos en ese sentido, de promover el interés por Durkheim, habían fracasado allí. En el momento en que Radcliffe-Brown se integró a la Universidad de Chicago en 1931 por un período de seis años (poco antes había dado una serie de conferencias), pudo demostrar, como nadie lo había conseguido, la grandeza de Durkheim en los campos teóricos de la función social y de la estructura social. Si adoptó una actitud crítica frente a algunos aspectos de la obra de Durkheim, discernió el elevado valor de su tesis acerca del carácter estructural de los fenómenos sociales y de su afirmación de que las funciones realmente importantes que estudiamos en la vida social no dependen de necesidades biológicas o psicológicas en tanto funciones, sino de las estructuras sociales mismas. Muy probablemente lo que más influyó de Durkheim en el pensamiento de Radcliffe-Brown fueron sus ideas sobre el nexo entre estructura y función, y su deslumbramiento por la solidaridad social —sus raíces, formas e influjo sobre la mente humana—. Apreció el tratamiento de la función que Durkheim expuso en *Las reglas del método sociológico* como la primera aplicación sistemática y científica de ese concepto al estudio de los fenómenos sociales.

Precisamente esta orientación de Radcliffe-Brown hacia el problema de estructura y función —orientación que, se ha dicho, no se explicaría con facilidad de no mediar su atento estudio de la obra de Durkheim— lo sitúa entre los posdurkheimianos. El era lo que Durkheim no: un con-

sumado trabajador de campo; no obstante, su mayor influjo, y el más permanente sin duda, lo ejerce en los campos más teóricos.

No apreciaremos toda la influencia de Radcliffe-Brown sobre el pensamiento social contemporáneo si no es a la luz de su rechazo del evolucionismo social de gran vuelo, del que Spencer y Tylor habían sido los exponentes en Inglaterra. Si había comenzado como devoto lector de Spencer, con el tiempo se alejó de él —lo mismo que había hecho Durkheim— a causa de su individualismo utilitarista y su afán de construir estadios universales del desarrollo evolutivo de las instituciones. Radcliffe-Brown fue uno de los primeros en advertir que esas construcciones llevaban a desconsiderar tiempo, lugar y circunstancias, así como el nexo de los rasgos individuales con su respectivo contexto, y además, los cánones elementales de lo que a juicio de Radcliffe-Brown (también de acuerdo con Durkheim en esto) era el genuino método de la ciencia. Se ha criticado a su propia obra por «ahistórica» y aun «antihistórica», pero no lo es en realidad. Radcliffe-Brown recusó las grandiosas explicaciones evolucionistas que demasiado a menudo se rotulaban de «históricas», y también las obras que partían de la premisa de que una tribu o un pueblo carente de documentos escritos se podía estudiar con las técnicas empleadas por los historiadores. En los pueblos que poseen registros escritos, el abordaje del historiador es fecundo y clarificador. Este era el punto de vista de Radcliffe-Brown; donde esto no era así, en los pueblos que carecían de registros, el intento de reflejar episodios de la historia o el desarrollo, de aducir orígenes o causas para las instituciones, sólo llevaba a lo que calificó como «seudohistórico» y «seudocausal». «Aquí adoptamos el punto de vista de que esas especulaciones son ociosas, y aun peor que ociosas»<sup>47</sup>.

En la apreciación de Radcliffe-Brown, los primeros antropólogos, cuando debían haber buscado las leyes científicas de la estructura, la función y otros elementos cardinales de las sociedades primitivas por ellos estudiadas, en cambio se empeñaron en la vana busca de «orígenes humanos» y estadios de desarrollo que probablemente guardaban relación más bien con la posición de Europa occidental en el mundo. En su famoso ensayo «El hermano de la madre en Africa del Sur», cuestionó las teorías que discernían en la posición preferencial del hermano dentro de la vida familiar la supervivencia de un estadio matriarcal originario. Sostuvo que semejantes teorías no admiten prueba, por ausencia de documentos. Lo que en cambio podemos hacer es demostrar el perfecto nexo lógico que esta posición del hermano de la madre presenta con otros aspectos sincrónicos de la sociedad tribal: con valores, normas y funciones. Es lo que llevó a cabo Radcliffe-Brown ejemplarmente. Reemplazó un empeño inconclusivo, imposible en definitiva, dirigido a averiguar los orígenes evolutivos, por conclusiones que se basaban en los datos disponibles. Por eso su modalidad de análisis estructural-funcional adquirió la reputación de ser puramente estática, descuidada del cambio y de la historia.

Es una reputación totalmente inmerecida. En los casos de pueblos con historia —a saber, historia registrada—, se pueden emplear métodos

históricos. De lo contrario es vana pretensión referirse a un «método histórico», como muchos etnólogos norteamericanos hacían, puesto que no se podía recurrir a historia alguna, sino sólo a derivaciones conjeturales escalonadas en el tiempo.

En su *Ciencia natural de la sociedad*, Radcliffe-Brown escribió:

«Es lícito afirmar que dos cosas determinan las características de una sociedad: la primera, el simple hecho de estar compuesta de seres humanos, y la segunda, la naturaleza interna de estos. Ningún esfuerzo de investigación alcanzará a explicar las características de la sociedad por simple referencia a la naturaleza de los seres humanos, pero *si se lo conseguirá por medio de una investigación de seres humanos dispuestos dentro de cierto orden. El científico social estudia el ordenamiento estructural de las unidades y da por supuesta la estructura interna de las unidades*»<sup>48</sup>.

Durkheim no habría expuesto con más fuerza la tesis.

Su abordaje estructural de los fenómenos sociales permite a Radcliffe-Brown establecer un distingo en extremo importante referido a la índole del cambio, distingo que ha sido desconocido por tantos y tantos estudiosos del proceso social. Tenemos por un lado el «cambio dentro de la estructura», aquel que se produce cuando dos individuos antes no relacionados se casan y tienen hijos. Si queremos, se trata de un cambio en las pautas de vida de varios individuos, pero no sobreviene cambio en la estructura social —el matrimonio— dentro de la cual se produce *este* matrimonio, *este* «cambio». Apunta Radcliffe-Brown que muy diferente es el cambio que afecta —altera o transforma— a la estructura del matrimonio como tal. Este segundo tipo es más raro, y resulta de perturbaciones externas producidas por algún influjo<sup>49</sup>. Si en el estructuralismo de Radcliffe-Brown no podemos deducir legítimamente relaciones sociales «de la simple naturaleza de los seres humanos», sino sólo considerar y estudiar esas relaciones en tanto están dadas, tampoco podemos tomar la primera de esas modalidades de «cambio» y utilizarlo, de manera aditiva o acumulativa, para dar razón del segundo.

No por esto es legítimo atribuir a Radcliffe-Brown, en ningún sentido, una postura contraria a la existencia o al estudio del cambio social. Muchos de sus discípulos nos han entregado valiosos trabajos sobre el cambio social en Africa y otras partes del mundo. Pero casi sin excepción se trata de investigaciones sobre transformaciones observables que se producen en pueblos primitivos en virtud, por ejemplo, del choque o el contacto con otros pueblos, fenómenos que tan abundantes han sido en el siglo XX a consecuencia de la expansión de la sociedad occidental.

Radcliffe-Brown no entendía que el estudio de la estructura social fuera toda la antropología, pero sin duda le acordó un elevado, y aun el más alto, lugar en la disciplina. Lo que tantos antropólogos norteamericanos y algunos ingleses atribuían con cierta vaguedad a la «cultura», Radcliffe-Brown lo refería —como antes Durkheim— a los nexos, lazos,



vínculos y representaciones sociales que de manera efectiva determinan el rol de los individuos y de los rasgos culturales por igual. La llamada escuela de la antropología (y también de la sociología) cultural se inspiraba en la simple admisión de que existían rasgos culturales, materiales o inmateriales, que eran externos al individuo o parte de su personal complejidad; y se creía que la mera mención de la cultura y sus rasgos componentes, así como de aquella herencia en que se fundaba la continuidad cultural, era ya una explicación científica. Mérito de Radcliffe-Brown fue ponerlo en duda, mostrar en detalle las insuficiencias y hasta distorsiones de la escuela de la antropología cultural, sobre todo en su versión norteamericana. Y aún otro mérito, partiendo sobre todo de Durkheim y sus discípulos directos, como Mauss, fue demostrar que era una vital necesidad trabajar en función de sistemas o estructuras sociales.

Señalamos ya que a Radcliffe-Brown, más que a ningún otro, proveniera de la antropología o la sociología, debieron los científicos durkheimianos en la sociología de ese país. Buena parte de lo que se sigue llamando «escuela de Chicago», en antropología y en sociología, se origina de manera directa en la visita que Radcliffe-Brown hizo a Chicago en 1929, y en su posterior residencia de seis años allí desde 1931. Fue sobre todo él quien puso en movimiento los procesos que generarían la antropología social norteamericana.

*La escuela de los Annales.* Pasamos a una consideración histórica, siempre dentro de la tradición durkheimiana. Mencionaremos primero la notable publicación francesa *Annales: économies, sociétés, civilisations*, fundada en 1929 por dos profesores de historia de la Universidad de Estrasburgo; y en segundo lugar, la hoy famosa «Sección sexta» de la Ecole Pratique des Hautes Etudes: Sciences Economiques et Sociales. La fundación de los *Annales* —por los profesores Lucien Febvre y Marc Bloch— y de la Sección sexta obedecieron en esencia a una misma motivación: la renuncia a lo que pasaba por historia, que generalmente se consideraba *la* historia en los centros educativos de Francia, la Sorbona sobre todo. Era una historia estrictamente política y diplomática, escrita de manera invariable y monótona en función de genealogías de sucesos y personajes; cada uno de estos se consideraba —explícitamente o no— por entero singular, y en consecuencia no era lícito unirlo con sucesos diferentes en una pauta, ni establecer comparaciones científicas con otros sucesos o conglomerados de sucesos<sup>50</sup>.

Antes de pasar a una breve descripción de los puntos de vista sustentados en *Annales* acerca de la estructura de la historia, conviene e interesa señalar que en parte Febvre y Bloch (a quienes en su momento se sumaría Fernand Braudel, con posterioridad la figura más destacada de la escuela después del asesinato de Bloch por la Gestapo durante la Segunda Guerra Mundial y de la muerte de Febvre en 1956) se inspiraron, para fundar esta revista, en la admiración que sentían por *L'Année de Durkheim*. En la creación de *Annales* intervino algo más que el simple

deseo de crear una revista que se convirtiera en centro de reagrupamiento para estudiosos de miras afines. Estaba también el propósito de aplicar al estudio de la historia métodos y conceptos de Durkheim y de sus discípulos. Y entre esos conceptos, sobre todo el de *estructura*, empleado en su representación estática y dinámica.

Según entendían Febvre, Bloch y Braudel, la gran dificultad de la historiografía tradicional era su afinidad con la *histoire événementielle*, como la llaman los franceses, a saber: la historia imaginada y construida exclusivamente en función de series de sucesos («primero esto, y después, y después...» se la ha caracterizado); y que no sólo era eslabonamiento de sucesos, sino que lo era de sucesos sobre todo políticos, diplomáticos o militares, hartas veces con poquísimo intento de tratar contenidos.

El notable logro de los fundadores y sucesores de la Sección sexta fue la unión de historia y ciencias sociales. En ninguna parte, hasta donde nosotros sabemos, se llevó a cabo esta fusión de manera tan resuelta e imaginativa, ni con tan grande despliegue de trabajo académico y labor de investigación, que le sirvieran de base. (En 1972-73, el programa de instrucción de la Sección sexta contenía cuarenta y nueve seminarios de investigación diferentes, que abarcaban una notable diversidad de cuestiones sociales, económicas, intelectuales y políticas, pero dentro del marco común creado por Febvre, Bloch y Braudel. ¿En qué lugar del mundo —no, ciertamente, en los ricos Estados Unidos— se podía encontrar una masa tan imponente de enseñanza e investigación histórica?)<sup>51</sup>

Pero en muchos sentidos el aspecto realmente notable de los *Annales* y de la Sección sexta no está referido tanto a la fusión de historia y ciencias sociales, cuanto a la radical reconstitución de la naturaleza de la historia, de la estructura de la historia, con el propósito de alcanzar por ese camino una ciencia genuina, en remplazo de los resultados meramente humanísticos o artísticos. No la historia en el sentido antiguo, tradicional, convencional, de *histoire événementielle*, con sus interminables genealogías de sucesos, hazañas y personajes, que arbitrariamente hacía entrar diversos marcos temporales en uno solo, sino la historia entendida como el estudio de estructuras espaciales y temporales.

Para una exposición sucinta del tratamiento de la historia en los *Annales*, nada mejor que citar la declaración metodológica y de intenciones que estampó Fernand Braudel en su monumental *El Mediterráneo y el mundo mediterráneo en la época de Felipe II*. Lo que sigue pertenece al prefacio de la segunda edición, donde Braudel expone el problema del historiador:

«Es el problema con que se enfrenta todo quehacer historiográfico. ¿Es posible comunicar simultáneamente esa historia conspicua, que cautiva nuestra atención por sus continuos y bruscos cambios, y aquella otra historia subterránea, casi silenciosa y siempre discreta, que pasa virtualmente inadvertida para sus observadores o sus participantes, apenas alcanzada por la obstinada erosión del tiempo? Esta contradicción fundamental que debemos mantener siempre en el centro de nuestra concep-

ción puede ser un vital instrumento para el conocimiento y la investigación. Vigente en todos los campos de la vida humana, cobrará formas diversas según los términos de comparación.

Poco a poco los historiadores se han acostumbrado a expresar esta contradicción con los términos de estructura y coyuntura; el primero denota realidades de largo plazo, y el segundo, realidades de corto plazo. A todas luces existen diferentes clases de estructura, lo mismo que de coyuntura, y pueden variar además la duración de una y la otra. La historia admite y descubre explicaciones multidimensionales, que en sentido vertical, por así decir, comunican de un plano temporal a otro. Y en cada plano existen, por otra parte, nexos y conexiones horizontales<sup>52</sup>.

No importa mengua para la claridad de la enunciación de Braudel señalar que Durkheim, en *Las reglas del método sociológico*, donde expone la naturaleza y la importancia del «medio social», había llegado en lo esencial a idéntica visión de la historia. A juicio de Durkheim, el medio social es confluencia de estructuras histórico-temporales y, al mismo tiempo, de las formadas por la geografía, la población y los intersecados lazos de las relaciones humanas.

En *El Mediterráneo*, que trata en profundidad un período de medio siglo, Braudel considera todos los aspectos imaginables de su asunto: medio físico y procesos de cambio de largo plazo que se pueden discernir con anterioridad al período en cuestión y en su mismo trascurso, líneas costeras, islas, zonas de clima riguroso, ritmo de las estaciones, rutas terrestres y marítimas que tuvieron importancia, medios de comunicación, yacimientos, agricultura, minería y todos los aspectos de la vida económica, política, social y cultural del área en el período elegido. Es un asombroso logro de labor histórica, y no sólo de diseño metodológico; desde luego que goza como tal de general reconocimiento. Braudel ofrece para ese período de medio siglo de vida mediterránea lo que antes Bloch, en su soberbio estudio sobre el feudalismo: procura capturar los procesos de cambio de plazo largo, o estructuras, y también los de plazo corto, y entrelazar en estos un análisis detallado de los «lazos de dependencia» —incluyendo parentesco, clase social, comunidad aldeana e iglesia parroquial— en tanto eran influidos por el *événement* o *courte durée* [corta duración], o influían sobre estos; o por la «coyuntura», o *moyenne durée* [mediana duración]; por la «*structure*», o *longue durée* [larga duración] y, desde luego, por sus variadas intersecciones.

Antes, Lucien Febvre, el espíritu orientador del movimiento de *Anales*, en su *Felipe II y el Franco-condado*, había elaborado en buena medida esa misma convergencia o fusión de lo geográfico, social, cultural e intelectual, y había alcanzado también la sincronización de tendencias del largo plazo y de explosivos acontecimientos del corto plazo. El posterior estudio de Febvre sobre Rabelais y su época puso de manifiesto ese mismo haz de talentos e intuiciones. Leemos al comienzo de la obra un primoroso retrato de Rabelais, después un detallado tratamiento del «aparato mental» del período: palabras, sentimientos y valores comunes,

según se los averigua en los documentos contemporáneos, y que concurren a la estructura social e intelectual del período.

Si una crítica se puede hacer a la escuela de *Annales* es su aparente preferencia por lo que podemos llamar *histoire totale*, es decir, un abordaje de saturación llevado sobre una época o un lugar, en que no queda casi aspecto sin tocar, a diferencia de lo que J. H. Hexter ha llamado *histoire problème*, con las variadas oportunidades que ofrece no sólo de estudio intensivo, multidimensional, de una época y un lugar a la luz de un problema discernido, sino de abordaje comparativo, que admite investigaciones en equipo, si así se lo desea o se lo requiere, de otros lugares y tiempos en que un problema análogo existió.

Pero dicho esto no se puede menos que rendir tributo a una obra como *El Mediterráneo* de Braudel. No hay muchos ejemplos —sin duda que no en los Estados Unidos, a pesar de los recursos económicos que se han volcado en los estudios de historia y ciencia social— de una síntesis tan lograda entre los abordajes histórico y de ciencia social. Es una lección acerca de lo que pueden conseguir historiadores versados en las ciencias sociales, y científicos sociales conocedores de las técnicas y perspectivas de la historia. Hexter cita estas elocuentes palabras de Braudel: «Me gustaría que en sus años de aprendizaje los jóvenes sociólogos se tomaran tiempo para estudiar, aunque fuera en el archivo más modesto, un sencillísimo problema histórico; que una vez al menos, más allá de los estériles manuales, tomaran contacto con un oficio que es simple, pero que no se llega a comprender si no se lo practica»<sup>53</sup>.

### *Claude Lévi-Strauss y Jean Piaget*

Los últimos representantes de la tradición estructuralista francesa, de que trataremos aquí, manifiestan en sus obras determinadas divergencias respecto de la línea que vimos desarrollarse desde Comte, pasando por Durkheim y Mauss. Pero las raíces de Lévi-Strauss y de Piaget alcanzan hasta la obra de Durkheim y sus discípulos, sobre todo Mauss y Halbwachs. Lévi-Strauss es un antropólogo social, sin duda el más distinguido de Francia, y Piaget ha ganado fama sobre todo por sus estudios de procesos cognitivos, en particular en los niños. Pero se ha señalado la importancia de la sociología para la obra de ambos, y también corresponde indicar que ellos influyen hoy cada vez más sobre nuestra disciplina.

*Lévi-Strauss* (nacido en Bruselas, en 1908). Estudió filosofía y derecho en la Universidad de París desde 1927 hasta 1932; por un tiempo mantuvo lazos con el círculo de Jean-Paul Sartre en París, y después viajó a Sudamérica, donde fue profesor de sociología en la Universidad de San Pablo, Brasil, e inició los trabajos de campo que tendrían como fruto algunos de sus más notables escritos y darían lugar a un semillero de reflexiones que lo habrían de ocupar toda su vida. Durante cuatro

años, durante la Segunda Guerra Mundial, permaneció en la facultad de la New School of Social Research de Nueva York. En 1950 pasó a ser director de cursos en la Ecole Pratique des Hautes Etudes de la Universidad de París. Fue designado titular de la cátedra de antropología social en el Collège de France en 1959, posición que mantuvo muchos años.

Su primer trabajo de envergadura fue *Las estructuras elementales del parentesco* (1949), cuyo mismo título es indicativo del influjo que recibió de la obra de Durkheim. Pero sobre todo fue el capital estudio de Mauss sobre el don, con su concepto de la reciprocidad, el que inspiró este trabajo de Lévi-Strauss. Lo que hizo fue aplicar las tesis de Mauss sobre la circulación de tipos de mercancías valoradas, a las formas principales de grupos de parentesco observadas en el mundo y también a la prohibición del incesto, tema este por el que se habían interesado Durkheim y sus discípulos. En sucintos términos: la teoría de la reciprocidad de Lévi-Strauss sostiene que en el acto de negarse un varón el uso de una mujer, con lo cual la deja disponible para otro varón, aparece en alguna parte una mujer que después llega a ser legítimamente posesión de ese varón. Era sin duda una novedosa teoría sobre el parentesco y el tabú totémico, y la obra de Lévi-Strauss despertó mucha atención, es cierto que en tren de controversia, cuando se publicó en 1949<sup>54</sup>.

Más importante quizás, en vista de la nutrida sucesión de obras e ideas a que dio origen, es la tesis, sostenida en ese mismo estudio sobre el parentesco, de que para explicar las formas básicas de reciprocidad que encontramos en los sistemas totémicos y de parentesco tenemos que recurrir «a determinadas estructuras de la mente humana». Las estructuras dominantes brotan de la relación del yo individual con los otros. En esa obra se contiene considerable material sobre la conducta y los procesos de pensamiento de los niños; la conclusión es que la aptitud para la reciprocidad que hallamos muy temprano en el niño es en buena parte reflejo de su deseo de relacionarse con el grupo social.

Posteriormente, en *El pensamiento salvaje* (1962), Lévi-Strauss se desdijo de algunas características de su obra inicial, en particular las tesis referidas a la «génesis inconciente» de las formas de parentesco:

«Debo confesar que sin intención e inadvertidamente presté sustento a esas ideas erróneas [se refiere a ciertas ideas de Sartre] dando a entender en demasiados pasajes de *Las estructuras elementales del parentesco* que yo me empeñaba en averiguar una génesis inconciente del intercambio matrimonial. Debí haber distinguido mejor entre el intercambio, según se expresa de manera espontánea y obligada en la praxis de los grupos, y las reglas concientes y deliberadas por medio de las cuales esos mismos grupos [...] dedican su tiempo a codificarlo y controlarlo»<sup>55</sup>.

No obstante, cuando uno lee obras de Lévi-Strauss como *Tristes trópicos* (1955), *Antropología estructural* (1958), *El pensamiento salvaje* (1962), *El totemismo* (1962) y *Mitológicas* (voluminosa obra esta, publi-

cada en cuatro volúmenes), le resulta difícil no coincidir con la apreciación de Edmund Leach en el sentido de que el absorbente propósito de Lévi-Strauss es pesquisar la «naturaleza inconciente de los fenómenos colectivos». Leach escribe:

«Como Freud, procura descubrir principios de formación del pensamiento universalmente válidos para toda mente humana. Estos principios universales [...] operan en nuestro cerebro de la misma manera que en el cerebro de los indios sudamericanos. [...] Para alcanzar la lógica primitiva universal en su forma incontaminada tenemos que examinar los procesos de pensamiento de pueblos muy primitivos, carentes de todo avance tecnológico (por ejemplo, los indios de América del Sud), y el estudio del mito es uno de los caminos para alcanzar esa meta»<sup>56</sup>.

El mito se convirtió sin duda en el tema absorbente de Lévi-Strauss; desde luego que no el mito como tal, sino como medio de llegar hasta las estructuras básicas del pensamiento y la conducta de toda la humanidad. Ha recibido muchas críticas su distingo entre pueblos «históricos» y «míticos». Según Lévi-Strauss, los pueblos en los que el pasado histórico es preservado, lo utilizan para iluminar el presente; en cambio, los que carecen de esa conciencia histórica, pueblos en los que el mito desempeña un papel principal, emplean los mitos en el presente como instrumentos para la creación del pasado. A todas luces, los pueblos «históricos» también tienen sus estructuras míticas, en torno de las cuales tiende a urdirse el quehacer historiográfico; y escasos, por otra parte, si es que existen, son los pueblos carentes de sentido histórico, por más penetrados o sobrecargados de mitos.

Hay hartas ambigüedades e inconsistencias en Lévi-Strauss, como se ven obligados a admitirlo aun devotos admiradores. Pero lo que prevalece en definitiva es una forma de indagación estructural que no tiene parangón en el pensamiento contemporáneo, y que parece destinada a atraer la atención de más y más sociólogos. Nos encontramos en Lévi-Strauss con extensas secciones donde resulta difícil descubrir sus raíces en Durkheim y Mauss. En ellas recurre a la mente individual, a categorías mentales en general y a configuraciones de pensamiento que parecen presociales, sin relación alguna con el riguroso objetivismo de Durkheim y su exclusivo interés por lo socialmente visible. Sin embargo, en su alocución inaugural, que dio con ocasión de hacerse cargo de la cátedra de antropología social del Collège de France, Lévi-Strauss se expresó con firmeza y elocuencia señalando que el método y la teoría de Durkheim habían influido esencialmente en su propio desarrollo. Dijo entonces que Durkheim «encarna la esencia de la contribución de Francia a la antropología social»<sup>57</sup>. Por otra parte, según ya señalamos, fue sobre todo la experiencia de la lectura del *Ensayo sobre el don*, de Marcel Mauss, la que le despertó «toda la gama de emociones que Malebranche nos narra a raíz de su primera lectura de Descartes: el corazón batía en mi pecho, era un torbellino mi cabeza».

No obstante la tesis de Leach y otros de que para Lévi-Strauss «estructura» designa categorías de la mente humana que son comunes a la humanidad toda, ciertas secciones de *Antropología estructural* desmienten de plano esta perspectiva neokantiana. Lo que sigue es sobremanera instructivo en ese sentido:

«El término “estructura social” no va referido a la realidad empírica, sino a los modelos que respecto de ella se construyen. [. . .] Se trata más bien de un método que se puede aplicar en estudios sociales de cualquier índole, similar en esto al análisis estructural que de ordinario se emplea en otras disciplinas. [. . .] Si tenemos esto presente podremos decir que una estructura consiste en un modelo que satisface varios requisitos. En primer lugar, la estructura presenta las características de un sistema. Está constituida por varios elementos, ninguno de los cuales puede experimentar cambios sin que ello produzca cambios en todos los demás elementos. En segundo lugar, para cada modelo es preciso que se pueda ordenar una serie de transformaciones de manera de obtener un grupo de modelos del mismo tipo. En tercer lugar, las citadas propiedades permiten predecir las reacciones del modelo en caso de que uno o más de sus elementos queden sometidos a determinadas modificaciones. Por último, el modelo debe estar constituido de suerte de hacer inmediatamente inteligibles todos los hechos observados»<sup>58</sup>.

Es innegable que Lévi-Strauss, no obstante la riqueza de sus ideas y conclusiones, no nos ofrece una imagen consistente y rigurosa del método estructuralista. Hay secciones de su obra, incluida la que acabamos de citar, que no agregan nada a lo que pudieron haber afirmado Comte o Durkheim. Pero en otras, la mente y sus propiedades, según se manifiestan en la lógica y el mito, se tratan casi con inspiración kantiana.

Es probable que la mejor vía en que podemos esperar comprender los puntos de vista de Lévi-Strauss sobre el estructuralismo sea su tratamiento del «pensamiento salvaje», asunto que lo ocupó en las dos últimas décadas de su vida. ¿Qué se entiende, en primer lugar, por «pensamiento salvaje»?

«El rasgo característico del pensamiento salvaje es su atemporalidad; su objeto es aprehender el mundo como totalidad tanto sincrónica como diacrónica, y el conocimiento que de ello se extrae se asemeja al que proporcionaría una sala recubierta de espejos en paredes opuestas, que se reflejaran entre sí. [. . .] El pensamiento salvaje ahonda su conocimiento con el auxilio de *imagenes mundi*. Construye estructuras mentales que facilitan una comprensión del mundo en tanto se le asemejan. En este sentido el pensamiento salvaje se puede definir como un pensamiento analógico»<sup>59</sup>.

Lévi-Strauss rechaza por completo la famosa antinomia trazada por Lévy-Bruhl entre el pensamiento lógico del hombre civilizado y el preló-

gico del primitivo. El pensamiento primitivo, sostiene Lévi-Strauss, «es lógico en el mismo sentido e idéntica modalidad que el nuestro, con la salvedad de que lo propio de nuestro pensamiento es aplicarse al conocimiento de un universo en el cual se disciernen simultáneamente propiedades físicas y semánticas».

Es en su tratamiento del mito donde mejor podemos alcanzar lo que Lévi-Strauss entiende por estructura, aunque sería erróneo dar a entender que es siempre auténticamente claro o está exento de ambigüedad. Para esto es esencial su distingo entre arte y mito. En las obras de arte, señala, «el punto de partida es un conjunto de uno o más objetos y de uno o más sucesos que la creación estética unifica revelando una estructura común. Los mitos recorren el mismo camino, pero partiendo del extremo opuesto. Emplean una estructura para producir lo que en sí mismo es un objeto que consiste en un conjunto de sucesos (porque todos los mitos narran un relato). El arte, entonces, pasa de un conjunto (objeto + suceso) al descubrimiento de su estructura. El mito parte de una estructura por medio de la cual construye un conjunto (objeto + suceso)»<sup>60</sup>.

Para Lévi-Strauss, los mitos en modo alguno son «productos» de la pretendida capacidad mitopoyética del ser humano, que así daría la espalda a la «realidad». Su valor principal reside, en cambio, en preservar para el presente el relicto de métodos de observación y de reflexión adaptados, antes y ahora, a descubrimientos de un tipo particular: «los que la naturaleza autorizaba desde el punto de mira de una organización especulativa y una explotación del mundo sensible en términos sensibles»<sup>61</sup>.

La atención cada vez mayor que Lévi-Strauss prestó a los mitos en las últimas dos décadas de su vida es reflejo de la importancia que atribuía al inconciente colectivo de la mente humana universal, por contraposición a la conciencia colectiva de una organización social en particular. Es esclarecedor lo que sobre esto nos dice el intérprete de Lévi-Strauss, Edmund Leach:

«El "objeto general de análisis" es entendido como una suerte de matriz algebraica de permutaciones y combinaciones posibles, localizada en la "mente humana" inconciente; la evidencia empírica es sólo ejemplo de lo que es posible. [...] A su entender, la "mente humana" tiene existencia objetiva; es un atributo del cerebro. Podemos averiguar los atributos de la mente humana investigando y comparando los productos culturales»<sup>62</sup>.

Lévi-Strauss sostiene que el ser humano, por la naturaleza de su mente, considera el mundo según conceptos binarios, por ejemplo, números pares e impares. Por el recurso de elaborar matrices algebraicas de estas pautas de pensamiento, los antropólogos pueden construir modelos referidos a las formaciones posibles de tendencias lingüísticas. Leach nos dice que según Lévi-Strauss, la capacidad del ser humano de simbolizar



junto con sus prójimos exige que en el curso de la evolución el cerebro haya adquirido la capacidad de establecer «distingos de más y menos para el tratamiento de los pares binarios así formados como parejas relacionadas, y para la manipulación de estas relaciones como se hace en el álgebra matricial».

No hay duda de que en la elaboración general que del pensamiento ofrece Lévi-Strauss corresponde discernir un neokantismo de expandidas fronteras. Según lo expuso Leach, «son categorías verbales las que proveen del mecanismos por los cuales características estructurales *universales* del cerebro humano se trasforman en características estructurales *universales* de la cultura humana»<sup>63</sup>.

*Jean Piaget (1896-1980)*. Acaso pudiera parecer cuestionable mencionar a Piaget dentro de la tradición estructural posdurkheimiana. En primer lugar porque se lo conoce sobre todo por sus estudios originales y señeros de psicología del aprendizaje, en particular de los niños. Obras como *Lenguaje y pensamiento en el niño* (1926), hasta llegar a *La formación de la lógica en el niño* (1964), lo singularizan, lo mismo que su prolongada tarea de investigación y docencia en Ginebra, primero en la universidad y después (tras algunos años pasados en la Sorbona, en París) en el Centro Internacional de Epistemología de Ginebra: el psicólogo ha prevalecido así sobre el sociólogo.

Pero sería impropia una visión de Piaget estrictamente circunscrita. Como lo ponen de manifiesto sus *Estudios sociológicos* (1965), tempranas lecturas de Durkheim, Mauss y Lévy-Bruhl le infundieron para el pensamiento y el método sociológicos una sensibilidad que nunca lo abandonó. En la última obra mencionada, el extenso trabajo inicial, «La explicación en sociología», es una circunstanciada explicación del razonamiento estructural en biología, psicología y sociología, con acento sobre esta última disciplina; y se lo puede considerar el precursor lógico de su más conocido y reciente ensayo *Estructuralismo* (1970)<sup>64</sup>.

En esta última obra, Piaget intenta una definición satisfactoria y exhaustiva del estructuralismo, que incluya todos los usos que se encuentran en la psicología, la lingüística, la antropología, la filosofía y la sociología de nuestro tiempo. Por medio de un examen de lo que llama el «ideal afirmativo» de cada uno de los sistemas estructurales de indagación, Piaget se abre paso hacia la naturaleza fundamental del estructuralismo y el «denominador común» de todos esos sistemas. Nos dice que existe «un ideal de inteligibilidad sostenido en común, o que al menos se trasluce a menudo, en todos los estructuralistas, si bien es cierto que sus objetivos críticos varían enormemente»<sup>65</sup>.

Para empezar, sostiene Piaget, podemos decir que una «estructura es un sistema de transformaciones. En tanto es un sistema y no una mera colección de elementos y sus propiedades, esas transformaciones suponen leyes: la estructura es preservada o enriquecida por el juego recíproco de sus leyes de transformación, que nunca arrojan resultados externos al sistema ni emplean elementos que le fueran externos. En síntesis, la no-

ción de estructura es deslindada por tres ideas clave: la idea de totalidad, la idea de transformación y la de autorregulación»<sup>66</sup>.

No parece que ninguno de los estructuralistas franceses de que hemos tratado en este capítulo, Auguste Comte incluido, hubiera podido cuestionar esa definición, esa enumeración de elementos clave. Tampoco habrían objetado Comte y sus sucesores la declaración de Piaget en el sentido de que los elementos de una estructura están subordinados a las leyes que gobiernan la estructura como tal: «Es en función de esas leyes como se define la estructura en tanto es un todo o sistema». Para Piaget, lo mismo que para Durkheim, Mauss, Radcliffe-Brown y Lévi-Strauss, el todo tiene propiedades que son «distintas de las propiedades de sus elementos, los que a su vez en cierto sentido dependen del todo». Los números naturales, señala, «no existen aislados unos de otros, ni se los hubiera podido descubrir uno por uno en una secuencia accidental, para reunirlos después en un todo»<sup>67</sup>. Si existe un serio punto de controversia entre Piaget y Comte, y quizá también entre Piaget y Durkheim, se sitúa en el rechazo que aquel hace de las «totalidades», es decir, los sistemas omnicomprendidos o los «esbozos de asociación atomista». En su ya mencionado ensayo sobre la índole de la explicación en sociología, Piaget se extiende críticamente sobre los dos extremos y propone el camino intermedio que consiste en atender a estructuras «naturales» o «empíricas», susceptibles de investigación efectiva.

Hay muchos indicios en el sentido de que Piaget ha sido influido por Marx, sobre todo por el Marx filósofo y humanista<sup>68</sup>. Desde luego que encontramos significativas referencias a Marx y a la variante dinámica de estructuralismo contenida en sus escritos; enseguida volveremos sobre esto. Pero aquí nos referimos a un elemento sustancial del pensamiento de Marx en la exposición o definición que proporciona Piaget de la idea de «transformación», ya mencionada. Para Piaget, «transformación» es la clave para la comprensión de estructuras como sistemas no estáticos:

«Si el carácter de ser un todo estructurado depende de su ley de composición, estas leyes tienen que ser, por su naturaleza misma, *estructurantes*; es la constante dualidad o bipolaridad que consiste en ser siempre simultáneamente *estructurante* y *estructurado* lo que explica el éxito de la idea de ley o regla empleada por los estructuralistas. [. . .] Ciertamente todas las estructuras conocidas —de los grupos matemáticos a los sistemas de parentesco— son, sin excepción alguna, sistemas de transformación». No hace falta, se nos explica, que la transformación sea un proceso temporal. Ella interviene en la sucesión intemporal de  $1 + 1 = 2$ , o en el número 3 en tanto es el siguiente inmediato de 2. «Por otro lado, la transformación puede ser un proceso temporal: casarse “lleva tiempo”. Si no fuera por la idea de transformación, las estructuras perderían todo poder explicativo porque cristalizarían en formas estáticas»<sup>69</sup>.

Pero aun concediendo a Marx pleno mérito por su influjo sobre Piaget, lo que se refleja ampliamente en los pasajes citados, no sería justo negar a Durkheim un cabal y duradero influjo en su pensamiento. Fue Durkheim, no lo olvidemos, quien escribió en 1900 unas palabras que

ya hemos citado en este capítulo pero que merecen nueva transcripción aquí:

«Indudablemente, los fenómenos que se relacionan con la estructura presentan una cualidad más estable que los fenómenos funcionales, pero entre estos dos órdenes de hechos sólo existen diferencias de grado. A la estructura como tal la encontramos en *devenir* [. . .] de continuo se forma y se disuelve; es vida que ha alcanzado cierta consolidación; segregarla de la vida de la cual deriva, o de aquello que ella determina, equivale a disociar cosas que son inseparables»<sup>70</sup>.

Desde luego que existen muy sustanciales diferencias entre Piaget y Durkheim (como las hay entre Piaget y Marx). La más importante es un interés teórico por el individuo que no encontramos con la misma frecuencia en los escritos de Durkheim. A pesar de esas diferencias, el influjo de Durkheim sobre el joven Piaget es un elemento de necesaria consideración para comprender la modalidad teórica de la obra del Piaget maduro. Su *Estructuralismo*, publicado en 1970, deja bien en claro este hecho.

## El estructuralismo alemán

En Alemania, la principal fuente del abordaje estructuralista en ciencias sociales es la filosofía de Hegel, en particular su concepto de «totalidad». Para Hegel, el «concepto» tenía dimensión cósmica e incluía el proceso histórico íntegro. Pero en el marco de esta totalidad comprensiva, que se realizaba finalmente en el Espíritu Absoluto, Hegel prestó atención a totalidades más limitadas: la historia de la sociedad humana, sobre todo del mundo occidental<sup>71</sup>, y la estructura de la moderna «sociedad civil» y del Estado-nación<sup>72</sup>. De este modo, el influjo de Hegel en el pensamiento social alemán pudo tomar dos diferentes direcciones: una en que se ponía el acento en el desarrollo histórico de la sociedad, y en consecuencia en el carácter histórico de las ciencias sociales (y al mismo tiempo en su peculiaridad en tanto «ciencias de la cultura» o «ciencias del espíritu», *Geisteswissenschaften*); y la otra en que se concentraba la atención en la entramadura sistémica, el orden estructural, de sociedades particulares en específicos períodos de la historia o, más en general, de las sociedades humanas como tales, consideradas sincrónicamente.

Ambas concepciones están presentes en la obra de Marx, que en muchos sentidos representa la más importante elaboración del pensamiento social de Hegel realizada en el siglo XIX. Sobre todo en sus primeros escritos, Marx se ocupó grandemente de la filosofía de Hegel y su revisión crítica por Feuerbach; y en su «Contribución a la crítica de la filosofía del derecho de Hegel: Introducción» (1844) y en los *Manuscritos económico-filosóficos* (1844) no sólo hace examen crítico del análisis de

aquel sobre la relación entre la sociedad civil y el Estado, y empieza a bosquejar su concepción propia sobre el modo de producción de la vida material en tanto es la base de la sociedad civil —lo formulado después con más precisión en el prefacio a *Contribución a la crítica de la economía política* (1859)—, sino que enuncia en una forma novedosa una filosofía de la historia que deriva de Hegel y cuyo contenido es la autocreación del hombre por su acción sobre la naturaleza, sobre él mismo y sobre su sociedad. Esta filosofía de la historia, que es también una teoría del progreso<sup>73</sup>, se expresa con el máximo vigor en los Manuscritos económico-filosóficos en pasajes como el que citamos:

«El comunismo es la abolición positiva de la propiedad privada, de la enajenación de sí del hombre, y es en consecuencia la apropiación real de la naturaleza humana por el hombre y para el hombre. Es en consecuencia retorno del hombre a sí como ser social, es decir realmente humano, retorno completo y conciente que asimila toda la riqueza del desarrollo anterior. Este comunismo es, como naturalismo acabado, un humanismo, y como humanismo acabado es un naturalismo. Es la definitiva resolución del antagonismo entre hombre y naturaleza, y entre hombre y hombre. Es la verdadera resolución del conflicto entre existencia y esencia, entre objetificación y autoafirmación, entre libertad y necesidad, entre el individuo y la especie. Es la solución del enigma de la historia y como tal se sabe a sí mismo»<sup>74</sup>.

En su obra posterior Marx se dedicó sobre todo a un análisis profundo de una forma de sociedad, a saber, la sociedad capitalista moderna y sus raíces en el modo capitalista de producción, pero la idea de un desarrollo histórico hacia el socialismo o comunismo nunca estuvo ausente de su pensamiento. Es de todo punto correcto afirmar, en consecuencia, con Althusser, que la teoría de Marx «revela la existencia de dos problemas. [...] Marx considera la sociedad contemporánea (y toda otra forma de sociedad del pasado) como resultado y también como sociedad»<sup>75</sup>. No obstante, entre los pensadores marxistas posteriores se ha establecido una distinción clara entre los que conceden preeminencia a la interpretación histórica y los que concentran su atención en el análisis del modo de producción capitalista y la sociedad capitalista. En el primer grupo, más influido por la filosofía hegeliana, se incluyen Lukács, Gramsci y los principales pensadores de la escuela de Francfort (Adorno, Horkheimer y Marcuse); y uno de los elementos rectores de la teoría social de este grupo se encarna en la categoría de «totalidad» según la entiende Lukács:

«Sólo en este contexto que discierne los hechos aislados de la vida social como aspectos del proceso histórico y los integra en una *totalidad* puede llegar a ser ese conocimiento de los hechos un conocimiento de la *realidad*. [...] No es la primacía de los motivos económicos en la explicación histórica lo que constituye la diferencia decisiva entre marxismo

y pensamiento burgués: esa diferencia se sitúa en el punto de vista de la totalidad. La categoría de totalidad, la omnipresente supremacía del todo sobre las partes, he ahí la esencia del método que Marx retomó de Hegel, transformándolo brillantemente en la base de una ciencia enteramente nueva»<sup>76</sup>.

Frente a esta concepción, los pensadores marxistas que se interesaron sobre todo en el análisis de la estructura de modos de producción y de formaciones sociales, y en particular del modo de producción capitalista, se inclinaron a entender la teoría de Marx en función de economía política, y no tanto de historia. Es lo que por ejemplo ocurre en los últimos escritos de Karl Korsch<sup>77</sup>. Pero ha sido en las últimas décadas cuando el análisis estructural marxista conoció su desarrollo más intenso, lo cual llevó a interpretaciones nuevas de la propia teoría de Marx; trataremos esto con más detalle en la siguiente sección. En una época anterior, el influjo de Marx sobre otros sociólogos alemanes fue lo que movió a concentrar la atención en la estructura social y, sobre todo, en la estructura de la sociedad capitalista. El mejor ejemplo es Ferdinand Tönnies, cuya obra principal, *Comunidad y sociedad* (1887)<sup>78</sup>, es escogida por R. Bastide, en su introducción a una obra colectiva sobre los usos del término «estructura» en las ciencias sociales<sup>79</sup>, como el punto de partida del aporte de la sociología alemana al análisis de la estructura social. El propio Tönnies, en el prefacio a la primera edición de su libro, mencionó a Marx como «el descubridor del modo capitalista de producción» y «un pensador que intentó dar expresión a lo que yo mismo me empeño en expresar con mi nueva conceptualización»; la sustancia de su obra es la contraposición entre dos tipos principales de estructura social, «comunidad» y «sociedad», y un análisis de los elementos y las relaciones que las constituyen. La deuda de Tönnies con Marx se advierte sobre todo en su análisis de la «sociedad», que en lo esencial identifica con la moderna sociedad capitalista basada en la producción de mercancías:

«Si el mercado minorista se considera sólo la consecuencia necesaria del mercado de mercancías, la estructura esencial de la sociedad queda descrita, en consecuencia, por tres actos, realizados todos por la clase capitalista. [. . .] Los tres actos son 1) la compra de fuerza de trabajo, 2) el empleo de fuerza de trabajo, y 3) la venta de fuerza de trabajo en la forma de los elementos de valor de los productos».

Prosigue diciendo Tönnies que «la clase trabajadora parece participar sólo como objeto; en realidad, todo aquello material que constituye la causación del segundo acto incumbe a esta clase trabajadora, y sólo la causación formal incumbe a la clase capitalista». Y concluye su análisis con la observación: «No nos interesa aquí averiguar si esta construcción dualista del concepto de sociedad es la única posible. Comoquiera que fuere, es la construcción que necesariamente se sigue en la premisa del comercio»<sup>80</sup>.

Según Bastide, al trabajo de Tönnies siguieron varios intentos de sociólogos alemanes de distinguir los tipos principales de estructura social y política; se puede considerar que este tipo de análisis y de clasificación culmina en la obra del sociólogo francés Georges Gurvitch, quien no sólo reseñó críticamente los diversos intentos de definir «estructura social» y de producir una tipología abarcadora de sus formas<sup>81</sup>, sino que enunció su propio concepto de estructura social (en el que incorporó las ideas de «desestructuración» y «reestructuración») y una clasificación elaborada de los tipos principales de «sociedades globales»<sup>82</sup>.

Un muy diferente abordaje del análisis de la sociedad como estructura o sistema provino del renacimiento del neokantismo en Alemania a fines del siglo XIX. El mejor ejemplo de esto son los escritos de Georg Simmel. Un elemento importante de la filosofía neokantiana, sobre todo en la labor de la escuela de Marburgo, fue la preocupación por demarcar las esferas de indagación científica a fin de sentar los fundamentos lógicos de las diversas ciencias y de construir modelos racionales capaces de organizar los datos de la experiencia. En este sentido, Simmel, en su ensayo «¿Cómo es posible la sociedad?»<sup>83</sup>, se propuso, con esa inspiración kantiana, definir el alcance y el asunto de la sociología; y en numerosos ensayos<sup>84</sup>, así como en su principal estudio sociológico, *Filosofía del dinero*<sup>85</sup>, insistió —con la misma orientación— en el intento de construir modelos de las diferentes formas de relaciones sociales, o «sociación», que caracterizaban a grupos sociales determinados o a sociedades enteras. «Sociedad», según Simmel, «no es más que la designación de una cantidad de individuos conectados por interacción»<sup>86</sup>, y el análisis de la sociedad consiste en especificar y elucidar las diversas formas de «interacción» o «sociación». En general, el concepto de forma predominante de interacción —es decir, una estructura peculiar— dentro de una sociedad global presenta alguna vaguedad en los escritos de Simmel porque él prefirió dedicar sus estudios a las interacciones entre los «átomos de la sociedad». Pero en *Filosofía del dinero* examinó en un espíritu muy afín al de Marx y Tönnies las omnipresentes relaciones engendradas por las funciones del dinero en la moderna sociedad capitalista. Es posible sostener que buena parte de los análisis sociológicos de Simmel presentan con el estructuralismo reciente mayor afinidad que las concepciones más empiristas de estructura que encontramos en las obras de Radcliffe-Brown, Gurvitch y otros<sup>87</sup>; en efecto, lo mismo que los estructuralistas recientes, él se interesaba sobre todo en construir modelos que representaran una estructura lógica interna, por detrás de las apariencias.

Las ideas de Simmel, según indicamos, se contienen principalmente en ensayos sobre aspectos particulares, harto limitados en muchos casos, de la vida social, o sobre problemas metodológicos generales. Salvo en su último trabajo de conjunto sobre sociología, *Cuestiones fundamentales de la sociología*, no los encontramos expuestos de manera sistemática como un cuerpo especial de pensamiento sociológico. Con posterioridad fueron sistematizados y al mismo tiempo modificados por Leopold von

Wiese, cuya obra estableció uno de los tipos de sociología distinguidos por Simmel, y que más le atraían —la sociología «formal» o «sistemática»— como abordaje sociológico particular<sup>88</sup>. Partiendo del concepto de interacción individual, Von Wiese introdujo, en la obra que es la exposición principal de su sistema sociológico<sup>89</sup>, cuatro conceptos básicos —proceso social, distancia social, espacio social y formación social—; y en la segunda parte del libro intentó clasificar formaciones sociales en función de su distancia respecto del individuo, llegando a la distinción entre masa, grupo, y colectividad abstracta. Desde este punto de vista, la estructura social aparece como un modelo abstracto de las relaciones entre individuos y entre grupos, que de todas maneras brota de la interacción individual y de ella depende, y sólo constituye una representación de la sociedad como un todo, que los propios miembros construyen. En este punto parece existir una acusada divergencia respecto del concepto de sociación de Simmel, y se insinúa también un individualismo mucho más pronunciado; en efecto, para Simmel las «formas de sociación» o «formas societales» poseen una existencia objetiva, independiente, y representan un «estrato» específico de realidad. «Si bien [las formas] no explican —ni se pretende que lo hagan— la interacción misma, sin embargo operan en ella: dan razón de sus pautas. Ejercen un constreñimiento en la estructuración de las acciones [...] en tanto recurrentemente dan lugar a situaciones típicas y cambios típicos, las formas proporcionan una base para hacer predicciones»<sup>90</sup>. Aquí advertimos que la «sociología formal» de Simmel se aproximaba, como sostuvo Kurt Wolff, «al moderno interés por la estructura social; haremos justicia a una gran porción de la sociología de Simmel afirmando que intentó arrojar luz sobre la estructura de la sociedad»<sup>91</sup>. Más todavía, se puede considerar, como lo indicamos ya, que la concepción de Simmel es afín a los abordajes estructuralistas recientes; Aron ha señalado, citando la opinión de Theodor Geiger, que una consecuencia de la sociología formal fue infundir al concepto mismo de sociedad un carácter más y más abstracto y relacional<sup>92</sup>.

## El estructuralismo reciente

En el precedente examen mostramos que el concepto de estructura desempeñó importante papel en el análisis sociológico desde los comienzos mismos de la disciplina. R. Bastide, en el trabajo ya mencionado, persigue el empleo del término «estructura» desde Herbert Spencer —en cuyo sistema sociológico la estructura de la sociedad es pensada por analogía con la estructura de un organismo—, pasando por Durkheim, hasta llegar a Radcliffe-Brown —de quien trascribe una cita en el sentido de que «existe una real y significativa analogía entre estructura social y estructura orgánica»—; y por otra parte lo rastrea de Marx a Tönnies, y después<sup>93</sup>. Con arreglo a nuestra propia exposición, sin embargo, el

concepto se presenta mucho antes, en la obra de Vico, Saint-Simon y Comte, y también con posterioridad, en una versión particularmente interesante, en los escritos de Simmel y de los que recibieron su influencia.

Tenemos que averiguar entonces en qué sentido el estructuralismo reciente constituye un tipo distintivo de análisis sociológico, cómo se lo puede diferenciar del manifiesto y permanente interés de los sociólogos por la descripción y el estudio de las estructuras o sistemas sociales. Algunos comentaristas entendieron que desde cierto ángulo el movimiento estructuralista era una moda intelectual de París, que pasó a ocupar el lugar del existencialismo<sup>94</sup>; y señalaron que el análisis estructural tiene una historia más larga, reconocida incluso por muchos de los que adhieren al movimiento reciente. En este sentido, Schaff cita el estudio de un filósofo polaco, J. Metallmann, publicado en 1933, que llega a la conclusión de que el concepto de estructura se ha vuelto nuclear y dominante en el pensamiento filosófico y científico contemporáneo<sup>95</sup>, en tanto que Bastide por su parte sostiene que el término «estructura» experimentó una transformación en la década de 1930, pasando de una concepción biológica a una matemática, y apunta que el desarrollo de la psicología de la gúestalt fue un elemento importante en esta revolución<sup>96</sup>.

Algunos autores, que toman una perspectiva todavía más amplia, sostuvieron que el estructuralismo no modificó profundamente la noción de estructura ya utilizada por muchos científicos sociales del siglo XIX. Kolakowski, por ejemplo, en su ensayo crítico sobre el marxismo de Althusser, señala:

•Althusser sostiene que en lugar de “expresar” el principio espiritual de la época (como en la doctrina hegeliana), elementos particulares del todo social se entienden —en el marxismo— determinados (“sobredeterminados”) por la estructura del todo, y esta “estructura”, que determina a sus elementos, le parece a Althusser un recurso metodológico particularmente innovador. En realidad, el concepto del “todo”, que no está determinado por las cualidades de sus elementos, sino que, al contrario, tiene cualidades y “leyes” propias, cualidades determinantes de los elementos, este concepto se remonta por lo menos a Aristóteles. Fue elaborado particularmente por la psicología y la teoría de la gúestalt, que consiguió imprimirle sentido empírico. [...] Repetir hoy —como hace Althusser— generalidades acerca de la “determinación estructural” y la “irreductibilidad” del todo a sus elementos no nos lleva más allá de trivialidades de sentido común.<sup>97</sup>

En un espíritu similar, pero en un nivel más general, Runciman expone así la conclusión a que lo llevó su breve examen del estructuralismo:

•El “estructuralismo”, sea en su versión anglosajona o en su versión gala, en manera alguna constituye una novedad ni es un paradigma coherente y comprensivo para la teoría sociológica y antropológica. Se lo considere como una doctrina o como un método [...] el “estructuralis-



mo" en cuanto tal, bien mirado, no representa un punto de vista más caracterizado que una creencia en la aplicabilidad de modelos rigurosos a la conducta social<sup>98</sup>.

No obstante, es opinión aceptada que el estructuralismo, en sus aspectos más generales, en efecto representa una nueva perspectiva en filosofía, lingüística y crítica literaria, lo mismo que en ciencias sociales<sup>99</sup>. En su condición de movimiento intelectual, el estructuralismo se caracteriza sobre todo, en los escritos de Lévi-Strauss, Foucault y Althusser —según Raymond Aron lo señala— por su antihumanismo o anti-historicismo<sup>100</sup>. ¿Cómo pesan estos dos rasgos respecto del estructuralismo como modo de análisis sociológico?

Por antihumanismo se entiende excluir del análisis las acciones conscientes e intencionales de individuos y grupos sociales (y en particular, en el caso de autores marxistas, clases sociales); la explicación sociológica se concibe en función de «causalidad estructural». Godelier enuncia con claridad este punto de vista distinguiendo dos clases de condiciones para la emergencia, el funcionamiento y la evolución de todo sistema social, a saber: 1) actividad intencional, y 2) las propiedades no intencionales inherentes a las relaciones sociales; atribuye entonces importancia decisiva a estas, y sostiene que la razón última o la base de las transformaciones que los sistemas sociales experimentan se encuentra en el grado de compatibilidad o incompatibilidad entre estructuras y en el desarrollo de contradicciones en el interior de estas, sobre todo en el interior de la estructura determinante, que —desde un punto de vista marxista— es el modo de producción de la vida material<sup>101</sup>. Este aspecto del abordaje estructuralista (en el caso de Godelier se trata de un estructuralismo marxista) se pone claramente de manifiesto contraponiéndolo a las investigaciones metodológicas que expuso Sartre en *Crítica de la razón dialéctica*<sup>102</sup>, cuyo objeto es precisamente esclarecer la relación entre condiciones estructurales y acciones intencionales —los «proyectos» de los individuos— e introducir en el marxismo algunos elementos de la perspectiva individualista y humanista del existencialismo.

La orientación antihistoricista del estructuralismo se puede expresar de diferentes maneras. En la obra de Lévi-Strauss se presenta como una preferencia general por lo sincrónico, en contraposición a las indagaciones diacrónicas, con el propósito de descubrir características estructurales universales del espíritu humano, y más mediatamente, de referir esas características a estructuras universales del espíritu humano como tal. En este punto el abordaje estructuralista en antropología y sociología muestra notable afinidad con la teoría lingüística moderna<sup>103</sup>. Entre los estructuralistas marxistas hay algunos, como Hindess e Hirst, cuyo antihistoricismo es todavía más estricto, y que niegan que el marxismo sea o pueda ser una «ciencia de la historia»; a su juicio, en efecto, todos los intentos de formular explicaciones históricas se presentan como doctrinas teleológicas, no como teorías científicas<sup>104</sup>. Pero otros adoptan una perspectiva más moderada, quizá menos rigurosa. Althusser, según vi-

mos, considera que la teoría marxista aborda dos problemas —la sociedad como sistema y la sociedad como resultado— y en consecuencia produce dos clases de explicación, estructural e histórica. Godelier adopta una postura similar: el análisis estructural, sostiene, tiene prioridad sobre la indagación histórica, y sólo si definimos las propiedades internas de estructuras particulares y ponemos en descubierto las contradicciones a ellas inherentes podremos llegar a determinar las causas de las transformaciones históricas. Sólo si sabemos cómo «reconstruir, en el pensamiento científico, la cantidad *limitada* de cambios posibles que cada estructura o cada combinación de estructuras puede vehiculizar», estaremos en condiciones de *explicar* la historia en lugar de enfrentarnos a una masa inabordable de hechos inconexos<sup>105</sup>. Desde este punto de vista crítica también el estructuralismo de Lévi-Strauss, que si pretende aceptar la tesis de Marx acerca de la existencia de una ley de orden en las estructuras sociales y sus cambios, reduce empero la historia a mera contingencia y niega que los procesos históricos sean «objetos analíticos»<sup>106</sup>.

No parece que se pueda poner en duda que el estructuralismo, en virtud de su oposición y crítica rigurosa a todo análisis de la sociedad llevado por referencia a las acciones intencionales de los individuos o centrado en la elaboración de procesos históricos, en efecto constituye un tipo deslindado de análisis sociológico. Otros dos rasgos del estructuralismo reciente lo distinguen también, en aspectos importantes, de un abordaje estructural general como el que está presente, según mostramos, en buena parte de la sociología y la antropología de los siglos XIX y XX. En primer lugar, «estructura» se convierte en un concepto teórico fundamental en una medida que no se puede pretender que alcanzara en las teorías sociológicas de Comte, Spencer, Durkheim, Radcliffe-Brown o aun quizás (excepto por recurso a una reinterpretación estructuralista) de Marx. En el estructuralismo reciente, este concepto de estructura ocupa un lugar nuclear y dominante, y se lo hace objeto de elaboraciones y refinamientos muy superiores a las que encontramos en la obra de pensadores anteriores, con la posible excepción de Simmel, según ya apuntamos. Más importante aún es un segundo rasgo: la insistencia en penetrar, más allá de lo inmediatamente dado, de la superficie o la apariencia de los fenómenos sociales, hasta una estructura interna, «oculta» o «profunda». Este punto de vista es expuesto con claridad por Godelier en su crítica del «funcionalismo empírico clásico» que, según sostiene, presenta radicales deficiencias teóricas: «porque confunde estructura social con relaciones sociales externas, el análisis funcionalista está condenado a permanecer prisionero de las apariencias en el interior del sistema social estudiado, y se rehúsa la posibilidad de traer a la luz una lógica que se estudiara bajo la superficie, no evidente en el sistema mismo, para no hablar de las circunstancias estructurales y de seriación de su surgimiento y su desaparición en la historia»<sup>107</sup>. En estos términos define Godelier el abordaje estructuralista, que él funda en la epistemología de Marx: «tenemos que descubrir y examinar, por caminos que es preciso hallar todavía, la red invisible de causas que unen entre sí formas, fun-

ciones, modos de articulación, y la jerarquía, aparición y desaparición de estructuras sociales particulares»<sup>108</sup>. El estructuralismo, en consecuencia, pone de relieve, según ya señalamos en nuestro examen de Lévi-Strauss, la causación inconciente de sucesos y situaciones sociales.

Por la presentación que hace Godelier, y por los escritos de modernos teóricos de la lingüística, así como los de Lévi-Strauss y Althusser, se averigua que el estructuralismo descansa en una filosofía general de la ciencia, o la encarna: esta es no sólo antihumanista (en el doble sentido de que rechaza toda explicación de la vida social que recurra a la acción intencional, conciente, subjetiva, y de que se rehúsa a asignar un estatuto peculiar a las ciencias humanas) y antihistoricista, sino, en un sentido específico, antiempirista. Sobre todo en la obra de Althusser y de los autores por él influidos, el estructuralismo adopta como base epistemológica el «materialismo racional» de Gaston Bachelard —identificado a su vez en buena parte con la epistemología implícita de Marx—, según el cual el paso esencial en la constitución y elaboración de toda ciencia es la construcción teórica del objeto de indagación científica, que se alcanza por la formación de conceptos referidos a realidades «ocultas», no a los datos inmediatamente dados que proporcionan el punto de partida a la ciencia empirista. El movimiento estructuralista, en consecuencia, expresa una orientación muy general y propia para la investigación científica en cualquier campo, lo mismo que un particular abordaje para el estudio de los sistemas sociales.

No importa esto decir que el estructuralismo, por extenso que haya sido su influjo en las ciencias sociales, la lingüística y los estudios históricos, posea una orientación por completo homogénea o parejo grado de importancia en todos los campos de investigación. Según vimos, existen desacuerdos entre estructuralistas marxistas y otros<sup>109</sup> en torno de saber si existe un elemento estructural determinante «último» en un sistema social, y acerca de la existencia y significación de las «contradicciones estructurales»; y existe un desacuerdo más general en torno del lugar de la explicación histórica en la teoría estructuralista. Por otra parte es evidente que hasta ahora el estructuralismo ha alcanzado su mayor influencia y ha logrado sus más rápidos progresos en la lingüística y la antropología; en sociología, esa influencia fue mediada por la antropología (aunque esto no tiene excesiva importancia puesto que son muy similares los problemas planteados en la antropología social, al menos, y la sociología, y ya no existe una línea muy precisa de demarcación entre estas dos disciplinas) y por el pensamiento marxista. En este sentido se puede decir que el estructuralismo marxista ha sido uno de los principales factores intelectuales del reciente renacimiento de las ideas marxistas en sociología<sup>110</sup>.

Nuestra reseña histórica ha demostrado, creemos, que si tanto el concepto de «estructura» como el análisis estructural de sistemas sociales han sido elementos importantes en la proyección teórica de grandes representantes del pensamiento sociológico desde los comienzos de la disciplina, el movimiento estructuralista —aun presentando, como diversos

críticos lo han señalado, características de «culto» o de «moda» intelectual— en efecto constituye una orientación nueva y distinta, en virtud de su rechazo de las concepciones humanista, historicista y empirista de la metodología de las ciencias sociales, y de la alternativa que frente a estas propone. Está abierta la controversia en cuanto a saber si esto importa una «ruptura epistemológica» (para emplear la expresión de Bachelard) o el surgimiento de un paradigma enteramente nuevo a consecuencia de una «revolución científica» (en la terminología de Kuhn). Lo que entretanto podemos afirmar es que los trabajos del estructuralismo reciente en antropología y sociología han introducido ideas e hipótesis fecundas y han elevado el nivel de la inteligencia teórica y de los debates, tanto que es legítimo considerarlo un genuino avance científico en esta esfera.

## Notas

<sup>1</sup> Véase S. Sambursky, *Physical World of the Greeks*, trad. al inglés por Merton Dugut, Nueva York: Macmillan, 1956, en numerosas ocasiones a lo largo del texto.

<sup>2</sup> F. M. Cornford, *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Scientific Thought*, Cambridge: Cambridge University Press, 1952, esp. págs. 179-81.

<sup>3</sup> Véase Robert A. Nisbet, *Social Change and History*, Nueva York: Oxford University Press, 1969, esp. caps. I-III, y a lo largo del texto para una exposición acerca del organismo como imagen y modelo en el pensamiento occidental.

<sup>4</sup> Interesantes y reveladores comentarios acerca del influjo que aún hoy tienen ciertas imágenes matemáticas de la estructura del universo, de origen griego antiguo y en especial platónico, pueden verse en Werner Heisenberg, *Physics and Beyond*, Nueva York: Harper & Row, 1973.

<sup>5</sup> La obra clásica de F. A. Lange, *History of Materialism*, trad. al inglés por E. C. Thomas, Boston: 1881, vol. 3, sigue siendo el tratamiento más completo de este tema. Véase también Ernán McMullin, ed., *Galileo, Man of Science*, Nueva York: Basic Books, 1967, donde se trata con autoridad y de manera útil todo lo relacionado con el rol de la ciencia física en los siglos XVI y XVII.

<sup>6</sup> Raymond Williams, *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society*, Nueva York: Oxford University Press, 1976, págs. 253-9.

<sup>7</sup> Véanse por ejemplo Raymond Boudon, *The Uses of Structuralism*, Londres: Heinemann, 1971; David Robey, ed., *Structuralism: An Introduction*, Oxford: Clarendon Press, 1973; Jean-Marie Benoist, *La Révolution Structurale*, París: Grasset, 1976; Philip Pettit, *The Concept of Structuralism*, Londres: Gill & Macmillan, 1976. Más adelante, en este mismo capítulo, comentaremos la matizada reseña de Jean Piaget sobre el tema.

<sup>8</sup> Coincidimos con lo expresado por Robert K. Merton en «Structural Analysis in Sociology» (en Peter Blau, *Approaches to the Study of Social Structure*, Nueva York: Free Press, 1976), acerca de que «en el análisis estructural en sociología se trata de la confluencia de ideas que derivan principalmente de Durkheim y de Marx». Sin embargo, es cierto que todos los que han estudiado a Durkheim, no menos que el propio Durkheim, coinciden en su profundo entroncamiento con las ideas de Comte.

<sup>9</sup> Comte, *System of Positive Polity*, trad. al inglés por Frederick Harrison, 1851-54, vol. 2, pág. 153.

<sup>10</sup> *Ibid.*, págs. 216-7

<sup>11</sup> Véase el *Outline of the Positive Philosophy*, 1830-42, la primera y más famosa entre las obras principales de Comte. Los dos últimos volúmenes de esta obra se refieren a «la física social» y/o «sociología».

- <sup>12</sup> *Outline of the Positive Philosophy*, vol. I, cap. I.
- <sup>13</sup> *Ibid.*, vol. 3, libro VI, cap. I.
- <sup>14</sup> *Ibid.*, cap. III.
- <sup>15</sup> *Ibid.*, cap. III.
- <sup>16</sup> *Ibid.*, cap. III.
- <sup>17</sup> *Ibid.*, cap. VII.
- <sup>18</sup> *Ibid.*, cap. XII.
- <sup>19</sup> En Isaiah Berlin, «Vico's Concept of Knowledge», en Giorgio Tagliacozzo y Hayden V. White, eds., *Giambattista Vico: An International Symposium*, Baltimore: Johns Hopkins Press, 1969, pág. 377. Véase también Isaiah Berlin, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas*, Nueva York: Viking Press, 1976. Para el resumen mejor y más sucinto de la filosofía de Vico, véase Leon Pompa, *Vico: A Study of the «New Science»*, Cambridge: Cambridge University Press, 1975. Durante los años recientes se han producido, por supuesto, una enorme cantidad de estudios especializados sobre Vico, pero estas obras que hemos citado constituyen una valiosa muestra de los estudios realizados hasta el presente, y además una referencia para la obra de otros investigadores.
- <sup>20</sup> Véase en especial Tagliacozzo y White, eds., *Giambattista Vico: An International Symposium*, parte III, págs. 246-370, en donde se trata su impacto en los intelectos sociológicos e históricos de los siglos XIX y XX.
- <sup>21</sup> Edmund Leach, «Vico and Lévi-Strauss on the Origins of Humanity», en Tagliacozzo y White, eds., *Giambattista Vico: An International Symposium*, págs. 309-18.
- <sup>22</sup> Véase Pompa, *Vico: A Study of the «New Science»*, cap. I, que se refiere a estas estructuras recurrentes.
- <sup>23</sup> *Ibid.*, pág. 26.
- <sup>24</sup> Werner Stark, «Giambattista Vico's Sociology and Knowledge», en Tagliacozzo y White, eds., *Giambattista Vico: An International Symposium*, pág. 300.
- <sup>25</sup> Leach, «Vico and Lévi-Strauss on the Origins of Humanity», en *ibid.*, págs. 312-3.
- <sup>26</sup> *Ibid.*, pág. 314.
- <sup>27</sup> *Ibid.*, pág. 316.
- <sup>28</sup> Véase especialmente la disertación inaugural de Lévi-Strauss en el acto de asumir la cátedra de antropología social en el Collège de France: *The Scope of Anthropology* (Londres: Jonathan Cape, 1967), esp. pág. 8.
- <sup>29</sup> Una reimpresión de este pasaje en Kurt Wolff, ed., *Emile Durkheim*, Columbus: Ohio State University Press, 1960, pág. 362.
- <sup>30</sup> E. Durkheim, *Montesquieu and Rousseau*, trad. al inglés por R. Manheim, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1960, pág. 13.
- <sup>31</sup> E. Durkheim, *The Division of Labor*, trad. al inglés por George Simpson, Nueva York: Macmillan Co., 1933, pág. 215.
- <sup>32</sup> Véase E. Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, trad. al inglés por Joseph Ward Swain, Londres: Allen & Unwin, 1915, págs. 9-18 y *passim*.
- <sup>33</sup> *Ibid.*, págs. 17-8.
- <sup>34</sup> *Ibid.*, pág. 363.
- <sup>35</sup> *Ibid.*, pág. 369.
- <sup>36</sup> E. Durkheim, *Incest: The Nature and the Origin of the Taboo*, trad. al inglés por Edward Sagarin, Nueva York: Lyle Stuart, 1963, pág. 100.
- <sup>37</sup> *Ibid.*, pág. 103.
- <sup>38</sup> Durkheim, *The Elementary Forms of Religious Life*, pág. 416.
- <sup>39</sup> *Ibid.*, pág. 416.
- <sup>40</sup> *Ibid.*, pág. 417.
- <sup>41</sup> Acerca de la vida y obra mayor de Mauss, véase el excelente artículo de Steven Lukes en la *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 10, págs. 78-82. Véase también Marvin Harris, *The Rise of Anthropological Theory*, Nueva York: Thomas Y. Crowell, 1968, pág. 482.
- <sup>42</sup> Marcel Mauss, *The Gift*, Nueva York: Free Press, 1954.
- <sup>43</sup> Mauss, *The Gift*, pág. 31.
- <sup>44</sup> M. Halbwachs, *The Psychology of Social Class*, Glencoe, Ill.: Free Press, 1959; introducción de Georges Friedman.

- <sup>45</sup> M. Halbwachs, *Les causes du suicide*, Paris: Alcan, 1930.
- <sup>46</sup> M. Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire*, París: Presses Universitaires de France, 1925, reeditado en 1952; reimpresso en Nueva York: Arno Press, 1975. Véase también *Mémoire collective*, de Halbwachs, con sus acotaciones a menudo brillantes sobre temas anteriores referidos a la memoria, edición póstuma de 1950 (Jeanne Alexandre, ed.).
- <sup>47</sup> Harris, *The Rise of Anthropological Theory*, pág. 525.
- <sup>48</sup> A. R. Radcliffe-Brown, *A Natural Science of Society*, Nueva York: Free Press, 1957, pág. 49 (primera edición en Chicago: University of Chicago Press, 1948).
- <sup>49</sup> *Ibid.*, pág. 87.
- <sup>50</sup> Véase una exposición detallada y extraordinariamente informativa acerca de la escuela de los *Annales*, sus principales figuras y sus obras, así como sus presupuestos y métodos, en el extenso artículo de J. H. Hexter (*The Journal of Modern History*, vol. 44, n° 4, diciembre de 1972, págs. 480-539).
- <sup>51</sup> *Ibid.*, págs. 487 y sigs.
- <sup>52</sup> F. Braudel, *The Mediterranean*, trad. al inglés por Sian Reynolds, Nueva York: Harper & Row, 2 vols., 1972, vol. 1, pág. 16. Véase también la fascinante obra de Braudel, *Capitalism and Material Life, 1400-1800*, trad. al inglés por Miriam Kochan (Nueva York: Harper & Row, 1973).
- <sup>53</sup> Tomamos la cita de Hexter, pág. 538.
- <sup>54</sup> Véase la excelente exposición del complejo argumento de esta obra de Lévi-Strauss, en Harris, *The Rise of Anthropological Theory*, págs. 490-500.
- <sup>55</sup> C. Lévi-Strauss, *The Savage Mind*, Chicago: University of Chicago Press, 1966, pág. 251.
- <sup>56</sup> Edmund Leach, *Claude Lévi-Strauss*, Nueva York: Viking Press, 1970 (y Londres: Fontana, 1970), pág. 59.
- <sup>57</sup> C. Lévi-Strauss, *The Scope of Anthropology*, pág. 8.
- <sup>58</sup> C. Lévi-Strauss, *Structural Anthropology*, trad. al inglés por C. Jacobson y B. G. Schoepf, Nueva York: Basic Books, 1963, págs. 15-6.
- <sup>59</sup> C. Lévi-Strauss, *The Savage Mind*, pág. 263.
- <sup>60</sup> *Ibid.*, pág. 26.
- <sup>61</sup> *Ibid.*, pág. 16.
- <sup>62</sup> Tomamos la cita de Leach, *Claude Lévi-Strauss*, pág. 43.
- <sup>63</sup> *Ibid.*, pág. 38.
- <sup>64</sup> Jean Piaget, *Etudes Sociologiques*, Ginebra: Librairie Droz, 1965, págs. 15-99.
- <sup>65</sup> Piaget, *Structuralism*, trad. al inglés por Chaninah Maschler, Nueva York: Basic Books, 1970, pág. 4.
- <sup>66</sup> *Ibid.*, pág. 5.
- <sup>67</sup> *Ibid.*, pág. 7.
- <sup>68</sup> *Ibid.*, pág. 125: «Es evidente que hay en Marx una veta estructuralista, que se sitúa a medio camino entre lo que hemos llamado estructuralismo "global" y "analítico"; en efecto, distingue "infraestructuras reales" de "superestructuras ideológicas" y describe las primeras con términos que, aunque cualitativos, son precisos lo suficiente para permitir el cotejo con relaciones directamente observables».
- <sup>69</sup> *Ibid.*, págs. 10-2, *passim*.
- <sup>70</sup> Wolff, ed., *Emile Durkheim*, pág. 362.
- <sup>71</sup> G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History*, Nueva York: Dover Publications, 1956.
- <sup>72</sup> G. W. F. Hegel, *The Philosophy of Right*, Oxford: Oxford University Press, 1942. Para un análisis general de la teoría de Hegel sobre la sociedad y el Estado, véanse también Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche*, Londres: Constable, 1964, y Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- <sup>73</sup> Véase, de Eric Hobsbawm, la «Introducción» a Karl Marx, *Pre-Capitalist Economic Formations*, Londres: Lawrence & Wishart, 1964, págs. 11-6.
- <sup>74</sup> T. B. Bottomore, ed., *Karl Marx: Early Writings*, Londres: Watts & Co., 1963, pág. 155.
- <sup>75</sup> Véase el capítulo 4 de esta misma obra.
- <sup>76</sup> G. Lukács, *History and Class Consciousness*, Londres: Merlin Press, 1971, págs. 8, 27. Véase también H. Marcuse, *Reason and Revolution*, Nueva York: Oxford University

Press, 1941, págs. 312-20. Esta modalidad hegeliana de la teoría marxista se analiza con mayor profundidad en Bottomore, *Karl Marx: Early Writings*. Véase el capítulo 4 de esta misma obra.

<sup>77</sup> Véase en especial Karl Korsch, *Karl Marx*, Londres: Chapman & Hall, 1938. Otro ejemplo de un análisis de tipo más estructural puede verse en Rudolf Hilferding, *Das Finanzkapital*, Viena: Wiener Volksbuchhandlung, 1910.

<sup>78</sup> F. Tönnies, *Community and Association*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1955.

<sup>79</sup> Roger Bastide, ed., *Sens et usages du terme Structure*, La Haya: Mouton, 1962.

<sup>80</sup> F. Tönnies, *Community and Association*, págs. 114-5.

<sup>81</sup> G. Gurvitch, *La vocation actuelle de la Sociologie*, París: Presses Universitaires de France, 2ª ed., 1957, vol. 1, págs. 400-42.

<sup>82</sup> G. Gurvitch, ed., *Traité de Sociologie*, París: Presses Universitaires de France, 1962, vol. 1, caps. IV y V.

<sup>83</sup> En G. Simmel, *Soziologie*, 1908; trad. al inglés en Kurt H. Wolff, ed., *Georg Simmel, 1858-1918*, Columbus: Ohio State University Press, 1959, págs. 337-56.

<sup>84</sup> Véanse especialmente los ensayos recopilados por Georg Simmel en: *Über soziale Differenzierung: Soziologische und psychologische Untersuchungen* (1890); en *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung* (1908); y en *Grundfragen der Soziologie (Individuum und Gesellschaft)* (1917).

<sup>85</sup> G. Simmel, *Philosophie des Geldes*, 1900; hay trad. al inglés en Londres: Routledge & Kegan Paul, 1978.

<sup>86</sup> G. Simmel, *Grundfragen der Soziologie*, trad. al inglés en Kurt H. Wolff, ed., *The Sociology of Georg Simmel*, Glencoe, Ill.: Free Press, 1950, pág. 10.

<sup>87</sup> Además de las obras de Radcliffe-Brown y Gurvitch anteriormente mencionadas, véanse S. F. Nadel, *The Theory of Social Structure*, Londres: Cohen & West, 1957, y H. H. Gerth y C. Wright Mills, *Character and Social Structure*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1953.

<sup>88</sup> Para una exposición general acerca de este enfoque, véanse Raymond Aron, *German Sociology*, Londres: Heinemann, 1957, cap. I; y F. H. Tenbruck, «Formal Sociology», en Wolff, ed., *Georg Simmel, 1858-1918*, págs. 61-99.

<sup>89</sup> Leopold von Wiese, *System der Soziologie als Lehre von der sozialen Prozessen und den sozialen Gebilden der Menschen (Beziehungslehre)*, 2ª ed. ampliada, 1933.

<sup>90</sup> Tenbruck, «Formal Sociology», págs. 85-6.

<sup>91</sup> Wolff, ed., *The Sociology of Georg Simmel*, pág. xxxvi.

<sup>92</sup> Aron, *German Sociology*, pág. 35.

<sup>93</sup> Bastide, *Sens et usages du terme Structure*, págs. 10-2.

<sup>94</sup> Véanse, por ejemplo, Raymond Aron, *Marxismes imaginaires*, París: Gallimard, 1970, la nota final, y Adam Schaff, *Structuralisme et Marxisme*, París: Editions Anthropos, 1974, pág. 11.

<sup>95</sup> *Ibid.*, págs. 9-10.

<sup>96</sup> Bastide, *Sens et usages du terme Structure*, págs. 13-4.

<sup>97</sup> Leszek Kolakowski, «Althusser's Marx», en *The Socialist Register*, 1971, pág. 124.

<sup>98</sup> W. G. Runciman, *Sociology in Its Place and Other Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, pág. 58.

<sup>99</sup> Para una exposición general acerca del estructuralismo en los diversos campos de investigación, véanse David Robey, ed., *Structuralism: An Introduction*, y Jean Piaget, *Structuralism*.

<sup>100</sup> Aron, *Marxismes imaginaires*, págs. 336-41.

<sup>101</sup> Maurice Godelier, *Rationality and Irrationality in Economics*, Londres: New Left Books, 1974. Véase además el cap. 4 de esta misma obra, pág. 165.

<sup>102</sup> Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique*, París: Gallimard, 1960. Traducción del ensayo preliminar: *Search for a Method*, Nueva York: Alfred A. Knopf, 1963; la del resto del libro: *Critique of Dialectical Reason*, Londres: New Left Books, 1976.

<sup>103</sup> En especial los de Saussure, Jacobson, y los más recientes de Chomsky, cuyo enfoque general describe así: «La lingüística debe determinar las propiedades universales y esenciales del lenguaje humano», citado en John Lyons, *Chomsky*, Londres: Fontana/Collins, 1970, pág. 99.

<sup>104</sup> Véase el cap. 4 de esta misma obra, pág. 166.

<sup>105</sup> M. Godelier, *Perspectives in Marxist Anthropology*, pág. 7. Véase también el comentario que se halla en el cap. 4 de esta misma obra, pág. 165.

<sup>106</sup> *Ibid.*, págs. 46-8.

<sup>107</sup> *Ibid.*, pág. 35.

<sup>108</sup> *Ibid.*, pág. 2.

<sup>109</sup> Althusser, en su prefacio a la edición italiana de *Para leer «El Capital»*, insiste en la diferencia entre sus puntos de vista y los expresados en lo que él llama la «ideología estructuralista»; en tanto, Godelier, según lo hemos expuesto, critica algunos rasgos del estructuralismo de Lévi-Strauss.

<sup>110</sup> Véase *supra*, cap. 4, págs. 163-72.



## 15. Estratificación social

Frank Parkin

La teoría de la estratificación no tiene historia en el sentido de un cuerpo acumulativo de conocimientos que presente una pauta de desarrollo desde un estado de cosas primitivo hasta otro más perfeccionado. Quien examine la bibliografía contemporánea se sorprenderá sin duda por su extensión y diversidad; no por los avances hechos sobre la obra de los teóricos clásicos. Si introdujeron refinamientos crecientes en la técnica y el método, los sociólogos occidentales han mostrado un notable apego a los elementos aportados por los primeros en analizar la estructura de clases del capitalismo a mediados del siglo XIX y principios del XX. Este acervo inicial de conocimiento es así singularmente reverenciado, lo que llama la atención por ser la obra de un círculo reducido dentro del grupo fundador de la disciplina. No es exagerado decir que casi todo lo que hoy se considera teoría de las clases o de la estratificación se origina casi con exclusividad en los escritos de Marx y Engels, Max Weber y la escuela de Mosca-Pareto. Con esto no se niega, desde luego, que otros teóricos clásicos hayan aportado ideas y observaciones sobre la estructura y las formas de la desigualdad. Los trabajos de Saint-Simon, Tocqueville, Simmel y Durkheim, y de los escritores de la Ilustración Escocesa, abundan en comentarios acerca de la recién surgida estructura de clases del capitalismo, la distribución del privilegio social, las tensiones introducidas por nuevas formas de desigualdad y las propuestas para aliviarlas. Pero un diagnóstico de la época o una serie de brillantes *aperçus* no hacen un *corpus* de ideas capaz de sobrevivir al contexto en que surgieron y establecer así una *tradición teórica*. No importa menosprecio a la contribución que a la sociología en general hicieron Durkheim, Simmel y los demás, formular esta pregunta retórica: ¿qué repertorio de conceptos nos legaron para el análisis de las modernas sociedades de clases? La pregunta es retórica porque la respuesta está bien clara en los nombres ausentes de la lista que acompaña al grueso de la labor contemporánea en este campo. Esto quizá se deba más a falencias de los pensadores modernos que a defectos de los autores anteriores; tal vez haya, en la obra de estos, ricas vetas aún no explotadas. Sería innecesariamente dogmático negar la posibilidad de extraer de la contribución, por ejemplo, de Tönnies o Spencer, un marco de referencia útil para el estudio del conflicto de clases o étnico. Siempre hay que tener en cuenta la posibilidad de ideas sociológicas imaginativas.

Esto equivale en definitiva a reconocer que la mayoría de los fundadores de esta disciplina ocupa, en la historia de las ideas sobre desigualdad,

un sitio respetable, no menos importante que el de los filósofos sociales. Toda historia de esas ideas rendirá sin duda merecido homenaje a las observaciones de Platón, San Agustín, Hobbes, Locke, Rousseau, Hegel, para mencionar los nombres obligados. Pero, por otro lado, no se advierte que sus ideas se hayan incorporado a la tradición fundamental de la teoría de la estratificación. Las frecuentes referencias al problema hobbesiano del orden, o al contrato social, o a la concepción hegeliana del Estado, son meros adornos que se introducen en el trabajo real y contribuyen poco al análisis concreto. ¿Quién consideraría útil abordar el problema hobbesiano del orden remitiéndose a las ideas del propio Hobbes?

Una probable razón por la cual gran parte de la sociología clásica no alcanzó mayor influencia en lo que es, en muchos aspectos, el núcleo intelectual de la disciplina, es que los autores del primer período se centraron sobre todo en el inevitable pasaje de la sociedad agrícola rural a la sociedad urbana industrial. Más allá de las diferencias de terminología, la contraposición de Durkheim entre formas mecánicas y orgánicas de solidaridad, la de Tönnies entre *Gemeinschaft* y *Gesellschaft*, la de Maine entre *status* y contrato, y otras aún, se refieren a esta gran línea divisoria en la organización moral y económica de las sociedades europeas. Tanta importancia se atribuyó a esta distinción entre sistemas preindustrial e industrial, que se tendió a descuidar la diversidad de formaciones sociales y de clases englobada en cada tipo general. Cuando se clasificaban las sociedades bajo algún sinónimo de «preindustrial», se agrupaban indiscriminadamente sistemas diferentes, como el tribal, el esclavista, el de castas, el feudal, el absolutista y el del despotismo asiático. Y de parecida manera en épocas recientes se ha empleado el término «sociedad industrial» para recubrir sistemas tan disímiles como el capitalismo de bienestar, el fascismo, el socialismo de Estado y la dictadura militar. No era que las diferentes formas de estratificación en la sociedad preindustrial fuesen asimiladas en sus elementos fundamentales al punto de justificar su inclusión en un único casillero conceptual. Más bien, este marco de referencia concurría a que se desconociera la variación histórica y cultural como tema de investigación. Acaso no fue mera coincidencia que ni Marx ni Weber acompañaran su vasta labor en el análisis comparado de estructuras de clases con el habitual afán clasificatorio de apresar las complejidades del mundo social en una dicotomía adaptable a todo uso. Paradójicamente, el nada sociológico respeto de ambos por la documentación histórica dio especificidad y permanencia a su abordaje de los procesos de formación, conflicto y cambio de clases.

El omnipresente influjo de Marx y Weber en la teoría de la estratificación es, de todos modos, más pronunciado hoy que en cualquier otra etapa de elaboración de este tema. Esto se debe, en alguna medida, a dos tendencias paralelas en la sociología norteamericana: primero, la creciente disposición a tratar la obra de Marx, y la tradición marxista en general, con la misma seriedad que siempre se le ha acordado en Europa, y no tan sólo como un monigote armado para ser demolido con facilidad; y segundo, el manifiesto desencanto con esas variedades de análi-

sis característicamente domésticas de las clases que rigieron en el período posbélico. En conjunto, estos dos procesos llevaron a la teoría norteamericana de la estratificación a una posición más acorde con su equivalente europea, que nunca se apartó demasiado, en realidad, del marco de referencia establecido por Marx y Weber para la investigación y el debate.

A la luz de todo esto, quizá sea conveniente iniciar una evaluación general de la teoría de la estratificación y sus productos examinando aquellas contribuciones que cobraron forma en virtud de preocupaciones y condiciones específicamente norteamericanas, que no tienen equivalencia directa en la rama europea de esta disciplina. Cabe aclarar que esto no debe interpretarse como una invitación a encarar otra vertiginosa recorrida por la monumental bibliografía sobre el estudio de la estratificación en los Estados Unidos y otros países. La intención es, en cambio, seleccionar para su examen una serie de temas y problemas clave que recorren esa bibliografía, los cuales, por razones de conveniencia, serán considerados bajo los siguientes títulos, completamente arbitrarios: clase y *status*, propiedad, Estado, etnicidad y género. Aunque este capítulo no pretende ser una historia ni un informe sobre tendencias, se procurará examinar algunas de las más recientes contribuciones al tema sin perder de vista las tradiciones de donde brotan.

## Clase y *status*

En el uso de los términos interrelacionados de clase y *status*, con preferencia a todos los demás que integran el vocabulario de la teoría de la estratificación, es donde se discierne con más facilidad un enfoque específicamente norteamericano, que no reconoce un nítido paralelismo en la teoría europea. Esa especificidad se tradujo claramente en el debate de la inmediata posguerra acerca de si se podía afirmar la existencia de clases; esto es, si se las podía considerar entidades reales, como eran la familia o la Iglesia, o si eran productos del capricho estadístico. En los partidarios de este último enfoque influía el hecho de que en la sociedad norteamericana la distribución de recompensas parecía seguir un *continuum* más o menos ininterrumpido de la base a la cima, de modo que cualquier decisión de imponer deslindes que separaran una clase o capa superior de otra inferior parecía un procedimiento arbitrario y carente de sentido: arbitrario, porque a falta de cortes naturales en el gradiente se podía trazar una línea artificial casi en cualquier parte; carente de sentido, porque las clases resultantes no corresponderían a agrupamientos sociales auténticos, que supusieran una pertenencia compartida y reconocida. En una de las primeras formulaciones de este punto de vista: «El investigador que incursione en este campo buscando una clase social persigue algo que no está allí; lo encontrará sólo en su propio espíritu, como ficción del intelecto»<sup>1</sup>.

La defensa teórica de los Estados Unidos como sociedad sin clases se basaba no sólo en la indiscernibilidad de toda segmentación social, sino en la afirmación, asociada a aquella, de que los criterios con que se podía clasificar individuos y grupos en la jerarquía de las recompensas eran demasiado numerosos y diversos para que de allí surgiera una pauta de clases coherente. Se sostenía que estratos nítidamente definidos sólo aparecían en sociedades en que los criterios de rango estaban estrictamente delimitados, como en el caso de los sistemas feudales, donde el derecho a portar armas o a poseer tierras se contaban entre los pocos principios que regían la distribución de privilegios. En las sociedades avanzadas entraban en el cuadro muchos otros factores, que incluían educación, ingresos, ocupación, religión, etnicidad, etc. Como estos criterios de rango eran independientes unos de otros, individuos que ocupaban rango alto en cierta dimensión podían tenerlo bajo en otras, lo cual impedía hablar en absoluto de un sistema coherente de estratificación<sup>2</sup>. En vez de un modelo de desigualdad estructurada, surgía el cuadro de un orden social sumamente fragmentado y rudimentario, compuesto por conjuntos flexibles de individuos que nada tenían en común, salvo un puntaje similar en la medición de índices de rango. Cada individuo era concebido así como sumación de sus *status* altos y bajos, como si se tratara de ítems separados en un balance que se pudiera trasportar a fin de documentar el estado de su crédito moral y social en el Libro Mayor de la Sociedad.

Los orígenes intelectuales de este abordaje «multidimensional» solían ser remitidos a la obra de Weber, y más en especial a ese Weber que habita en las páginas de los manuales sobre estratificación, donde sus ideas son presentadas como una refutación de la teoría de Marx sobre las clases. En ellos, el abordaje multidimensional era presentado como correctivo o sustitutivo del «determinismo económico»; esto, porque atendía convenientemente a la función de los factores de *status*, que operan con independencia de la clase y diluyen sus efectos sociales. Era fácil demostrar que el nivel de ingresos no correspondía necesariamente al rango de *status*; de ahí se infería con claridad que la definición económica de clase social, y por extensión la teoría marxista en general, era de escasa utilidad para entender la realidad norteamericana. Innumerables autores abundaron sobre la tesis de que se descubrían grandes discrepancias entre las dimensiones de *status* y de clase, por lo general entendidas de manera simplista como niveles de prestigio y de ingreso, y que en consecuencia el concepto de estructura de clase debía ser tomado con la mayor cautela, si es que se lo podía sustentar<sup>3</sup>.

Como se entendía que la contribución de Weber había consistido en dilucidar variables que Marx había confundido en su concepto único de clase social, se podía defender el agregado de algunas más a la lista como un procedimiento que prolongaba el razonamiento de Weber. Fuera o no por el prestigio académico que confería a la prosapia weberiana, lo cierto es que los sociólogos norteamericanos se entusiasmaron con este enfoque y prácticamente lo hicieron suyo. Según Gordon, «la aceptación

del enfoque multidimensional y su elaboración y ulterior clarificación ocurrieron con lentitud, pero se aceleraron poco a poco en el período posbélico<sup>4</sup>. «De hecho, puede considerarse que en todo el período en estudio [1925-55] los teóricos de la clase social, gradualmente y con creciente precisión, trabajaron las distinciones analíticas entre los diversos factores o variables que se pueden subsumir bajo el rubro de estratificación social». Gordon señala enseguida que «como tal, el enfoque multidimensional se puede considerar parte de una operación analítica que es fundamental para toda investigación y para toda comprensión científica: la especificación de variables inherentes a un área determinada de problemas»<sup>5</sup>.

Sería incorrecto pretender que la atracción del modelo multidimensional se debió con exclusividad, o aun principalmente, a la necesidad de contar con una alternativa frente al análisis marxista de las clases. Es que se disponía de esa alternativa en la obra de Warner sobre la estructura de clases de la comunidad local. La escuela de Warner y sus seguidores habían procurado aplicar las técnicas de investigación de la antropología social para demostrar la existencia de una estructura formalizada de clases en los municipios norteamericanos típicos. Se sostuvo que sus habitantes tenían clara conciencia de que existían clases separadas, con características de conducta y de valores propios, y organizadas en torno de intereses diferenciados. Parecía que los antropólogos habían dilucidado un sistema de clases donde los sociólogos habían fracasado. El eje alrededor del cual diferían estos diversos estudios no carecía de importancia: la cantidad concreta de clases que habían logrado identificar. Los Lynd, en una de las primeras investigaciones, establecieron dos en Middletown; West descubrió cuatro en Plainville; Hollingshead, cinco en Elmtown; y Warner, seis en Yankee City<sup>6</sup>. Los partidarios de la tesis del *continuum* de clases no podían haber pedido una prueba más concluyente para su argumentación.

La principal razón de este caos, desde luego, no guardaba relación con diferencias en las propias comunidades investigadas, sino que obedecía a la metodología empleada. La técnica de clasificar individuos o familias en agrupamientos según su vagamente definida posición social en la comunidad deja libre juego al antojo del observador; cuando la clasificación depende de una mezcla manifiestamente fortuita de los criterios del observador con las evaluaciones hechas por paneles de lugares notables, el único resultado posible es la confusión<sup>7</sup>. No hay demostración más palmaria del eclecticismo de la escuela Warner que la terminología campechana con que se categoriza a las clases. «Personas decentes de clase baja», «personas que viven como animales», «hombre común», «los de arriba y los de abajo» son las formulaciones tipo. Es una terminología totalmente basada en distinciones denigrantes por *status*, y no comunica la impresión de un auténtico sistema formal de clases, de grupos antagónicos trabados en lucha por recursos y oportunidades. No obstante la insistencia de Warner en contrario, no puede decirse que un sistema de evaluación de rangos constituya un modelo de relacio-

nes de clase. Y no simplemente porque la clase social entraña mucho más que un mero conjunto de estimaciones subjetivas de la valía social, sino —y más importante— porque es un fenómeno de la *sociedad*, no de la comunidad. Las relaciones de clase se despliegan en un contexto de ordenamientos sociales y jurídicos, como los que demarcan la propiedad privada, el mercado, o la división del trabajo, que son controlados por grupos y organismos externos a cualquier comunidad local. Confinar el análisis de clase al ámbito circunscrito de la pequeña ciudad sólo se justifica con la premisa de que esta unidad social es una versión en miniatura del Estado-nación. Una premisa que Warner formula, de hecho, en su famoso aforismo: «Estudiar Jonesville es estudiar los Estados Unidos»<sup>8</sup>. Acaso esta sea una extensión natural de la tradición antropológica de no ver el sistema colonial cuando se estudian las sociedades tribales explotadas dentro de este sistema.

Como han señalado diversos críticos, las actividades de la escuela de Warner fueron proyectadas más para estudiar las diferencias entre grupos locales de *status* que para producir un modelo de estructura de clases. (De hecho, el manual de Warner, *Clase social en Norteamérica*, se subtítulo *Evaluación del status*.) Teniendo esto en cuenta, no sorprende que una vez más se invoque la afinidad con Weber, junto a una estricta disociación respecto de las ideas de Marx. La familiaridad de Warner con la obra de Weber bien pudo haber engendrado la creencia de que su propio estudio sobre los grupos de *status* formaba parte de esa misma tradición, de manera muy similar a lo que para sí pretendían los partidarios del enfoque multidimensional. La diferencia clave era, por supuesto, que Weber entendía en general los grupos de *status* como formaciones sociales que surgían *dentro* de amplias categorías de clase; nunca los consideró equivalentes a clases por derecho propio. En los estudios de Warner, los grupos de *status* son construidos en un perfecto vacío de clases, de modo que, en vez de ser tratados como un refinamiento del análisis de las clases, terminan siendo un sustituto de él.

Las observaciones que acabamos de hacer parecen indicar que algunas ideas fundamentales de Weber han experimentado una extraña metamorfosis al ser incorporadas a la teoría norteamericana de la estratificación. En el Weber que surge de esta teoría apenas se reconoce al autor de *Economía y sociedad*, desfiguración debida principalmente a que se lo invoca como principal portaestandarte del movimiento contra el materialismo o determinismo económico o contra la interpretación monocausal de la clase social, o cualquier término equivalente de lo que pasaba por marxismo durante este período. Es un Weber que ha sido minuciosamente desmarxificado y a quien, de ese modo, se lo ha acondicionado para asumir tareas de paladín ideológico de la sociedad sin clases del capitalismo norteamericano. Por eso uno busca en vano, en estas diversas propuestas, algún rastro del persistente interés weberiano en la propiedad, la burocracia estatal, los antagonismos de clase o el cambio estructural; o la mención siquiera de que Weber nunca consideró a las «dimensiones» de la estratificación como agregados de atributos indivi-

duales, sino como «fenómenos de la distribución de poder». En cambio, la realidad norteamericana descrita ofrece todas las apariencias de una sociedad en que la propiedad ha sido liquidada, las clases han desaparecido y el Estado se extinguió. Es un retrato social de los Estados Unidos que parece dibujado por Norman Rockwell para el *Saturday Evening Post*. Lo único que cabe es preguntarse si, enterado de las cosas dichas y escritas en su nombre, Weber no habría imitado a su antecesor declarando: «Puedo decir que yo no soy weberiano».

Es permisible hablar de una variedad norteamericana, estrictamente doméstica, de teoría y estudio de la estratificación en la medida en que los conceptos y premisas que la sustentan nunca tuvieron buena circulación fuera de los Estados Unidos, al menos si se los compara con las exportaciones intelectuales en tantas otras ramas de la sociología. Dentro de la tradición europea, por ejemplo, saber si realmente puede decirse que existen clases nunca se ha considerado un verdadero problema. Tampoco ha habido tendencia perceptible a englobar la noción de clase con la de *status*. Algo más sorprendente aún, ni siquiera es posible hablar de una controversia en cuanto a la cantidad de clases sociales convencionalmente individualizadas. El consenso predominante ha sido que algún modelo dicotómico es el más fructífero para analizar relaciones de clase; el desacuerdo gira principalmente en torno de la elección de criterios para trazar la línea demarcatoria. Aunque conservando el esquema general de Marx, de modelo dualista de conflicto, casi todos los teóricos sociales académicos han considerado necesario remplazar a los protagonistas originarios por otros. Así, las distinciones propuestas entre posesión y no posesión de autoridad, o entre clases políticas y masas, o entre trabajo manual y no manual, se pueden considerar parte de una respuesta común a las insuficiencias percibidas en la distinción clásica entre capital y trabajo como la fuente primaria de conflicto y división.

La definición marxista ha sido objetada doblemente. En primer lugar, se ha dicho que, tras el surgimiento de la corporación moderna y la separación entre propiedad y control, ya no existe una clase específica de empresarios capitalistas. Este proceso, a su vez, dio pie a la elaboración de diversas teorías que sostienen la primacía de la autoridad directorial, por contraposición al mero derecho de propiedad, como hecho básico de la dominación de clase; se destacan en este sentido los trabajos de Burnham y de Dahrendorf. Desde esta perspectiva, la idea misma de una sociedad capitalista pierde mucho de su significado, puesto que todas las sociedades industriales, cualquiera que sea su tinte político, presentarán un similar conflicto entre directores y dirigidos. La segunda objeción al modelo marxista, vagamente ligada a la primera, pero de ningún modo dependiente de ella, es que la categoría general «trabajo» es demasiado extensa, y no registra las variaciones de posición en el mercado y las posibilidades vitales de aquellos que venden sus servicios laborales. Tan universal definición de «proletariado» no sólo descuida importantes diferencias políticas e ideológicas entre profesionales de cuello duro, por un lado, y jornaleros industriales, por el otro, sino que también

sugiere una curiosa semejanza con la conocida afirmación conservadora de que «hoy somos *todos* clase obrera».

El rechazo del modelo marxista de clases brotó entonces sobre todo de su aparente incapacidad para contemplar el ascenso de esos grupos intermedios de cuello duro que, si bien comparten ciertas condiciones con el «jornalero común», gozan sin embargo de ventajas tangibles e intangibles sobre este, suficientes para inhibir cualquier sentimiento de identidad. En opinión de casi todos los críticos, fue el rápido crecimiento del sector de cuello duro lo que demolió efectivamente la tesis de Marx sobre la polarización, y por lo tanto la teoría general de transformación de clase que dependía de ella. Lejos de hacerse cada vez más inhabitable ese espacio entre burguesía y proletariado a medida que las fuerzas centrifugas del conflicto de clases lanzaban todas las capas intermedias hacia uno u otro polo, parecía suceder precisamente lo contrario. La «tierra de nadie» entre las clases atrincheradas resultaba ser sumamente acogedora para los nuevos grupos ocupacionales. Estos no daban muestras de ser residentes temporarios, pero además sus fronteras se ampliaban en ambas direcciones hasta usurpar posiciones de los dos grandes «bandos armados».

La significación de todo esto para el marxismo, y para el análisis de clase en general, se elucidó primero en el contexto de los debates revisionistas dentro del Partido Socialdemócrata Alemán, y después en los trabajos de estudiosos alemanes que trataban de la sociología de los *Angestellten* [empleados de escritorio]<sup>9</sup>. En cada caso, la finalidad era similar: evaluar la medida en que una clase obrera, en el proceso de cambiar el tipo de cuello, modificaría también la índole de sus exigencias políticas. Ilustra la persistente fascinación del tema el hecho de que este debate, y el otro afín sobre *Verbürgerlichung* [aburguesamiento] de las décadas de 1920 y 1930, volviera a la superficie en la década de 1960, bajo una forma algo diferente, como debate sobre el *embourgeoisement*. Si el primero consideraba la potencial incorporación de «cuellos duros» a la clase obrera, el segundo examinaba la probabilidad o improbabilidad de absorción de «mamelucos» en la clase media. En ambos casos se presuponía naturalmente que la índole de las ocupaciones mismas, sus características laborales, sus recompensas no pecuniarias, eran factores definitorios en la formación de actitudes y comportamientos de clase. En otras palabras: era dentro de la división del trabajo, antes que en las relaciones de propiedad, donde se encontrarían las divisiones de clase pertinentes para la conducta.

Esta proposición ha tenido su más formalizada expresión en el único modelo de clase social que puede pretender haber alcanzado aceptación casi universal entre los sociólogos occidentales; a saber, el modelo manual-no manual. Ninguna otra definición de clase social probó ser tan adaptable a las investigaciones y estudios estadísticos sobre preferencias políticas, estructura familiar, pautas de consumo, logros educacionales de los hijos, imaginaria social y otras indagaciones similares que hacen girar incesantemente los engranajes de la sociología empírica. Por más que



se prefiera la terminología de «clase obrera» y «clase media» en el análisis de datos y en escritos teóricos, la definición operativa se basa casi siempre en aquel distingo. Por alguna razón, a los sociólogos no les gusta hablar de clases manuales y no manuales, o de clases de mameluco y clases de cuello duro. Es posible que esta renuencia indique una sensación de incomodidad por el uso de este modelo como representación de la estructura de clases y su línea divisoria principal.

Comoquiera que sea, sorprende un poco que los sociólogos occidentales nunca hayan sometido realmente el modelo manual-no manual, pese a sus evidentes deficiencias, al mismo examen minucioso que se aplicó a la alternativa marxista. Por ejemplo, no se lo puede considerar en rigor como un modelo que ponga de relieve el carácter conflictivo de las relaciones de clase, aunque muchos de quienes lo adoptan no se inclinen a concebir esas relaciones en términos consensuales. Es cierto, sin duda, que dentro de la esfera de la industria la vertiente cuello duro-mameluco corresponde con bastante aproximación a la línea de enfrentamiento, en la medida en que hasta los peldaños inferiores del personal de cuello duro cumplen el papel de subalternos directoriales. Pero existe un vasto ejército, en constante expansión, de ocupaciones de cuello duro, especialmente en el gobierno regional y local y en las profesiones de servicios, a las que no se puede considerar en modo alguno realmente enfrentadas a un contingente laboral de mameluco, como si formaran parte de un aparato directorial. Con frecuencia no hay ningún contingente laboral de mameluco al cual esos grupos pudieran enfrentar en los marcos ocupacionales donde están empleados. Si en el caso típico los grupos no manuales del vasto sector público no entran en conflicto con trabajadores manuales en su propio marco ocupacional, tal vez pudiera aducirse que el conflicto se desplaza al plano nacional. Por otro lado, empero, no es demasiado convincente la afirmación de que existe un antagonismo fundamental entre obreros portuarios, ferroviarios o mineros, por un lado, y enfermeras, maestros o asistentes sociales, por el otro. Al menos, no hay pruebas de que estas dos vastas categorías hayan intentado organizarse según lineamientos que proclamen intereses contrapuestos para los trabajadores manuales y no manuales. A decir verdad, todas las pruebas apuntan en la dirección contraria. En años recientes, los sindicatos de trabajadores de cuello duro han mostrado una tendencia creciente a superar su tradicional sentimiento de superioridad sobre los sindicatos de obreros manuales y a entrar en alianza con ellos para fines de negociación colectiva. Cuando ambos conjuntos de trabajadores se hallan formalmente representados en el ala industrial del movimiento sindical, como lo están ahora en muchos países, que los sociólogos sigan situándolos en lados opuestos de la línea divisoria de clases parece un rasgo de petulancia.

La justificación para tratar a los grupos inferiores e intermedios de cuello duro como integrantes de la clase media es que en la esfera de la industria privada ellos se han identificado con quienes están por encima en la organización, y no con los que están abajo. En el sector públi-

co, por otro lado, no sólo es frecuente que no haya ningún grupo manual subordinado al cual impartir órdenes, sino que es más difícil identificarse con superiores directoriales cuando la cadena de la autoridad se extiende hacia arriba hasta perderse de vista en el cuerpo amorfo del Estado. Además, los empleados del sector público no suelen tener oportunidades de trasladar sus destrezas y sus servicios a otra empresa en la misma medida en que esto sucede en la industria y el comercio privado; toda mejora en la paga y las condiciones deben negociarse con un patrón monopolístico, sujeto a estricto control presupuestario. Todo esto contribuye a una situación de hostilidad potencial y cada vez más manifiesta entre los empleados de cuello duro y el Estado patrón; una situación no muy diferente de la que existe entre dirección y trabajadores en la industria privada. Cuando los servicios estatales y de asistencia son víctima de las reducciones presupuestarias, las reacciones colectivas de los empleados afectados son una réplica exacta de las manifestaciones de protesta, huelgas, formación de piquetes y otras formas de combatividad que antes se consideraban exclusivas del contingente laboral de mameluco. El modelo de clase social de los sociólogos no se adaptó aún a este cambio.

Otra característica de este modelo es que no representa las relaciones entre clases como aspectos de la distribución de poder. A los grupos manuales y no manuales se les atribuye estar socialmente diferenciados, pero no situados en una relación de explotadores y explotados, de dominio y subordinación, según procuraría representar las relaciones de clase un genuino modelo del poder. Es entonces engañoso presuponer que los dos principales agrupamientos de clase discernidos por la sociología contemporánea guardan analogía con la distinción clásica entre burguesía y proletariado. Esta alteración conceptual ha sido acompañada de un cambio radical en el marco de referencia teórico: de uno organizado en torno de las ideas centrales de mutuo antagonismo e incompatibilidad de intereses se pasó a otro organizado en torno de los datos empíricos de la mera diferenciación social.

## Propiedad

La principal consecuencia de este vuelco conceptual es que el modelo sociológico exige que todo el peso del análisis de clase recaiga sobre el examen de aquellas desigualdades que derivan de la división del trabajo. No queda entonces lugar averiguable al que se pudieran incorporar en los esquemas los hechos y las consecuencias de la propiedad privada. Originado como un intento de subdividir el concepto ambiguo de «trabajo» por la vía de iluminar las diversidades producidas a causa de la estructura ocupacional, el modelo manual-no manual ha logrado, sin proponérselo, abolir del vocabulario de clases el concepto afín de «capital». El poder y los privilegios que emanan de la posesión de riqueza y de capital son analíticamente distintos de aquellos que derivan directamen-

te de la división del trabajo. Un modelo de clase que considere únicamente el segundo es, por cierto, muy desproporcionado. En la medida en que se reconoce siquiera que la propiedad por sí misma engendra intereses de clase, la presunción general parece ser que estos corresponden aproximadamente a los intereses de la clase no manual o, al menos, de sus niveles más altos. Empíricamente es posible que así sea con frecuencia, pero es difícil explicar esta conexión *teóricamente* dentro de la lógica de un modelo que sólo toma en cuenta diferencias eslabonadas por ocupaciones. Si quienes viven de la riqueza heredada y la posesión de capital pueden normalmente hacer causa común con quienes viven bien con la sola venta de sus servicios laborales, este es un rasgo desconcertante del capitalismo, que requiere explicación. Pero ni siquiera se lo puede plantear correctamente dentro de un modelo de clase en que la propiedad es un concepto ausente.

Desde luego que esto no vale sólo para el modelo ortodoxo vigente de clase social. Buena parte de la teorización general sobre cambios en el sistema de estratificación no contiene referencias a la institución que tanto Marx como Weber consideraron la piedra fundamental de todas las estructuras de clase. Nadie objetaría esta afirmación de Parsons: «En recientes análisis no marxistas sobre clase social, la referencia específica a la propiedad de los medios de producción prácticamente ha desaparecido»<sup>10</sup>. La manifiesta aprobación de Parsons a semejante estado de cosas brota de su creencia en que la desaparición del concepto se debe directamente a la disolución de la propiedad misma como factor importante en el mantenimiento de la desigualdad de clase. Esto sobrevino no sólo al separarse la propiedad del control en las sociedades anónimas, sino porque «en enorme proporción el ingreso familiar proviene hoy de la ocupación y no de la propiedad, extendiéndose hacia arriba, en cuanto a *status*, desde el trabajador asalariado proletario hasta la cumbre misma de la escala ocupacional»<sup>11</sup>. Y como «evidentemente ya no podemos hablar de una clase propietaria "capitalista" que haya remplazado a la anterior clase terrateniente "feudal", Parsons recomienda "divorciar el concepto de clase social de su relación histórica tanto con el parentesco como con la propiedad como tal"»<sup>12</sup>.

Es curioso: el hecho mismo de estar la propiedad tan altamente concentrada parece convencer a Parsons de su irrelevancia. Extraña posición esta en un teórico que suele equiparar el efecto beneficioso de un recurso con su distribución extensa. El poder, por ejemplo, se desliga de la dominación, de la coerción y de todo lo desagradable, en virtud de su dispersión por todo el orden social; la propiedad, en cambio, perdería vinculación con el poder y el privilegio precisamente por la razón contraria.

Parsons es más fiel a su modalidad de razonamiento habitual cuando incluye la propiedad, a la manera de otros sociólogos, en las «posesiones», es decir, en una «entidad que es transferible de un actor a otro, que puede cambiar de manos en un proceso de intercambio»<sup>13</sup>. Si la propiedad es simplemente una forma específica de posesión, entonces cada cual

en la sociedad es propietario en alguna medida. Así considerado, no puede existir división social clara entre propietarios y no propietarios, sino sólo una escala que desciende gradualmente de los que tienen mucho a los que tienen poco. La posesión de un yacimiento petrolífero o de un cepillo de dientes confiere similares derechos y obligaciones a sus propietarios, de modo que las leyes de propiedad no pueden interpretarse como leyes de clase. Según han sugerido Rose y sus colegas:

«la significación ideológica de tan universalista y desinteresada interpretación jurídica de la propiedad en la moderna sociedad capitalista es doble. Primero, como la ley protege y reconoce *toda* propiedad privada, y como prácticamente todos los miembros de la sociedad pueden atribuirse el derecho a *alguna* propiedad tal, se puede sostener que todos los miembros de la sociedad tienen algún interés creado en el *statu quo*. Desde esta perspectiva, por consiguiente, puede aducirse que, lejos de representar un conflicto de intereses inconciliables, la distribución de la propiedad en la moderna sociedad capitalista origina una conmensurabilidad de intereses, siendo cualquier diferencia una variación de grado y no de naturaleza. Puede afirmarse así que el dueño de taller, el accionista, el dueño de fábrica, el que posee una casa y hasta el propietario de un automóvil de segunda mano, comparten intereses fundamentalmente comunes, si no idénticos»<sup>14</sup>.

Es llamativo que la definición sociológica de propiedad omita preguntar por qué sólo *ciertas* formas de posesión son jurídicamente admisibles. Por ejemplo, no ocurre que se permita a los trabajadores disfrutar de derechos jurídicos sobre sus puestos de trabajo; ni a los inquilinos derechos de propiedad sobre sus casas; ni a los que solicitan asistencia social, derecho a sus beneficios. En todos estos casos, el derecho prioritario recae en la contraparte en conflicto: patronos, dueños de viviendas y el Estado, respectivamente, que tienen precedencia jurídica. Aunque tal vez la ley trate los derechos de propiedad de manera verdaderamente universalista, calla desde luego en cuanto al ordenamiento en virtud del cual sólo algunas «expectativas» son eficazmente trasladadas al *status* de derecho de propiedad y otras no lo son. Es sociología insuficiente la que de la misma manera calla.

El manifiesto deseo de desconocer la propiedad como factor en la estratificación moderna es especialmente comprensible en el caso de quienes sostienen una posición funcionalista. Para el que cree en la arrolladora victoria de los valores del rendimiento sobre los criterios de la adscripción, y en el establecimiento de un sistema de recompensa por méritos, la persistencia de la propiedad como institución rectora no puede menos que parecer anómala. Después de todo, heredar riqueza requiere notablemente poca inversión de esos talentos y esfuerzos que, según se dice, son las únicas llaves para los portales de la Fortuna. Y bien, la única admisión de esta peculiar institución que aparece en el manifiesto funcionalista de David y Moore es una breve referencia al hecho de que

«la posesión estrictamente jurídica y no funcional [. . .] está expuesta a ataques» con el desarrollo del capitalismo<sup>15</sup>. Sin duda alguna, los impuestos a la herencia y a la propiedad inmueble pudieron proporcionar un interesante ingreso al erario público, pero la institución de la herencia parece haber salido notablemente indemne de estos «ataques». Afir-mar que reformas jurídicas de este tipo testimonian la erosión de los de-rechos de herencia es más o menos como sugerir que la introducción de las leyes de divorcio prueba la erosión de la familia. En este esquema, la propiedad sólo puede entenderse como un caso de rezago cultural, uno de esos pintorescos relictos institucionales de una época anterior que sobreviven por la gracia de la inercia social<sup>16</sup>.

El desdén por la propiedad en la teoría funcionalista de la estratifica-ción se hace posible, y aun inevitable, en virtud de esta creencia: en el capitalismo las recompensas ocupacionales son determinadas por su pre-sunta importancia para el sistema, y no por las fuerzas del mercado. Una vez aceptado que las leyes de oferta y demanda influyen fuertemen-te sobre la distribución del ingreso, habría que tomar menos a la ligera el papel de la propiedad. Esto es porque un sistema de asignación de recompensas en que se dé vía libre a las fuerzas del mercado sólo puede funcionar con eficacia en un ambiente económico propicio a los de-rechos de propiedad, entendidos estos no como mera posesión, sino como «derechos de apropiación». Propiedad privada y fuerzas del mercado se necesitan mutuamente, tal como sucede con planificación central y con-trol estatal en la principal alternativa al capitalismo. Si los derechos de la apropiación privada experimentaran una seria desarticulación, se cao-tizaría el sistema de recompensas basado en el mercado; la propiedad no es un complemento opcional del sistema, sino su misma razón de ser. El papel preciso de la propiedad sólo se puede negar si se considera que las desigualdades que acompañan al sistema ocupacional de la sociedad occidental son un rasgo inherente a la división del trabajo. Pero, a todas luces, idéntica división del trabajo puede ir unida a diferentes sistemas de distribución en contextos legales y políticos diversos. Las sociedades que conceden sanción legal a los derechos de apropiación privada son mucho más proclives a originar un sistema de recompensas que abarque desde la condición de millonario hasta la de pobre de solemnidad; son más proclives a ello, decimos, que las sociedades que no admiten la propiedad privada de los medios de producción.

No es difícil averiguar la razón de que el concepto de propiedad es-torbara interpretar el orden social como comunidad moral unida en paz: basta considerar su asociación histórica con matanzas y violentas luchas, en particular en torno de la propiedad de la tierra. El momento en que la propiedad agraria deja paso al capital industrial es aquel en que pare-ce ella experimentar una transformación: de elemento potencialmente ma-léfico que era, a uno benéfico o inocuo. El funcionalista más impenitente concederá sin duda que la relación entre señor y siervo no se podía con-siderar de intercambio armonioso. El suave vocabulario del intercambio y la reciprocidad, los derechos y los deberes, se vuelve aplicable sólo,

parece, a la relación entre las encarnaciones sociales del capital y el trabajo. La domesticación de la propiedad en el sentido literal y también figurado está señalada por la transición de la firma capitalista a la moderna corporación, cambio este que trae consigo una nueva fuerza dispensadora de beneficios para la sociedad en la figura del estrato directorial. En las manos de los directores de empresa, la propiedad se encuentra con su alma y con su definitivo lugar de reposo. En lo sucesivo, presiden la escena los que controlan la propiedad, y no los propietarios como tales; y siendo aquellos empleados a sueldo, vendedores de fuerza de trabajo, sus intereses de clase y sus lealtades vienen determinados como los de todo el mundo: por su posición en la división del trabajo. En este punto el funcionalismo suma sus fuerzas al resto de la sociología para eliminar la propiedad del arsenal conceptual de la teoría de la estratificación.

La argumentación más explícita y trabada para el abandono de la idea de propiedad en el análisis de las clases no fue propuesta por Parsons, sino por Dahrendorf<sup>17</sup>. Su razonamiento fue insólito, sobre todo porque lo presentó como una defensa del modelo de clases en conflicto, contrapuesto al modelo de Parsons y a otras variantes consensualistas. El error cardinal de Marx, sostuvo Dahrendorf, consistió en tomar la parte por el todo, no advirtiendo que la propiedad no era sino una forma específica de autoridad; la autoridad como tal es la forma genérica de dominación de clase y es la fuente de los conflictos. El antagonismo de clases en el moderno industrialismo no se origina en la mala distribución de recursos y oportunidades, sino en la incompatibilidad de intereses entre los que mandan y los que obedecen. Por el expediente de disolver la propiedad en relaciones de autoridad se puede arrojar un gran volumen de agua fría sobre subsistentes esperanzas en una posible sociedad sin clases. Agua que brota, desde luego, de fuentes de teoría weberiana, en polémica demostración de que el socialismo es imposible en un mundo dominado por la burocracia. Al mismo tiempo, es una propuesta de echar la red explicativa también sobre sociedades que no pertenecen al bloque capitalista; la autoridad no respeta las fronteras políticas e ideológicas.

Uno de los perniciosos efectos colaterales que trae esta redefinición de la propiedad como autoridad es arrancar la noción de clases sociales de su corriente escenario social, para situarla en limitadas organizaciones. Ahora sólo existe «clase subordinada» en los confines de un local burocrático, se trate de una firma industrial, una cárcel, un sindicato, un hospital o lo que fuere. Con otras palabras: existen *muchas* clases subordinadas, institucionalmente aisladas entre sí, y no una sola clase engendrada por una común exclusión de la autoridad. La imagen resultante, más que la de una colectividad, es la de una «bolsa de papas». En la concepción de Marx, los que carecen de propiedad forman una clase en el pleno sentido de que todo el aparato político y legal gravita sobre ellos, no importa el escenario social en que se encuentren. En la concepción de Dahrendorf, los que carecen de autoridad son una clase

sólo en un sentido parcial y limitado, puesto que se libran de su condición subordinada tan pronto como abandonan el local físico en que operan las reglas de obediencia y de autoridad. Un obrero deja de ser miembro de una clase subordinada tan pronto como pone el pie fuera de la fábrica; desde ese momento está en libertad de asumir otros roles, incluidos roles investidos de autoridad. Las relaciones de autoridad no penetran en los poros mismos de la sociedad al punto de no dejar sitio a respiro, ocultación o escapatoria, como sucede en el caso de las relaciones de propiedad. El proletariado de Marx no tiene manera de escapar de su condición porque los efectos de la propiedad no se pueden circunscribir en áreas sociales restringidas, como tampoco pueden serlo los efectos y las consecuencias del mercado. A consecuencia de esto, justamente, la clase se universaliza. Redefinir la propiedad como autoridad *particulariza* la clase presentándola como función de formas de organización cuya diversidad misma no admite arrojar por resultado una situación de clase común.

He aquí la cuestión que Dahrendorf nunca plantea con seriedad: ¿con qué propósito se ejerce la autoridad, y es cuestionada en ocasiones? La estructura de mando de una empresa industrial es administrada con miras al lucro, y por lo tanto los que ejercen los puestos clave son en efecto los guardianes del capital; no les interesa imponer la obediencia como un fin en sí. De manera similar, todo cuestionamiento a la autoridad gerencial por las organizaciones sindicales persigue el específico propósito de redistribuir las asignaciones entre capital y trabajo, y no responde a una creencia romántica en los beneficios psíquicos de la insubordinación. Con otras palabras: se puede afirmar que la actividad ejercida en una organización cobra sentido en virtud de los fines a que está destinada esa organización; no es algo que se pudiera comprender de manera adecuada con independencia de sus aplicaciones. La tesis de que la propiedad es sólo un caso especial de la autoridad desconoce las diferencias entre formas de autoridad que concurren a mantener derechos de apropiación, y las que no lo hacen. Como lo puso de manifiesto la clasificación de las organizaciones complejas de Etzioni, existen diversos tipos de autoridad jerárquica que no producen en los subordinados las respuestas de alienación y oposición que Dahrendorf considera universales<sup>18</sup>. Las respuestas de este tipo sobrevienen en general como reacción a sistemas de mando que niegan el acceso a las recompensas y las oportunidades a los «participantes inferiores»; en los casos en que no se supone esta exclusión, no suele suceder que la autoridad se cuestione. El hecho de que Dahrendorf eligiera la firma industrial como caso paradigmático de su teoría prueba justamente nuestro aserto porque ese es el lugar por excelencia en que las relaciones de autoridad son inseparables de los derechos de propiedad. Cuando los obreros ocupan su fábrica y toman en sus manos la dirección gerencial, es instructivo considerar el delito por el cual pueden llevarlos a los tribunales: no es desobediencia, mero delito contra la autoridad, sino usurpación ilegal, que es delito contra la propiedad.

El hecho de que el conflicto de clases entre directores y dirigidos en definitiva no se pueda circunscribir ni resolver dentro de las paredes de la organización resta en verdad todo asidero a la teoría de Dahrendorf. Cuando las papas queman y el conflicto cobra un carácter menos benigno del que suele presentar en su versión rutinizada, se advierte que la autoridad no reside en la «incumbencia de los puestos» de la organización misma, sino en el Estado: un organismo externo que tiene a su cargo la protección de los derechos del propietario privado. El mando de los directores sobre los obreros se ejerce en consecuencia dentro de un marco legal que garantiza de antemano a la propiedad su carácter sagrado. Con otras palabras: es lícito entender el ejercicio de la autoridad como una actividad que se ejerce con «licencia» del Estado, y no como algo que la lógica misma de la organización legitimara. Esta realidad del Estado, que permanece como fundamento, se pasa por alto más fácilmente tratando de la autoridad que de la propiedad privada. Es evidente que nadie imaginaría a los propietarios mismos, y no al Estado, como la principal línea de defensa de la propiedad. Las imágenes del policía, los tribunales y la cárcel son casi inseparables de la idea de propiedad. Estas imágenes tienden a difuminarse cuando la idea rectora es la autoridad en remplazo de la propiedad: es que las burocracias, industrial y otras, suelen dar la apariencia de regularse a ellas mismas. Sólo en los casos conflictivos en que las organizaciones no pueden salir del paso por sí solas se revela con gran claridad la índole intrínsecamente derivada de la autoridad directorial; y ello sucede en virtud de la actividad de aquella instancia que encarna la sustancia misma del poder y que lo pone al servicio de la propiedad.

La rama de la teoría de la estratificación que tradicionalmente atribuyó papel decisivo a la propiedad es, desde luego, el marxismo. En una época pudo ser razonable sostener que el reconocimiento cabal de esa institución era la principal diferencia que separaba al marxismo de la sociología en la explicación de la estructura de clases. Si hoy no se puede afirmar lo mismo con igual certeza, no se debe a que los teóricos académicos hayan pasado a tomar en cuenta la propiedad, sino a que inesperadamente el marxismo contemporáneo se ha aproximado a la posición sociológica. Este deslizamiento sobrevino como parte de un intento más general de los marxistas occidentales en procura de reconsiderar el modelo clásico u ortodoxo de las clases bajo las nuevas condiciones del capitalismo monopolista. En particular, los animaba la intención de poner remedio a lo que siempre pareció ser el punto más débil de la definición marxista, a saber, asimilar las categorías formales de capital y trabajo a las clases sociales de la burguesía y el proletariado. El punto de partida fue conceder que la asociación entre carencia de propiedad y posición de clase es más compleja, y que la condición de asalariado es condición necesaria, sí, pero no suficiente para ser miembro de la clase obrera. Como no todos los que venden su fuerza de trabajo satisfacen esos criterios adicionales, se sigue que el proletariado, según ahora se lo entiende, no es más que un subgrupo de esa categoría general, que incluye



también a ese grupo que tantos trastornos trae a la teoría y que los marxistas conocen como «pequeña burguesía de nuevo tipo», es decir, los empleados de cuello duro. Buena parte del debate se centra hoy en torno de la correcta línea divisoria entre las clases bajo el capitalismo monopolístico, y en particular en torno de la ubicación de la pequeña burguesía de nuevo tipo en esa concepción de las cosas; Poulantzas lo ha designado el «problema de la frontera»<sup>19</sup>.

La estrategia de Poulantzas para el abordaje de este problema consistió en introducir dos distintos artificios clasificatorios, tomados de la obra misma de Marx, que traen por consecuencia ir rebajando el incómodo constructo del trabajo asalariado explotado hasta que por fin se recortan, nítidas, las escuetas formas del proletariado. El primer paso para esta tarea es la resurrección del descuidado distingo de Marx entre trabajo productivo e improductivo como criterio de posición de clase. Recordemos que en la teoría marxista ese distingo no se refiere a la índole del trabajo realizado, sino al contexto social en que se lo realiza. En muy simples términos, trabajo productivo es el que produce plusvalor, e improductivo es el que no lo produce. Más formalmente, trabajo productivo es el que se intercambia por capital para generar un excedente, mientras que el trabajo improductivo es un débito del ingreso. El peluquero que recorta la barba de Marx realiza un trabajo improductivo si obra por cuenta propia porque el servicio prestado no es en esencia diferente del de un empleado doméstico. Uno y otro deducen su paga del ingreso y no hacen contribución directa a la acumulación del capital. Pero si el peluquero de Marx es empleado asalariado del dueño de la peluquería, realiza un trabajo productivo porque crea plusvalor en cabeza de su amo. En un plano más elevado, la categoría de los improductivos no sólo comprende a los que prestan servicios a cambio de ingresos personales, sino a los empleados del sector estatal, que reciben su paga de los impuestos. Los impuestos son succionados de los salarios de los trabajadores productivos, o del plusvalor cuando se trata de impuestos a las ganancias, de manera que efectivamente el trabajo de los «servidores del Estado», como el de los servidores domésticos, se cambia por ingresos.

La esencia de la cuestión es que sólo aquellos cuyo trabajo es productivo se pueden considerar parte constitutiva del proletariado. Los trabajadores asalariados improductivos se incluyen en las filas de la «pequeña burguesía de nuevo tipo». Esto significa que, respecto del modelo ortodoxo, la línea divisoria entre las clases pasa mucho más abajo en la jerarquía de la estratificación. Y esa línea invisible desciende todavía más cuando se suma la segunda clasificación de Poulantzas, a saber, la que divide el trabajo intelectual del manual. El trabajo intelectual, dicho sumariamente, designa las ocupaciones que incluyen elementos que por su índole se pueden considerar de supervisión o disciplinarias (lo que Marx en ocasiones llamaba «trabajo de superintendencia»), y también profesiones que en virtud de su monopolio de conocimientos secretos reclaman especiales privilegios. Ese componente de supervisión del trabajo intelec-

tual cobra particular realce en ocupaciones que se sitúan en la esfera técnica de la producción, donde la supervisión directa de la fuerza de trabajo es esencial para el proceso de explotación. Ahora bien, los que desempeñan funciones de supervisión no sólo suelen ser trabajadores asalariados, sino que por añadidura son productivos, porque ellos concurren a la producción de plusvalor en no menor medida que los hombres cuyas actividades supervisan. Ahora bien, la actividad del trabajo intelectual es razón para excluirlos automáticamente de la categoría de la clase obrera y para incluirlos en las filas de la pequeña burguesía de nuevo tipo. Por combinación de estos dos conjuntos de variables obtenemos cuatro tipos distintos de trabajo asalariado: productivo intelectual, productivo manual, improductivo intelectual e improductivo manual. En el recuento de Poulantzas, sólo la categoría de los productivos manuales son clase obrera; esta es la única forma de trabajo que concurre al plusvalor, pero sin participar al mismo tiempo en el aparato del control.

Una de las consecuencias teóricas de este planteo es postular un oculto conflicto de intereses entre trabajadores productivos e improductivos, en razón de que estos en definitiva de alguna manera parasitan a los creadores de valor. Es una tesis enunciada hace algún tiempo por Sweezy. Sostuvo este que grupos improductivos como los maestros, los profesionales y los empleados del Estado «constituyen, por así decir, un ejército de masas presto a aceptar la jefatura de los generales capitalistas». La principal razón de esto es que «como bajo el capitalismo una gran proporción de ellos obtienen sus ingresos, directa o indirectamente, del plusvalor, por fuerza una disminución del plusvalor les traería consecuencias desfavorables; [...] existe así un lazo objetivo que liga su suerte a la suerte de la clase dominante»<sup>20</sup>.

Tenemos que apuntar desde ahora que muchos marxistas occidentales rechazarían este intento de revivir el distinguido entre trabajo productivo e improductivo como determinante de clase. Una razón práctica es que el empleo de un criterio tan riguroso para definir la pertenencia de clase reduce el proletariado a proporciones de pigmeo. Se queja uno que sin embargo hace una crítica favorable a Poulantzas: la aplicación estricta de estos criterios «reduce la clase trabajadora norteamericana a una pequeña minoría. Difícil es imaginar un movimiento socialista viable que se pudiera desarrollar en un país capitalista avanzado en que los obreros constituyen menos de una quinta parte de la población»<sup>21</sup>. Curioso destino: una teoría que entre otras cosas se enderezó a rebatir las concepciones burguesas para las cuales la clase trabajadora estaba históricamente condenada, terminó ella misma en un conjunto de proposiciones que llevan a parecida conclusión.

Mucho mayor es el consenso entre los marxistas contemporáneos acerca de la situación social de los cuadros de técnicos y administradores de la empresa capitalista; y en este punto, por otra parte, es manifiesta sobremanera la divergencia respecto del modelo clásico. Estos grupos son vendedores de fuerza de trabajo y son obreros productivos en el sentido de Marx. No obstante, es comprensible que los teóricos inscritos en

esta tradición se muestren renuentes a incluirlos en la clase obrera, aunque sólo fuera considerando que los administradores profesionales, en mayor medida que cualquier otro grupo, se sitúa en declarada oposición a las demandas del proletariado industrial. En consecuencia se buscó algún criterio que situara a los cuadros gerenciales del lado opuesto de la línea de división de clase con el proletariado, no obstante el hecho de que no son una clase propietaria. Poulantzas tomó el estatuto «intelectual» del trabajo que prestan para explicar su incorporación a la burguesía; con similar inspiración, el marxista italiano Carchedi propuso considerar a todos los grupos que «ejecutan las funciones globales del capital», es decir tienen a su cargo tareas de supervisión o de control, como integrantes de la clase capitalista, a pesar de su condición de empleados. Carchedi lleva a ultranza esta línea de razonamiento sosteniendo que en el capitalismo monopolístico «la figura central es el gerente más que el capitalista rentista. [. . .] El, más que el capitalista, es capital personificado»<sup>22</sup>.

Lo notable es que por esta vía, a saber, insistir en que las tareas de supervisión y disciplinarias son rasgo distintivo de la condición burguesa, los teóricos marxistas se han situado sorprendentemente próximos al argumento de Dahrendorf con respecto al preciso papel de la autoridad en el establecimiento de la frontera entre las clases. El hecho de que pongan cuidado en evitar el término mismo de autoridad y prefieran sinónimos y circunloquios importa quizás una admisión tácita de la embarazosa afinidad en que se sitúan respecto de análisis neo-weberianos que tratan la distribución del poder como una función de la jerarquía de las organizaciones. Comoquiera que fuere, si el director o gerente es hoy «capital personificado», parece que de ahí se sigue que la autoridad ha prevalecido sobre la propiedad como atributo primario de clase y centro de conflictos. El concepto de «derechos de apropiación» deja sitio a otro que toma en consideración los «derechos de superintendencia». No parece que diferencias de terminología oculten lo mucho que la apreciación sociológica de la propiedad ha empezado a encontrar inesperados paralelismos en la teoría marxista.

## Estado

Sólo en la década de 1970 el concepto de Estado ingresó en la sociología de la desigualdad. El modelo de la estratificación por clases, y el funcionalista-pluralista, procuraron trazar el mapa de la sociedad, pero como por lo común el Estado se consideró algo separado de la sociedad, algo situado «por encima» de ella, no era fácil incorporarlo al modelo general. El pluralismo, es cierto, podía prescindir por completo de la idea del Estado porque no contemplaba la idea de un lugar en que se concentrara el poder. El Estado supone la existencia de un poder que no es mera amalgama de grupos de intereses rivales: no hay sitio para

una instancia así en un modelo en que el poder es más bien un recurso que se cancela por la puja de los opuestos, y no se acumula. Por otra parte, sugerir que el poder reside en el Estado es arrojar dudas sobre las credenciales democráticas de la sociedad moderna; los gobiernos son elegidos por el pueblo, no así el Estado. El pluralismo prefiere aquella imaginaria política que pinta una clara separación de poderes: ejecutivo, legislativo y judicial, de suerte que ningún grupo monopoliza poder en detrimento del pueblo. La imagen del Estado, por otra parte, es la de una instancia cohesionada y unificada que no responde de manera directa a la voluntad popular y que es capaz de una violencia desenfrenada. Por eso tendieron a evitar el término los que amaban a su gobierno y a su estructura social.

Por su parte, las teorías de las clases prestaron escasa atención al Estado porque en general entendieron que la distribución del poder era función de la división del trabajo, dentro de la cual el Estado se disuelve en una serie de posiciones ocupacionales. O bien se consideraba que el poder era función de la relación entre clases dominantes y subordinadas, donde no parecía haber lugar para una «tercera fuerza». Para Marx, el Estado era simplemente el comité ejecutivo de la clase dominante en cada época; como tal no merecía un tratamiento teórico especial. En cuanto a Weber, se interesó más en considerar el Estado en tanto guardián de las fronteras nacionales, y no como fuerza colectiva con injerencia en las operaciones internas de la sociedad de clase. A todas luces, el Estado no era uno de los tres elementos que concurrían a la distribución del poder. Esto señala que el descuido del Estado por los teóricos de la estratificación y los sociólogos de la política en manera alguna importa un alejamiento de la tradición. En todo caso, el reciente interés por el Estado es un rasgo novedoso en la disciplina. De repente parece que todo el mundo discurre sobre el Estado; se ha convertido en el más reciente de los problemas descuidados, que reclama solución teórica.

Sin duda que una de las razones de esto es que los organismos estatales nos acompañan, hasta palpablemente, en mayor medida que en cualquier época pasada. Todos los males que la sociedad ha heredado se suelen atribuir a la actividad o inactividad del poder central, y de este se reclaman los remedios. Bienestar y castigo, instrucción y manipulación, recaudación de impuestos y gasto público se perciben hoy instalados en una escala demasiado vasta para pasarlos por alto refugiándose en la consabida dicotomía de Estado y sociedad. Parece que el Estado hubiera dejado de ocupar ese curioso limbo en que lo mantenía la imaginación liberal. Ha descendido a la sociedad y absorbido de ella grandes porciones. Es insólita la unanimidad sobre este punto entre los marxistas modernos y los teóricos conservadores. Una pregunta surge naturalmente de todo esto, y es si la introducción del concepto de Estado se puede acomodar en las teorías existentes sobre las clases, o se requieren algunas modificaciones.

La respuesta que el marxismo contemporáneo ofrece es que es demasiado simplista el modelo ortodoxo de las clases para la sociedad burguesa.

sa, en vista del carácter intervencionista del Estado en la etapa monopolista del capitalismo. Entre los marxistas occidentales se suele considerar insatisfactoria la simple fórmula de *El manifiesto comunista* que relega al Estado al papel de mero instrumento en manos de una clase burguesa dominante. Aunque todos los marxistas contemporáneos suscriben el punto de vista según el cual el Estado es una organización al servicio de un puñado de explotadores para el sojuzgamiento de la mayoría, no creen que cumpla esa función de una manera que se asemeje a la de un «comité ejecutivo». El concepto organizador en torno del cual gira el debate contemporáneo es la «autonomía relativa» del Estado frente a la clase a la que en definitiva sirve<sup>23</sup>. Se considera que este distanciamiento entre Estado y burguesía concurre a dos funciones esenciales. En primer lugar, permite que los conflictos entre diferentes segmentos de la clase dominante sean resueltos y arbitrados por un organismo externo que como tal no está envuelto en la lucha. Sólo una institución que tuviera cierta independencia de las facciones en pugna podía aportar el indispensable discernimiento y neutralidad para zanjar los conflictos de intereses de manera de beneficiar a la burguesía en su conjunto. La clase dominante no puede operar con eficacia y mantener su dominación en el tiempo porque está dividida internamente, pero no sólo eso, sino porque está demasiado cautiva de las luchas cotidianas contra la clase obrera para poder distinguir de manera adecuada entre sus intereses inmediatos de corto plazo, y los de largo plazo. Por otro lado, el Estado se sitúa lejos de la línea de batalla de la lucha de clases y por eso está mejor situado para organizar el plan general de campaña en favor de la burguesía y garantizar su supervivencia. El Estado actúa como la inteligencia de la burguesía de una manera semejante a la vanguardia del partido leninista, que obra como la inteligencia del proletariado. En cada uno de estos casos lo que hace falta es un órgano político que promueva los intereses de esa clase en particular, pero que no le pertenezca directamente.

El segundo designio de la autonomía relativa del Estado es facilitar la tarea de la autolegitimación. Si de manera visible el Estado actuara como comité de la clase dominante y descaradamente la favoreciera en cuestiones legales y fiscales, sería imposible obtener el apoyo de otros grupos y clases como no fuera por el recurso, dispendioso e ineficaz, de la coerción. Por eso es indispensable que el Estado cultive un aura de independencia respecto de grupos de intereses particulares, y se manifieste imparcial, introduciendo ocasionales reformas que benefician a los subprivilegiados a expensas de los privilegiados. De esta manera se puede presentar como el campeón de los humillados contra los batallones de la riqueza y la arrogancia. Esta argumentación parte de la base de que la burguesía, librada a su espontaneidad, ofrecería resistencia a esas mismas reformas y concesiones que tan importantes han demostrado ser para su supervivencia como clase. La autonomía relativa del Estado asegura que llevará adelante los cambios que protejan a la burguesía de ella misma.

El prototipo en que este análisis se basa es el Estado bonapartista, ese sistema particular en que, según la caracterización de Marx, una burguesía débil y desorganizada se aviene a entregar el poder político a un pequeño dictador a fin de retener los restos del poder económico. El modelo bonapartista presenta para los marxistas contemporáneos el atractivo de que parece proveer de una explicación más refinada de los complejos vínculos entre el Estado y la clase dominante en el capitalismo moderno. Pero es en extremo dudoso que el marxismo requiera de una teoría de este tipo, o que pueda asimilarla. Tan pronto como se acepta que el Estado es capaz de alcanzar una cuota de autonomía respecto de la clase dominante, es inevitable concluir que en la sociedad se ha engendrado una fuerza nueva cuyo poder no brota directamente de las relaciones de producción. En consecuencia el Estado podría afectar el sistema de distribución de manera de alterar el equilibrio de recompensas y privilegios que sería de esperar en las condiciones puras del conflicto y la lucha de clases. Ahora bien, para el marxismo la cuestión no puede menos que ser esta: ¿cuál es la *fuerza* del poder del Estado? Dentro de esta tradición teórica, la distribución del poder se suele considerar un sinónimo del equilibrio de fuerzas entre clases sociales. Y no hay sitio para introducir alguna otra formación que pudiera usurpar el poder que poseen las clases sociales y capaz de perseguir intereses propios. Para Marx, el Estado es por excelencia la arena en que los antagonismos entre clases reciben expresión política; en manera alguna es el primer motor de ese acontecer.

En verdad, la idea del Estado como entidad relativamente autónoma, cuya base de poder es independiente del poder de las clases, es más propia de la teoría liberal del siglo XIX que del marxismo clásico. La crítica del Estado originada en esta doctrina se ha expresado como erosión de las sólidas virtudes burguesas del individualismo, el autovalimiento y la competencia de mercado, y su remplazo por lo contrario: el colectivismo, el bienestar social y la planificación central. Según esto, no sólo es el Estado independiente de la clase burguesa, sino que es su enemigo mortal. Es el gran Leviatán que pisotea inmisericorde los fundamentos cuidadosamente contruidos de las libertades civiles y las virtudes públicas en procura de un igualitarismo insensato y escuálido. De esta pintura del Estado hay apenas un paso a la posibilidad, esbozada por autores como Plamenatz, de que el Estado asuma para sí intencionalidad propia y se dedique a servir los intereses de sus miembros en contra de las demás clases, incluida la clase dominante. Es el Estado completamente desprendido de toda atadura de clase, que se ha convertido en el azote de la sociedad<sup>24</sup>.

Desde luego que los autores marxistas no llegan a sostener que el Estado pudiera seguir por ese camino hasta la autonomía completa. Pero tampoco se nos explica la razón por la cual el proceso de separación entre Estado y clase dominante hubiera de detenerse en el nivel de la autonomía *relativa*. Tan pronto se acepta que una forma de poder se puede generar sobre una base social que no es la organización en clases,

es preciso siquiera plantear como un problema serio para la teoría la eventual capacidad de una clase dominante para poner freno al crecimiento del Estado y a su potencial de usurpación. El marxismo contemporáneo omite considerar esta tensión que se sitúa en el corazón mismo de la teoría, y menos aún la resuelve. Acaso guarde esto alguna relación con el hecho de que la idea de un poder emergente en la sociedad, diferente del poder de clase, presenta todas las características de la sociología weberiana, y en particular de la teoría de la burocracia. El modelo de burocracia de Weber se suele considerar enfrentado a la teoría de Marx en tanto sostiene que el hecho mismo de la organización genera un poder independiente del poder que nace del sistema productivo. En otras palabras: es perturbador que se disponga de una explicación de la autonomía relativa del Estado justamente en aquella teoría de la burocracia que el marxismo ha venido rechazando.

Parte de la dificultad con que se tropieza en la teorización del Estado proviene de una incertidumbre, de muy profundas raíces, acerca de su condición fenoménica. Por un lado, se tiende a considerarlo no un objeto o una cosa, sino una relación o un «efecto» de fuerzas de clase. Por el otro lado, y paralelamente, se propende a realzar la naturaleza concreta del Estado; esto brota de la estrategia política general, cuya meta es apropiarse del Estado o destruirlo. No se puede exhortar a los revolucionarios a apoderarse de una «relación» o aplastarla. Así, el marxismo vacila perpetuamente entre la representación del Estado como entidad corpórea y como abstracción conceptual<sup>25</sup>.

En los intentos contemporáneos de actualizar la teoría del Estado sorprende que el apotegma de Marx sobreviva intacto, no obstante las mencionadas dificultades. Es muy poco lo que se agrega a la idea central según la cual la legislación, las disposiciones presupuestarias y fiscales, así como la promoción social y del bienestar, son consecuencia de una lucha entre grupos de intereses organizados y de ese modo reflejan la relación de fuerzas, siempre cambiante, entre las clases. Que en casi todas las sociedades occidentales se hayan introducido en el período de posguerra disposiciones favorables a las clases trabajadoras no necesariamente se debió interpretar refiriendo esto a una estrategia destinada a salvar el pellejo de la burguesía. Se lo puede interpretar más simplemente como directa consecuencia de un mayor poder de los sindicatos. Se pudiera sostener que si el Estado se ha convertido hoy en un «problema», es precisamente porque el cambiante equilibrio de las fuerzas de clase ha generado presiones más intensas que se ejercen sobre el poder central a fin de que provea de servicios destinados a beneficiar a quienes no los podrían adquirir a precios de mercado. En consecuencia, si existe una crisis en las sociedades capitalistas occidentales, sea ella fiscal o ideológica, no consiste en una crisis del Estado, sino de la clase dominante. Y precisamente la teoría de la que se habría esperado una particular sensibilidad para estos procesos ha opacado esta dinámica de la lucha de clases por su descaminada insistencia en la realidad independiente del Estado capitalista<sup>26</sup>.

Paradójicamente, el tipo de sistema social en que la noción de la autonomía del Estado pudiera poseer valor explicativo es aquel que siempre presentó dificultades al análisis marxista, a saber, el sistema soviético. En este caso se trata de un orden social en que el Estado no puede ser presentado como instrumento de una clase dominante, según se entiende esto comúnmente. La dominación y el privilegio en las sociedades socialistas provienen del monopolio del poder por el partido, no por una clase social discernible. No sería de gran ayuda ni muy iluminador reformular la tesis clásica diciendo que el Estado es el comité ejecutivo del partido dominante; en efecto, en este sistema, Estado y partido se entrelazan en todos los niveles hasta el punto de que sólo en términos puramente formales o en sentido legal se los puede distinguir. Para todos los fines, Estado y partido son lo mismo, y no existe grupo ni clase dominante cuyos intereses representen y defiendan conjuntamente. Donde prevalece un partido hegemónico, el complejo partido-Estado por sí solo determina la distribución de las recompensas y la pauta general de desigualdad. Si es posible que la *intelligentsia* y los cuadros gerenciales absorban una cuota de recursos desproporcionadamente más grande que los obreros, esto no es consecuencia de una lucha de clases, sino de un *fiat* administrativo. La característica principal de este sistema de distribución es, precisamente, que su pauta de recompensas se diferencia mucho de la que se impondría en condiciones de franca lucha de clases. He ahí la genuina medida de la autonomía relativa del Estado. Es una condición que prevalece únicamente en los casos en que el Estado no está directamente expuesto a las presiones y demandas que provienen de la sociedad civil. En el capitalismo occidental el Estado no goza de esa inmunidad frente a las presiones; al contrario, es el teatro en que las tensiones de clase se manifiestan políticamente. Por otro lado, donde el partido hegemónico está virtualmente fusionado con el Estado, este no es arena de conflictos, sino la fuerza que propulsa todo el sistema de recompensas. El Estado es la variable independiente, no la variable dependiente. Es precisamente este supuesto el que ha inspirado a las diversas interpretaciones que se han propuesto de la burocracia del partido como una «nueva clase», que tiene con las masas obreras una relación de explotación semejante a la clase capitalista poseedora. Los marxistas que en Occidente critican a la Unión Soviética y sus satélites han coqueteado a menudo con esta idea, pero nunca se atrevieron a aceptarla plenamente por las razones ya mencionadas. En virtud de esta incapacidad de la teoría para incorporar los hechos del poder burocrático, espera todavía su autor marxista un análisis convincente del Estado soviético.

## Etnicidad

Hasta no hace mucho tiempo, omitir el examen de la etnicidad en una síntesis sobre la teoría de la estratificación no habría parecido un



serio error. Se habría pedido hacer algunas reflexiones sobre las relaciones raciales, pero no se habría insistido en un campo de indagación que tratara de desigualdades y conflictos basados en divisiones «comunales» en general. Los teóricos europeos, en particular, han tratado las relaciones de clase adoptando el supuesto de la homogeneidad étnica y racial. Una de las expectativas comunes a los teóricos clásicos de la sociedad era que entidades adscriptivas, como las determinadas por la lengua, la raza, la religión y la cultura, poco a poco se irían desvaneciendo en virtud del influjo homogeneizador del orden industrial moderno. Se entendía que la incorporación gradual a la sociedad civil de grupos antes excluidos socavaría las lealtades tradicionales y estrechas, «tribales», que habían florecido en sistemas agrarios. En este punto la teoría liberal y el marxismo parecen estar de acuerdo. El capitalismo del período ascendente era presentado como una fuerza que corría las ataduras basadas en el *status*, y las remplazaba por las relaciones instrumentales e impersonales del mercado. La batalla final entre las dos grandes clases contendoras no sobrevendría hasta que no se cumpliera esta operación de despejamiento, históricamente previa, y que era la «misión civilizadora» del capitalismo.

Esta renuencia a tomar en serio la diversidad cultural o étnica y su persistencia se podía en parte defender con argumentos teóricos. Uno de los rasgos distintivos de la diferenciación y del conflicto étnicos es la gran variedad de formas que en cada sociedad cobra. Se presenta en condiciones que son específicas, en sumo grado, de cada sociedad; los antecedentes históricos no son tales que procuren una explicación coherente de las divisiones políticas basadas en el color, la lengua o la fe religiosa. Acaso esto se debe a que la etnicidad, a diferencia de la clase, no se puede considerar rasgo inherente a un sistema capitalista o industrial. Es un rasgo puramente contingente en el sentido de que es perfectamente posible construir un modelo de capitalismo del que estén por completo ausentes los factores étnicos. Ni la posibilidad ni, más aún, la necesidad de una teoría general del conflicto étnico se consideraron seriamente porque los primeros sociólogos no entendieron que este fuera uno de los atributos definitorios del sistema social, a saber, un rasgo universal y necesario. Lockwood ha señalado que la estrategia consistió en general en tratar la existencia de divisiones étnicas como un factor que «complicaba» el análisis de clases; es decir que era un hecho social reconocido, que introducía perturbaciones en el modelo puro de las clases, pero no era algo a lo cual se le debiera acordar la misma ponderación teórica que a las clases y desde luego que no se lo consideraba un fenómeno *sui generis*<sup>27</sup>.

De esta manera, los autores clásicos dejaron a la sociología contemporánea carente de toda preparación para abordar el renacimiento de la identidad y los conflictos étnicos en los países que son la patria del capitalismo occidental. Las sociedades de esta órbita que están por completo exentas de dificultades políticas entre grupos comunales ya empiezan a ser casos atípicos. El conflicto étnico parece hoy un rasgo tan nor-

mal de las sociedades industriales avanzadas como el conflicto de clase, aunque su tratamiento teórico permanece en una etapa relativamente primitiva. El surgimiento de estas formas «arcaicas» de división y de antagonismo en Europa occidental es en parte consecuencia de la migración de trabajadores de los países más pobres de la periferia del Sur a los países altamente industrializados del Norte, así como del aflujo de mano de obra de las ex colonias a sus ex metrópolis imperiales. Pero además el cuadro se ha complicado por la erupción de antagonismos políticos entre grupos religiosos y lingüísticos que durante siglos habían formado parte de un mismo Estado-nación. Así la teoría de la estratificación se enfrenta a dos problemas entrelazados: ¿cómo explicar la sincronización, por decirlo de algún modo, de conflictos que evidentemente no están conectados, sobre todo en sociedades donde conflictos de esta índole se han mantenido dormidos durante un largo período? ¿Y cómo considerar la índole del nexo, si es que lo hay, entre relaciones étnicas o comunales y la pauta más familiar de la desigualdad de clase?

Un abordaje general de este problema, que señala la más nítida ruptura con la tradición ortodoxa, es el de quienes sostienen que la nueva etnicidad no es meramente un factor que se debiera explicar dentro de un contexto de clases más amplio, sino que ella ha virtualmente *desplazado* a la clase como forma rectora de la división social y la identidad política. Según la reciente formulación de Glazer y Moynihan, «la preocupación por las relaciones de propiedad llevó a descuidar las relaciones étnicas», pero ahora «la *propiedad* tiende a parecer derivada, y es la etnicidad la que se empieza a presentar como una fuente más fundamental de estratificación»<sup>28</sup>. No es la menos importante de las razones aducidas en apoyo de este punto de vista que la índole de las acciones colectivas organizadas por los grupos étnicos ha experimentado un significativo cambio en tiempos recientes. Si originariamente emprendían acciones de retaguardia en defensa de su cultura, los grupos étnicos han adoptado hoy formas más combativas de actividad destinadas de manera expresa a alterar la distribución de las recompensas en favor de sus miembros. No se trata sólo de que hayan asumido funciones políticas comparables a las de una clase subordinada; en importantes aspectos se han vuelto más eficaces que las clases sociales en la movilización de sus fuerzas con miras a sus fines colectivos. La razón de esto es indicada por Bell, como una extensión de su tesis acerca del carácter de la sociedad posindustrial. En este tipo de sociedad, la clase obrera se compone cada vez más de trabajadores de cuello duro, y esto lleva a su gradual desmoralización en el sentido de que pierde la capacidad de organizar formas de actividad que combinen llamamientos instrumentales y eficaces. La nueva clase obrera del Estado industrial moderno se ha desgajado de la historia, la ideología y el simbolismo del movimiento obrero tradicional; como motivos de acción, le han quedado sólo las metas económicas, definidas de la manera más estrecha. A este vacío moral son atraídos los grupos étnicos. Son capaces de proveer las insignias de identificación moral y los anhelos de dignidad colectiva que alimentan los

motores de la acción política entre los desposeídos<sup>29</sup>. Si el período de tranquila calma que siguió al final de las ideologías ha cesado bruscamente, parece que lo sucederá otro en que banderas políticas enteramente nuevas se enarbolan, banderas que llevan insignias irreconocibles para los guerreros sobrevivientes de la lucha de clases.

El fundamento teórico para este tipo de análisis se hallará en las bien conocidas tesis de Weber acerca de las oscilaciones periódicas entre política de clase y política de grupos de *status*. Según la condensada enunciación de Weber sobre este tema, las clases tienden a ser las formaciones sociales primarias o políticamente significativas en condiciones de dislocación económica general o crisis, mientras que los grupos de *status* florecen en períodos de estabilidad relativa y paz social. Como, según los escritos del propio Weber, los grupos étnicos son virtualmente el paradigma de las organizaciones por *status*, cabe esperar que su período de ascenso coincida más o menos con la declinación relativa de la importancia de las clases. (Cual si tuviera presente el esquema de Weber, Bell agrega una cláusula de cautela a su análisis, indicando la posibilidad de que la organización y el conflicto de clases podrían recobrar su prominencia en caso de empeoramiento del clima económico.) Aquí el supuesto tácito es que el sentimiento de identidad con la clase o el grupo étnico, o la pertenencia a una o a otro, es en lo esencial una cuestión de disyunción excluyente, de manera que si alguien tiene compromiso moral con la clase no puede entregarse al grupo étnico, y a la inversa<sup>30</sup>. Es una concepción de la identidad política y social la que no deja sitio a ideas sobre elección situacional y contexto según las cuales, como Marx acaso lo habría expresado, un hombre puede considerarse obrero industrial por la mañana, negro por la tarde y norteamericano por la noche, sin considerarse nunca enteramente obrero, negro o norteamericano. En la medida en que las identidades étnicas y de clase se puedan mantener *simultáneamente* y activar, por así decir, según las exigencias de la situación, menos convincentes serán los modelos de origen weberiano que en cambio señalan alternancias periódicas de la clase y el grupo de *status*, según la penuria económica. Pero sin duda que haría falta toda la elocuencia de Weber para convencer a un auditorio moderno de que la reciente oleada de conciencia étnica y agitación comunal se ha producido en condiciones de tranquilidad económica y de coexistencia pacífica entre las clases.

Las teorías según las cuales la estratificación étnica ha desplazado a la estratificación por clases como hecho central de desigualdad en el capitalismo avanzado parecieran situarse enteramente fuera del marxismo. No obstante, la capacidad de innovación en este campo ha quedado una vez más demostrada por el intento de integrar la idea de primacía de lo étnico a una teoría del conflicto político que debe tanto a Marx como a Weber, al menos en sus acentos morales. Nos referimos al análisis de las minorías comunales como «colonias internas» dentro del cuerpo político del Estado-nación. Consideradas desde este ángulo, las minorías étnicas se deben entender como unas naciones embrionales sometidas

das a similares formas de explotación material y cultural que las experimentadas por las naciones sometidas al dominio imperial. Las minorías étnicas son, en efecto, contingentes del Tercer Mundo en el corazón del Primer Mundo. Según la exposición que hace Hechter de esta tesis, la transición del atraso a la modernidad se produce siguiendo una serie de desiguales oleadas que abarcan el territorio del Estado y que confieren beneficios especiales a las regiones nucleares transformadas primero, y los correspondientes perjuicios a las áreas periféricas<sup>31</sup>. Esta pauta de desarrollo desigual cobra especial significación en los casos en que las unidades espaciales se corresponden con unidades culturales distintas y en que, en particular, los habitantes del centro se distinguen étnicamente de los que viven en la periferia. El resultado es una «división cultural del trabajo» basada en una relación de intercambio desigual que presenta todas las características de una situación colonial.

Aunque el modelo del colonialismo interno parece aplicable en general a condiciones de conflicto étnico en que está presente un claro componente territorial, sus primeras formulaciones nacieron en el afán de explicar las divisiones raciales de los Estados Unidos, donde las perspectivas de «liberación colonial» de los negros parecían poco promisorias. Según señala Blauner, el modelo de la colonia interna fue propuesto por activistas negros como alternativa frente al abordaje de las relaciones raciales de la sociología académica, que tendía a situar el problema del racismo en actitudes equivocadas de los individuos, y no en un sistema formal de poder y dominación<sup>32</sup>. Ha sido entonces la experiencia norteamericana, no la europea, la que inspiró esta radical reformulación del nexo entre clase y etnicidad por el recurso a la analogía colonial, cuando es cierto que esa analogía como tal parece más aplicable al contexto europeo.

Ahora, una vez definido el grupo étnico dominante como una especie de potencia ocupante, es harto escasa la tentación teórica de poner de manifiesto diferencias y conflictos en el interior de esa potencia, siguiendo la línea de las clases. Para todos los fines prácticos, la clase obrera blanca se puede considerar integrada al grupo racial explotador, sin diferenciación política respecto de la burguesía blanca. Más aún, en algunas versiones del argumento la clase obrera blanca aparece como el principal beneficiario del sistema, con lo cual representa «el grueso de la fuerza contrarrevolucionaria opuesta a la revuelta de los negros»<sup>33</sup>.

La índole explotadora del «proletariado blanco» o de su equivalente en diferentes sistemas étnicos es un tema recurrente en las interpretaciones de izquierda del conflicto comunal. Esta idea no tiene en sí misma nada que sea intrínsecamente contradictorio, pero es extraño ver que se la sostiene desde una perspectiva confesadamente marxista, con específica referencia a la doctrina económica de Marx, como sucede en la exposición de Davies del proceso por el cual los obreros mineros blancos de África del Sur extraen, según se afirma, plusvalor a sus compañeros negros<sup>34</sup>. En similar espíritu, si bien más cauteloso, Hechter sostiene que el movimiento obrero contribuyó en Gran Bretaña a fortalecer el domi-

nio de los ingleses sobre las minorías célticas por la vía de promover la «integración negativa» de estas en el Reino Unido<sup>35</sup>. Lo que se da a entender es que organizándose según las líneas de la pura acción de clase, el movimiento obrero consiguió distraer la atención de las injusticias y desigualdades que eran atribuibles directamente a la subordinación de las minorías escocesa, galesa e irlandesa, de la cual los obreros ingleses se beneficiaban indirectamente. La pepita moral de toda esta tesis es que la explotación y concomitantes degradaciones que nacen de las diferencias étnicas tienen *prioridad*, en cuanto a la necesidad de ponerles remedio, sobre las grandes y pequeñas injusticias de la dominación de clases. Desde esta perspectiva, puede aparecer como una sutil defensa del *statu quo* racial y cultural cualquier argumento en que la explotación de clase se presente como el fundamento de todas las demás formas, incluidas las étnicas, y por eso se reclame precedencia para la unidad política de la clase. Así, la teoría de la estratificación en sus comienzos se caracterizó por la renuencia a considerar la etnicidad, salvo como una leve onda sobre la estructura de clases. Y en cambio ahora tenemos indicios, de muy variado origen, de que se ha producido una total inversión teórica: parece que ahora la clase ha de ser tratada como un rasgo que sólo complica un sistema social modelado en buena medida por las realidades de las fuerzas étnicas.

Se pudo haber creído que opondrían resistencia a este abordaje aquellos teóricos para quienes la noción de un proletariado explotador no puede menos que ser una contradicción en los términos. Pero el marxismo ortodoxo se ha mostrado notablemente infecundo en todo este campo. Muy poco ha sido el avance más allá de la línea de abordaje que presenta el conflicto étnico como un producto conjunto de la astucia burguesa y la credulidad proletaria (la tesis del *divide et impera*) o bien como un «desplazamiento» de antagonismos sociales cuyos orígenes están sepultados en los profundos y misteriosos estratos del modo capitalista de producción<sup>36</sup>. Frente a esta situación, se nos perdonará si concluimos que la respuesta marxista predilecta al hecho de las luchas raciales o comunales es ignorarlas. Ninguna de las diversas reformulaciones de la teoría de las clases, ya mencionadas, ha hecho intento alguno serio de considerar cómo afecta su análisis general la división entre blancos y negros, católicos y protestantes, flamencos y valones, francófonos y anglófonos, o entre trabajadores nativos e inmigrantes. En particular no se advierte bien qué explicación se pudiera esperar de aquellas formulaciones que se inspiran fuertemente en el arsenal conceptual de la economía política. Nociones como «modo de producción» reclaman para sí un poder explicativo justamente sobre la base de su indiferencia por la índole del material humano cuyas actividades determinan. Introducir cuestiones como la composición étnica de la fuerza de trabajo supone confundir el análisis; así, en efecto, se pone el acento en la cualidad de los *actores sociales*, concepción esta que es diametralmente opuesta a la noción de los agentes humanos como *träger*, o «encarnaciones» de fuerzas del sistema. Cabe suponer que para marxistas que trabajen dentro

de este esquema, la existencia de divisiones comunales en el seno de una clase no supondrá mayor dificultad para la teoría que las divisiones, igualmente importantes, que siguen, por ejemplo, la líneas de la destreza. La expectativa es que la tensión creciente entre capital y trabajo concurrirá a reducir la importancia de las diferencias puramente interiores a la clase. En este sentido, cabe esperar que las divisiones étnicas se habrán de ir salvando poco a poco, en virtud del mismo proceso que erosionó el histórico antagonismo entre la aristocracia obrera y el obrero de filas.

Una razón más para apreciar que los conflictos comunales no tienen la misma importancia para la teoría de la estratificación que los conflictos de clase es que aquellos, aunque perturbadores socialmente, no parecen llevar en sí la potencialidad de transformar el sistema social. Sólo las acciones de clase son capaces de transformar la violencia en el acto creador de una renovación política. El conflicto comunal, con palabras de Lockwood,

«no va dirigido en primer término a alterar la estructura de poder y predominio, sino a la usurpación del poder y el predominio por un sector de la comunidad en perjuicio del otro. El conflicto racial y étnico tiene en principio esta orientación porque en la experiencia de las relaciones entre grupos mayoritarios y minoritarios, la «causa» visible del desafecto es inherente a las propiedades dadas e inalterables de actores individuales, y no a las eventuales propiedades de un sistema social. Así las cosas, el conflicto racial y étnico es más afín a las rebeliones que se producen en sociedades homogéneas en lo étnico y lo racial, en las que el orden social se considera ineluctable. Es improbable entonces que objetivos revolucionarios nazcan de los antagonismos entre grupos en las sociedades pluralistas, salvo en el caso en que divisiones raciales y étnicas coinciden con líneas de relaciones económicas o relaciones de poder»<sup>37</sup>.

Según lo expuesto, si los conflictos comunales parecen más semejantes a los rituales de la rebelión que a la política revolucionaria, al menos a los marxistas se los podría excusar de pronunciarse en este campo, que acaso ellos prefieran abandonar a la antropología social o a la sociología de la religión. Desde luego, una posición así supone no sólo que las clases en el capitalismo avanzado conservan su potencial explosivo, sino que son, para la supervivencia del Estado, una amenaza mayor que las fuerzas desencadenadas por las perturbaciones y los resentimientos comunales. No obstante, se debe señalar que si el proletariado moderno parece poseer una capacidad puramente teórica para remodelar el orden social a su imagen, con frecuencia los grupos étnicos han desplegado una actividad nada abstracta en el empeño de disolver las fronteras del Estado-nación y remodelarlas. Frente al aura de santidad y omnipotencia que rodea al Estado en la teoría social contemporánea, desde luego que una amenaza cualquiera a su soberanía, originada en su interior, se calificaría de acto político supremo. El hecho de que el Estado así desmembrado pudiera seguir siendo una versión del capitalismo no resta cualidad

política a aquellas actividades. *Leviatán* no mira con mejores ojos la perspectiva de su desmembramiento por la mera consideración de que la parte reconstituida acaso sienta mayor afinidad natural con él. Una conclusión que se puede extraer de esto es que la política étnica suele ser más explicable por referencia al concepto de nacionalismo que a la teoría de la estratificación. Al menos, en los casos en que existe un fuerte componente territorial parece improbable que explicaciones de la etnicidad que recurran entera o principalmente a la injusticia distributiva consigan aprehender la especial significación de las acciones y sentimientos en virtud de los cuales un grupo pugna por constituirse en pueblo autónomo<sup>38</sup>.

## Género

Las dificultades y confusiones creadas a la teoría social por el resurgimiento de la etnicidad en todas sus formas se reproducen —y no es sorprendente— en las sobrevenidas a raíz del tardío reconocimiento de las desigualdades entre los sexos. Se trata también de un caso de características adscriptivas que cobran una importancia desmesurada para lo que eran las confiadas expectativas de la teoría social. E igualmente la sociología se vio forzada a reconsiderar su postura tradicional, no a consecuencia de elaboraciones internas de la propia disciplina, sino de los intentos de explicación nacidos fuera del círculo mágico. Una de las consecuencias de la falta de preparación de los teóricos profesionales ha sido que los participantes directos en los nuevos movimientos han fijado en buena parte los términos del debate, y lo han hecho de una manera que no siempre armoniza con los abordajes corrientes.

En algunos aspectos, los intentos de incorporar la idea de desigualdad sexual a las fórmulas corrientes han planteado dificultades mayores que el tratamiento del problema de la etnicidad. La razón es que el análisis de los factores étnicos se puede emprender sin abandonar una de las tesis nucleares de la teoría de la estratificación, a saber, que la familia —no el individuo— es la unidad básica de estudio. Si las comunidades que se distinguen por el color de la piel, la fe religiosa, o la lengua, no obligan a renunciar a las ideas de familia, parentesco y descendencia, la afirmación de la desigualdad entre los sexos naturalmente es devastadora para las concepciones tradicionales sobre la «unidad familiar».

La justificación teórica para tomar a la familia, y no al individuo, como la unidad conveniente de análisis ha sido la necesidad de poner de manifiesto el mecanismo por el cual privilegios y ventajas se transmiten de una generación a la siguiente. El rasgo distintivo de las clases u otras divisiones de un orden estratificado, a diferencia de un mero sistema de desigualdad, es la tendencia a que el *status* social se reproduzca por la línea de parentesco. Sería difícil dar razón del proceso por el cual se forman y se reproducen las clases, sobre todo en los escalones más

elevados de la pirámide, si los logros sociales hubieran de considerarse función de las capacidades y atributos del individuo como tal, y no de los recursos colectivos de la familia. Y una de las principales razones que llevó a insistir en los lazos de parentesco fue el afán de combatir el optimismo liberal acerca de la sociedad abierta y las posibilidades iguales para todos. Como parte de esta crítica, la familia fue señalada, no como refugio idílico de las tribulaciones de la racionalidad burocrática, según se la solía presentar en la bibliografía funcionalista, sino como el saboteador secreto de todos los programas que propendían a la igualdad. La familia era el agente indirecto de la dominación de clase, el medio por el cual las lejanas fuerzas de la dominación institucional y el privilegio se colaban en la corriente de la vida individual.

He aquí lo paradójico: esa estrategia que consistía en hacer foco sobre la familia a fin de construir una alternativa radical frente a la concepción del individualismo liberal fue a su vez acusada de «sexismo intelectual»<sup>39</sup>. Los que hacían ese cargo pudieron demostrar fácilmente que el concepto de familia había sido interpretado de modo que significaba en verdad el jefe varón del hogar; y en la medida en que las mujeres ocupaban algún lugar dentro de la estructura de clases, no eran más que la sombra del *status* del padre o el marido. Se señaló que las generalizaciones acerca de la conducta de clase o la movilidad social se basaban casi exclusivamente en la actividad de aquella minoría sexual que, por ventura, era también la que proveía a la mayor parte de los teóricos. Todo esto aparecía como el resultado directo de un acuerdo que hubieran firmado funcionalistas, marxistas, y sustentadores de posturas ideológicas intermedias, para excluir del cuadro de las clases sociales a quienes carecían de lugar discernible en los mercados del trabajo y la propiedad. De esta manera una gran proporción de las mujeres eran arrojadas a la misma categoría residual de los pensionistas, los niños y los desempleados. Aun las que estaban «empleadas lucrativamente» no se podían considerar poseedoras de una clara posición de clase, porque su *status* ocupacional era contaminado por el *status* general de la condición femenina, que llevaba la marca indeleble de la ocupación conocida como «ama de casa» [*housewife*], ajena a las clases.

El ataque a esta posición se libró en dos frentes. En primer lugar se señaló que una proporción muy grande de hogares no tienen jefe varón, según se suele entender este término. (Acker consigna la elevada cantidad de dos quintos de los hogares para los Estados Unidos.)<sup>40</sup> Por otra parte, los hogares presididos por una mujer constituyen casi el cuarenta por ciento de los situados debajo de la línea de la pobreza; esto justifica decir que «cuando los teóricos de la estratificación se refieren a ciertas clases, están mencionando a mujeres en buena medida»<sup>41</sup>. Y desde luego, la composición sexual de una clase o estrato no parece que importe demasiado en cuanto a determinar la conducta de la clase, y en particular su capacidad para la acción colectiva. Si la posición de un actor en la división del trabajo se toma como la variable independiente, no interesa que el actor sea varón o mujer. Argumentar en sentido contrario,



afirmando, por ejemplo, que la preponderancia de mujeres en una clase tiene sobre esta un efecto inmovilizador, equivaldría a caer presa de aquellas inaceptables ideas acerca de las diferencias sociales innatas entre los sexos. Cuanto hace falta decir aquí es que esta indiferencia respecto del sexo sería más convincente si se la aplicara consecuentemente. Pero todo prueba que el vocabulario de las clases carece aún del género femenino, lo que sin duda indica la persistencia de subterráneas creencias en el sentido de que las trabajadoras no son el artículo genuino.

Una segunda serie de objeciones se ha enderezado de manera explícita a la visión de las mujeres como «no-trabajadoras», por la vía de una radical revaloración del significado del trabajo hogareño. La concepción ortodoxa de este como actividad no ocupacional, externa a la división del trabajo, ha sido cuestionada por la interpretación del «trabajo doméstico» como eslabón esencial en la cadena productiva. En ese espíritu, las funciones principales del trabajo doméstico son «en primer lugar, la reproducción diaria de la fuerza de trabajo de los miembros de la familia que prestan servicios en la economía de mercado y, en segundo lugar, la reproducción de las generaciones nuevas de trabajadores»<sup>42</sup>. Así la unidad doméstica sufre una trasmutación capital: de remanso alejado del mundo del trabajo que era, se ha convertido en engranaje silencioso de la compleja maquinaria de la producción y explotación capitalista. Es de presumir que el *status* de las que hacen labores hogareñas experimente alteración con el paso del absurdo término de «*housewife*» al políticamente más eufónico «*houseworker*» [trabajadora doméstica].

Una vez adoptada la posición de que las mujeres no empleadas directamente en la economía tienen una posición de clase determinada por su trabajo doméstico, se ha alcanzado un punto de conflicto con las teorías que no sitúan la fuente de sometimiento de la mujer en su *status* en tanto productora de un tipo determinado, sino en su *status* de mujer. Según este último punto de vista, las formas peculiares de humillación y degradación a que están sometidas las mujeres tienen fuentes independientes de su situación de clase. Expresado lo mismo con términos algo diferentes, los *status* de varón y de mujer son los componentes básicos de clase en torno de los cuales otros tipos de desigualdad material y social tienden a cristalizar. Con ello la fuerza que mueve la historia, de este modo revisada, es la «división de la sociedad en dos clases biológicas distintas» y la «lucha de esas clases entre sí»<sup>43</sup>. Según esta explicación, no es la raíz del problema el capitalismo, sino el género de los hombres.

El atractivo de la crítica feminista radical sin duda obedece al hecho de que la subordinación de las mujeres es un rasgo de casi todas las sociedades conocidas, y no producto singular de un específico modo de producción. A todas luces, la forma que esta subordinación cobra bajo el capitalismo difiere de la típica en los sistemas feudal o tribal, pero la *universalidad* del predominio masculino es lo que reclama explicación, y no sus variaciones en la expresión institucional. Además, se podría argumentar que una de las consecuencias políticas, prácticas, de señalar al capitalismo, y no a los hombres, como fuente del problema,

sería hacer que las mujeres bajaran la guardia frente a la posible reafirmación del predominio masculino en el nuevo orden social. El intento de acondicionar la teoría marxista para la comprensión del «problema femenino» bien se podría presentar como el intento de hombres de izquierda de quitarse de encima el insólito cargo de ser miembros de una clase explotadora, no importa cuán escrupulosa sea su conducta individual frente a los miembros del sexo oprimido. Acaso el malestar que experimenta el hombre de izquierda ante la noticia de que su género no es tan separable del «sistema» como se lo hacía creer su teoría sólo podría ser cabalmente apreciado por una feminista extrema enfrentada al conocimiento de que tener piel blanca es suficiente para definirla a ella, a su vez, como miembro de una raza opresora y explotadora.

Los recientes debates sobre etnicidad y género muestran con particular claridad cuánto han penetrado en la teoría académica de la estratificación las categorías de argumentación y pensamiento marxistas. El hecho de que el marxismo haya tenido a su cargo buena parte de la tarea es atribuible en parte a la virtual desintegración del núcleo interior de la teoría sociológica en general. Frente a la quiebra del estructural-funcionalismo y al desgaste mucho más grave de las antiguas certidumbres positivistas, el campo quedó abierto para la aceptación de otra teoría que pareciera ofrecer una explicación tan omnicomprendensiva como el antiguo esquema, sin que resultara contaminado por su asociación con este. Una de las consecuencias ha sido que los abordajes norteamericano y europeo del estudio de las clases y de otros sistemas de estratificación han presentado a plena luz algunas de sus diferencias más marcadas. Es difícil imaginar el nacimiento de una escuela nueva equivalente a la de Warner en el campo de la estratificación, en un ambiente intelectual que se abre cada vez más a las corrientes del marxismo althusseriano y de Francfort, y sus prolíficos retoños. Acaso el rendimiento de estas nuevas ideas en materia de explicación no sea demasiado grande, pero al menos han traído el colateral beneficio de llevar la discusión a un nuevo nivel de seriedad, con el planteo de cuestiones sustantivas; no siempre lo alcanzaron los abordajes más ortodoxos, en que las preocupaciones metodológicas a menudo prevalecieron sobre todas las demás. El futuro aporte de la sociología en este campo se apreciará, casi seguramente, por la calidad de su respuesta a las pretensiones de su antiguo e insoslayable rival.

## Notas

<sup>1</sup> Oliver Cromwell Cox, *Caste, Class and Race*, Nueva York: Monthly Review Press, 1970, pág. 306.

<sup>2</sup> La más clara formulación de esta posición en Gerhard E. Lenski, «American Social Classes: Statistical Strata or Social Groups?», *American Journal of Sociology*, vol. 58, n° 2, setiembre de 1952, págs. 139-44.

<sup>3</sup> Diversos ejemplos de este procedimiento en Frank Parkin, *Class Inequality and Political Order*, Londres: MacGibbon & Kee, 1971, págs. 28-34.

<sup>4</sup> Milton M. Gordon, *Social Class in American Sociology*, Nueva York: McGraw-Hill, 1963, pág. 15.

<sup>5</sup> Gordon, *Social Class in American Sociology*, pág. 16. Según Bernard Barber, «La multidimensionalidad es un rasgo esencial de la estratificación social». Por otra parte, los que cuestionan este supuesto lo hacen «por razones ideológicas: pretenden hacer que el término "clase" designe una noción única, simple, y que lo explica todo» (Barber, «Social Stratification», *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 15, 1968, pág. 292).

<sup>6</sup> Robert S. Lynd y Helen M. Lynd, *Middletown*, Nueva York: Harcourt, Brace, 1929; R. y H. Lynd, *Middletown in Transition*, Nueva York: Harcourt, Brace, 1937; James West, *Plainville, U.S.A.*, Nueva York: Columbia University Press, 1945; A. B. Hollingshead, *Elm-town's Youth*, Nueva York: John Wiley, 1949; W. Lloyd Warner y Paul S. Lunt, *The Social Life of a Modern Community*, New Haven: Yale University Press, 1941.

<sup>7</sup> Evaluaciones generales de la Escuela Warner y sus métodos pueden verse en Gordon, *Social Class in American Sociology*; en H. W. Pfautz y O. D. Duncan, «A Critical Review of Warner's Work in Community Stratification», *American Sociological Review*, vol. 15, abril de 1950, págs. 205-15; y en Reinhart Bendix y S. M. Lipset, «Social Status and Social Structure: A Reexamination of Data and Interpretations», *British Journal of Sociology*, vol. 2, n° 2, junio de 1951, págs. 150-68, y vol. 2, n° 3, setiembre de 1951, págs. 230-54.

<sup>8</sup> W. Lloyd Warner *et al.*, *Democracy in Jonesville*, Nueva York: Harper & Brothers, 1949, pág. xv.

<sup>9</sup> Véase Peter Gay, *The Dilemma of Democratic Socialism*, Nueva York: Columbia University Press, 1952, págs. 204-19; Hans Speier, «The Salaried Employee in Modern Society», *Social Research*, febrero de 1934, reimpresso en Hans Speier, *Social Order and the Risks of War*, Cambridge: MIT Press, 1952; Emil Lederer, *Die Privatangestellten in der modernen Wirtschaftsentwicklung*, 1912.

<sup>10</sup> Talcott Parsons, «Equality and Inequality in Modern Society, or Social Stratification Revisited», *Sociological Inquiry*, vol. 40, n° 2, primavera de 1970, pág. 22.

<sup>11</sup> *Ibid.*, pág. 23.

<sup>12</sup> *Ibid.*, pág. 24.

<sup>13</sup> Talcott Parsons, *The Social System*, Londres: Routledge, 1951, pág. 119. La entrada «Propiedad» del Índice remite al lector a «Posesiones».

<sup>14</sup> David Rose *et al.*, «Ideologies of Property: A Case Study», *Sociological Review*, vol. 24, n° 4, noviembre de 1976, pág. 703.

<sup>15</sup> Kingsley Davis y Wilbert E. Moore, «Some Principles of Social Stratification», en Reinhard Bendix y S. M. Lipset, eds., *Class, Status and Power*, Londres: Routledge, 1967, pág. 51.

<sup>16</sup> También para Durkheim la herencia de propiedades habría de extinguirse gradualmente y sólo sobreviviría «en forma atenuada», porque «ofende el espíritu de justicia» y los dogmas del auténtico individualismo. Emile Durkheim, *Professional Ethics and Civic Morals*, Londres: Routledge, 1957, págs. 216-7.

<sup>17</sup> Ralf Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society*, Londres: Routledge, 1959.

<sup>18</sup> A. Etzioni, *A Comparative Analysis of Complex Organizations*, Glencoe, Ill.: Free Press, 1961.

<sup>19</sup> Nicos Poulantzas, *Classes in Contemporary Capitalism*, Londres: New Left Books, 1975.

<sup>20</sup> Paul Sweezy, *The Theory of Capitalism Development*, Londres: Dobson, 1946, pág. 284.

<sup>21</sup> Erik Olin Wright, «Class Boundaries in Advanced Capitalism Societies», *New Left Review*, n° 98, julio-agosto de 1976, pág. 23.

<sup>22</sup> G. Carchedi, «On the Economic Identification of the New Middle Class», *Economy and Society*, vol. 4, n° 1, 1975, pág. 48.

<sup>23</sup> Ralph Miliband, *The State in Capitalist Society*, Londres: Weidenfeld & Nicholson, 1969; Nicos Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, Londres: New Left Books,

1973; véase también la extensa polémica de estos dos autores en las páginas de la *New Left Review*, n° 58, 1969; n° 59, 1970; n° 82, 1973, y n° 95, 1976.

<sup>24</sup> John Plamenatz, *Man and Society*, Londres: Longman, 1963, vol. 2, págs. 369-72.

<sup>25</sup> Miliband, por ejemplo, admite que «el Estado» no es una cosa: no tiene existencia propia» (Miliband, *The State in Capitalist Society*, pág. 49).

<sup>26</sup> Esto se debe, en parte, a la torpeza de emplear el término «Estado» cuando sólo se quiere decir «gobierno». El análisis de James O'Connor sobre la crisis fiscal del Estado (*Fiscal Crisis of the State*, Nueva York: St. Martin's Press, 1973), se refiere en realidad a la crisis fiscal del gobierno. Compárese el uso habitual con la lúcida formulación de Laski, según la cual el ciudadano «infiere [...] la naturaleza del Estado del carácter de sus actos gubernamentales; y no puede conocerse de otra manera. Por eso es incorrecta toda teoría del Estado que no parta del acto gubernamental. Un Estado es lo que hace su gobierno» (Harold Laski, *The State in Theory and Practice*, Londres: Allen & Unwin, 1935, págs. 73-4). La actual teoría marxista parece partir de la premisa contraria: «discurrir sobre una sola parte del Estado —habitualmente el gobierno— como si fuera todo el Estado introduce una confusión fundamental en el análisis de la índole y el influjo del poder estatal» (Miliband, *The State in Capitalist Society*, pág. 49).

<sup>27</sup> David Lockwood, «Race, Conflict and Plural Society», en Sami Zubaida, ed., *Race and Racism*, Londres: Tavistock, 1970, págs. 57-72.

<sup>28</sup> Nathan Glazer y Daniel P. Moynihan, eds., *Ethnicity*, Cambridge: Harvard University Press, 1975, págs. 16-7.

<sup>29</sup> Daniel Bell, «Ethnicity and Social Change», en Glazer y Moynihan, eds., *Ethnicity*.

<sup>30</sup> Como dice Bell: «es evidente que el sentimiento y la acción de los grupos han conocido dos modalidades dominantes, "clase" y "etnicidad"; podemos hacer entonces esta pregunta general: en qué condiciones una o la otra [las bastardillas son mías] cobra prominencia en la acción, y en qué condiciones se fusionan» (Bell, «Ethnicity and Social Change», págs. 165-6). Esta forma de plantear la cuestión parece excluir la posibilidad de la igual prominencia de clase y etnicidad, en los casos en que no media «fusión» de ambas. Debe decirse, sin embargo, que Bell, a diferencia de muchos autores, apunta el hecho de la elección entre las identidades políticas.

<sup>31</sup> Michael Hechter, *Internal Colonialism*, Londres: Routledge, 1975.

<sup>32</sup> Robert Blauner, *Racial Oppression in America*, Nueva York: Harper & Row, 1972. En particular véase también Stokely Carmichael y Charles V. Hamilton, *Black Power*, Nueva York: Random House, 1967.

<sup>33</sup> James Boggs, *Racism and the Class Struggle*, Nueva York: Monthly Review Press, 1970, pág. 14.

<sup>34</sup> Robert Davies, «The White Working Class in South Africa», *New Left Review*, n° 82, noviembre-diciembre de 1973.

<sup>35</sup> Hechter, *Internal Colonialism*, pág. 292.

<sup>36</sup> Véase, por ejemplo, la explicación de Boserup de la crisis del Ulster como «una manifestación, en el plano político, de la transición de una variante a otra de formación social capitalista». Aquí se dice que la contradicción específica es entre una forma «clientelista» de capitalismo, por un lado, y un capitalismo monopólico, por el otro (Anders Boserup, «Contradictions and Struggles in Northern Ireland», *Socialist Register*, Londres: Merlin Press, 1972, pág. 173).

<sup>37</sup> Lockwood, «Race, Conflict and Plural Society», pág. 64.

<sup>38</sup> Es curioso que Glazer y Moynihan consideren la etnicidad como un hecho social y político que es «incómodo tanto para quienes desean sostener la primacía de la clase social como para quienes desean sostener la primacía de la nación» (Glazer y Moynihan, *Ethnicity*, pág. 18). La etnicidad no plantea ningún problema para el concepto de nación; cobra su especial significación precisamente debido a su asociación con él.

<sup>39</sup> Joan Acker, «Women and Social Stratification: A Case of Intellectual Sexism», *American Journal of Sociology*, vol. 78, n° 4, enero de 1973, págs. 936-45.

<sup>40</sup> *Ibid.*

<sup>41</sup> *Ibid.*, págs. 939-40.

<sup>42</sup> Chris Middleton, «Sexual Inequality and Stratification Theory», en Frank Parkin, ed., *The Social Analysis of Class Structure*, Londres: Tavistock, 1974, pág. 197.

<sup>43</sup> Shulamith Firestone, *The Dialectic of Sex*, Londres: Paladin, 1972, pág. 13. Para una crítica general de la postura feminista, desde un punto de vista marxista, véase Juliet Mitchell, *Woman's Estate*, Harmondsworth: Penguin Books, 1971; también Middleton, «Sexual Inequality and Stratification Theory». Para una interesante recopilación de artículos recientes sobre desigualdad social, véanse como complemento los volúmenes de Sheila Allen y Diana Leonard Barker, *Sexual Divisions and Society: Process and Change*, Londres: Tavistock, 1976, y *Dependence and Exploitation in Work and Marriage*, Londres: Longman, 1976.

## 16. Poder y autoridad

*Steven Lukes*

Narrar la historia de «poder y autoridad» ofrece una dificultad especial. Es que el devenir de la teoría y la sociología política ha consistido en parte en una interminable querrela sobre el modo en que se debían conceptualizar poder y autoridad, y sobre el vínculo que entre ellos existe. Ese desacuerdo brota de continuo y tiene profundas raíces. Aquellos conceptos no son rótulos de fenómenos deslindados: son diversos los papeles que desempeñan en la teorización y en la vida política y social. Teorías y cosmovisiones diferentes y contrapuestas dan por resultado concepciones diversas sobre poder y autoridad y sobre sus nexos. Por eso una historia no puede menos que incluir una exposición de aquellas teorías y cosmovisiones y de la base que las sustenta en la vida social y política.

Consideremos una serie de interrogantes: ¿Es el poder una propiedad o una relación? ¿Es potencial o actual, una capacidad o el ejercicio de una capacidad? ¿Quién o qué lo posee o lo ejerce: lo poseen agentes (individuales o colectivos) o estructuras o sistemas? ¿Sobre quién o sobre qué se ejerce: agentes (individuales o colectivos) o estructuras o sistemas? ¿Es por definición intencional, o su ejercicio puede ser en parte deliberado o no deliberado? ¿Es preciso que sea (en todo o en parte) eficaz? ¿Qué clase de resultados produce: modifica intereses, opciones, preferencias, cursos de acción o conductas? ¿Es una relación reflexiva o irreflexiva, transitiva o intransitiva, completa o incompleta? ¿Es asimétrica? ¿El ejercicio del poder por parte de algunos reduce el poder de otros? (¿Es un concepto de suma cero?) ¿O su ejercicio puede mantener o incrementar el total de poder? ¿Es demoníaco o benigno? ¿Tiene que emplear la fuerza o la coerción, basarse en ellas, o en la amenaza de sanciones o privaciones? (Y en caso afirmativo, ¿qué equilibrio de costos y recompensas tiene que existir entre las partes para que haya poder?) ¿Se aplica el concepto únicamente donde hay conflictos o resistencias? Y si es así, ¿tiene que ser manifiesto el conflicto, o puede ser latente? ¿Se tiene que producir entre preferencias declaradas o puede incluir intereses reales (comoquiera que se los defina)? ¿Es un concepto conductal, y si lo fuera, en qué sentido? ¿Es un concepto causal?

Interrogantes paralelos surgen con relación a la autoridad; estos, entre otros: ¿Es legítima la autoridad, por definición? ¿Es consensual por definición? (¿Y estas dos preguntas son en verdad la misma?) ¿Puede ser coercitiva (o tiene que serlo)? ¿Se ejerce sobre la creencia, sobre la conducta o sobre ambas? ¿El uso de este concepto es «normativo» o es «empí-

rico», es «cuasi-consumativo» o es «neutral»? ¿Es *de jure, de facto* o ambas cosas? ¿Indica una relación causal o una relación «interna»? ¿Presupone un vínculo normativo? ¿Se lo puede explicar en función de individuo, de conducta o de influencia? ¿Presupone desigualdad? ¿Es el sometimiento a la autoridad compatible con el ejercicio de la razón? ¿Importa negación, o en ocasiones condición, de la libertad y la autonomía?

¿Y qué decir de la relación entre poder y autoridad? ¿Es la autoridad una forma de poder? ¿O sólo algunas formas de autoridad son formas de poder? ¿Está el poder (siempre o a veces) en la base de la autoridad? ¿O bien existe una oposición radical entre poder y autoridad? ¿Quizás el poder «está esencialmente ligado a la personalidad de los individuos», mientras que la autoridad «está siempre asociada a posiciones o roles sociales»?<sup>1</sup>

Las diversas respuestas que se han dado a preguntas como las aquí planteadas tienen vasto alcance teórico, y con frecuencia filosófico, y no podemos ofrecer aquí su tratamiento sistemático. Lo que en cambio haremos es exponer en abstracto los *conceptos* de poder y de autoridad empleados por determinados pensadores dentro de contextos particulares, su desarrollo de un pensador a otro, o su refutación. Se puede considerar que cada concepción del poder y de la autoridad (y del nexo entre uno y otra) es una interpretación y aplicación de su concepto. Las diversas concepciones de poder y autoridad son, según lo expresa Rawls acerca de las concepciones de la justicia, «el fruto de nociones diferentes de la sociedad, que nacen de visiones contrapuestas acerca de las necesidades u oportunidades naturales de la vida humana». Para llegar a comprender cabalmente cada una de esas concepciones, «tenemos que poner de manifiesto la idea de cooperación social de la que ella deriva»<sup>2</sup>. Ofreceremos algún esbozo de clasificación de las diversas concepciones. Después bosquejaremos tradiciones en la conceptualización de poder y autoridad, y de su nexo, dentro de la teoría política y social. Y concluiremos señalando controversias contemporáneas en que aquellas opuestas concepciones intervienen.

## I

Primero, el concepto de poder. Su núcleo sustancial, y común a todas las concepciones del poder, es la idea de producción de consecuencias; aquí no se incluye restricción alguna sobre la índole de las consecuencias ni sobre aquello que las causa. Aplicada esta idea a seres humanos en relaciones sociales recíprocas, el poder se atribuye a personas o colectividades o, a veces, a sistemas o estructuras que son su teatro de acción. En consecuencia, no sorprende que todas las concepciones del poder incorporen, obligadamente, una teoría sobre aquello a lo cual se lo imputa. Para discernir el poder de un individuo, de una clase o de un sistema social, es preciso tener, advertida o inadvertidamente, una teoría sobre

la naturaleza —es decir, los poderes causales— de los individuos, las clases o los sistemas sociales. Ahora bien, para aplicar esta idea básica a la comprensión de la vida política y social hace falta algo más que la sola idea de que personas, grupos o sistemas generan causalmente consecuencias; es preciso entender que esas consecuencias son significativas, no triviales. Sin duda que todos, y en cualquier momento, podemos afectar el mundo y afectarnos unos a otros de innumerables maneras; cada acepción de poder —y de términos afines, como autoridad, influencia, coerción, fuerza, violencia, manipulación— selecciona series de esas consecuencias, a las que asigna significatividad coherente y específica. Para que una concepción del poder contribuya a la comprensión de relaciones sociales tiene que incorporar, entonces, un criterio de significatividad, es decir, tiene que incluir una respuesta a la pregunta: ¿Qué vuelve significativas las consecuencias producidas por A, de suerte que se las considere poder?

Se han dado diversas respuestas que proponen soluciones para algunos de los problemas planteados en el segundo párrafo de este capítulo, o para todos ellos. A juicio de algunos autores, lo esencial al poder es la realización de una voluntad o deseo. Esto supone una concepción intencional del poder, que puede ser *potencial*, como en la definición de Hobbes según la cual «el poder *de un hombre*» son «los medios de que dispone en el presente para alcanzar un bien aparente en el futuro»<sup>3</sup>; o *actual*, como en el punto de vista de Voltaire en que el poder consiste «en hacer que los otros obren según mi resolución»<sup>4</sup> o más simplemente, según la definición de Bertrand Russell, en «la producción de efectos intentados»<sup>5</sup>. En las concepciones intencionales se parte de agentes individuales, y de agentes colectivos sólo en la medida en que es posible atribuirles intenciones (en esta perspectiva, entonces, grupos como las élites no tienen poder ni lo ejercitan, salvo si están unidos y persiguen conscientemente sus objetivos). Para otros autores, en cambio, lo esencial del poder no es la intención ni tampoco la realización de la voluntad; extienden la aplicación del concepto hasta incluir las acciones, y posiblemente la inacción, de agentes (individuales o colectivos) que promueven sus intereses (estos pueden coincidir o no con sus intenciones, si es que las tienen).

Este abordaje no sólo contempla efectos no intencionales, sino diversas formas de poder individual y colectivo (poder de clase, poder estatal), que las anteriores concepciones no incluían. Ciertos autores llegan hasta entender el poder como una variante de determinismo estructural o sistémico (sea en el contexto del funcionalismo estructural, de la teoría sistémica o del marxismo estructuralista). Pero me parece que se pueden reunir muchos argumentos en favor de la idea de que esta definición del concepto lo extiende en demasía e induce a confusión: el poder (y los conceptos a él asociados) se diría que corresponde a una «intencionalidad» (aunque es cierto que existen diversos puntos de vista sobre la naturaleza del «agente intencional»). Por lo tanto, es poseído y ejercido por actores intencionales (individuales o colectivos) dentro de sistemas y de



determinantes estructurales<sup>6</sup>. Pero, como veremos, existen concepciones del poder que niegan esto (o que parecen negarlo).

Parece que las concepciones del poder se pueden dividir en dos categorías muy amplias. Por un lado, están las asimétricas, que tienden a considerar el conflicto (actual o potencial) y la resistencia<sup>7</sup>. Se diría que aquí el supuesto es que las relaciones sociales o políticas son de rivalidad y les es inherente el conflicto; como señaló Hobbes: «porque el poder de un hombre hace resistencia y estorba a los efectos del poder de otro; el poder no es otra cosa que el exceso de poder de uno sobre el poder de otro»<sup>8</sup>. Por otro lado, están aquellas concepciones según las cuales no necesariamente uno gana a expensas de otros, sino que todos pueden ganar: el poder es una virtualidad o un logro de una colectividad. Estas se diría que presuponen armoniosas y comunitarias, al menos potencialmente, las relaciones políticas o sociales. Señaló Montesquieu, citando a Gravina, jurista italiano del siglo XVII: «todo el poder de los individuos, combinado [...] constituye lo que se llama el estado político»; «el poder de los individuos», sostuvo, «no puede ser sumado sin la conjunción de todas las voluntades»<sup>9</sup>.

La primera categoría, a su vez, se puede entender compuesta por tres maneras, analíticamente distintas, de concebir el poder. En primer lugar tenemos las concepciones que se centran en *asegurar el acatamiento*: en el *control* (intentado o logrado) de unos sobre otros<sup>10</sup>. Para algunos de estos autores, es esencial al poder la prevalencia de la voluntad de unos hombres sobre otros, y por lo tanto el conflicto y la resistencia. Desde Hobbes hasta aquellos especialistas en ciencia política que sostienen una postura conductista en el debate contemporáneo sobre comunidad y poder, y que disciernen el poder poniendo de manifiesto «quién prevalece en la toma de decisiones», esta es la concepción más nítida del poder, y también la más estrecha. Algunos autores analizan el poder en función del concepto de fuerza (Cartwright)<sup>11</sup>; otros, siguiendo a Georg Simmel, destacan el aspecto del acatamiento voluntario en todas las relaciones de superior a subordinado, la «espontaneidad y cooperación del subordinado»<sup>12</sup> (la fuerza, a diferencia del poder, es aquí una relación no social, que destruye la voluntad del subordinado). Hay quienes abordan esta idea de asegurar el acatamiento diciendo que se logra por manipulación o por funciones de utilidad o sistemas de incentivos (Karlsson)<sup>13</sup>; otros (Riker, Shapley y Shubik)<sup>14</sup> sitúan el poder individualizando al último miembro que se sumó a una coalición de ganancia mínima. Dentro de la teoría de sistemas, el poder, en tanto es control, se puede conceptualizar (según lo hace Niklas Luhmann)<sup>15</sup> como un elemento de comunicación por medio del cual un participante obtiene selecciones más probables de alternativas de acción respecto de otro participante; esas selecciones serían menos probables en otro caso. Entre los que ponen el acento en el conflicto de voluntades, es un supuesto común que el poder tiene que incluir el empleo o la amenaza de privaciones. En este sentido, para Lasswell y Kaplan, el poder es «el proceso por el cual se influye sobre los cursos de acción de otros imponiéndoles privaciones (reales, o la ame-

naza de ellas) en caso de no acatamiento a los cursos de acción intentados.<sup>16</sup> Blau es todavía más preciso: define el poder como la «capacidad de personas o grupos para imponer su voluntad a otros, a despecho de las resistencias, por vía de desaliento, sea logrado con la suspensión de recompensas que se otorgaban regularmente, o con el castigo, en la medida en que aquella y este constituyen, en efecto, una sanción negativa».<sup>17</sup> Otros autores siguen a Maquiavelo: el poder es control social que se vuelve efectivo en grado máximo si se evitan los conflictos y se economiza el empleo de sanciones y la amenaza de estas. Para ellos, el poder es asimétrico, pero no necesariamente supone resistencia y conflictos manifiestos.

Una idea afín a la de asegurar el acatamiento, pero distinta de ella, es la del poder como *relación de dependencia*: B no se pliega a la voluntad o a los intereses de A en virtud de acciones discernibles o de amenazas de este, sino a causa de la relación misma que existe entre A y B. Esta concepción del poder se podría entender como una variante de la anterior, con el argumento de que en verdad se trata para A de asegurar el acatamiento de B *por medios indirectos* y a bajo costo. Pero parece más atinado considerarla como una concepción de distinto orden, porque hay casos en que B es dependiente de A, sin que interesen las acciones ni los objetivos de A, y aun sin su conocimiento. James Mill tenía en mente esta idea cuando definió el poder como «obtención de la conformidad entre la voluntad de un hombre y los actos de otros».<sup>18</sup> Esto último es característicamente función de relaciones económicas y sociales, y de ordenamientos institucionales, en mayor o igual medida que de la acción o la inacción de individuos y grupos. Acaso la versión mejor y más elaborada de esta idea se encuentra en la bibliografía sobre la teoría de la dependencia, que presenta al desarrollo y al subdesarrollo como aspectos interdependientes de un único sistema global. Dos Santos, por ejemplo, escribe:

«la dependencia es una *situación condicionante* en que las economías de un grupo de países están condicionadas por el desarrollo y la expansión de otras economías. Una relación de interdependencia entre dos o más economías, o entre estas y el sistema del mercado mundial, se convierte en una relación de dependencia cuando algunos países se pueden expandir por propio impulso, mientras que otros, situados en una posición dependiente, sólo pueden hacerlo como reflejo de la expansión de los países dominantes, lo cual trae efectos positivos o negativos sobre su desarrollo inmediato».<sup>19</sup>

Una tercera manera de concebir el poder asimétrico, igualmente, se sitúa muy próxima a la segunda, pero es distinta: se trata de la idea del poder como *desigualdad*, es decir, una concepción distributiva que se centra en las capacidades diferenciales de los actores pertenecientes a un único sistema para procurarse ventajas o recursos valorados, pero escasos. El poder en tanto es control y dependencia se mide determinan-

do la ventaja neta de A y la pérdida neta que experimenta B, en razón del acatamiento de B; el poder en tanto es desigualdad se mide determinando quién gana y quién pierde, es decir, la capacidad de A para ganar a expensas de B<sup>20</sup>. El poder en este sentido se puede poseer y ejercer sin que A asegure el acatamiento de B, siempre que B sea dependiente de A: considérese el poder de los obreros organizados en relación con el de los no organizados (aunque es cierto que dependencia, desigualdad y control coexisten en la realidad). En este sentido suelen referirse al poder los teóricos de la estratificación. Evidentemente Max Weber tenía presente esta concepción del poder cuando señaló que «“clases”, “grupos de *status*” y “partidos” son *fenómenos de la distribución del poder dentro de una comunidad*»<sup>21</sup>. Lenski sostiene que «si podemos establecer la pauta [de distribución del poder] en una sociedad, habremos averiguado en buena parte la pauta de distribución del privilegio; y si podemos descubrir las causas de una determinada distribución del poder, habremos descubierto las causas de la distribución del privilegio, asociada a aquella»<sup>22</sup>. Frank Parkin ha enunciado en clarísimos términos esta concepción del poder como desigualdad:

«referirse a la distribución del poder se puede entender como una manera de describir el flujo de recompensas; el hecho mismo de que la clase dominante pueda lograr una participación en las recompensas desproporcionada respecto de lo que consigue la clase subordinada es, en cierto sentido, una *medida* del poder que aquella ejerce sobre esta. En otras palabras, no hace falta concebir el poder como algo que existiría sobrevolando el sistema de recompensas materiales y sociales; se lo puede concebir, en cambio, como un concepto o metáfora que se emplea para figurar el flujo de recursos que es constitutivo del sistema. Si así son las cosas, en modo alguno se trata de una dimensión que se diferencie de la estratificación»<sup>23</sup>.

En resumen: control, dependencia y desigualdad representan tres maneras de conceptualizar el poder cuando se lo entiende como una relación asimétrica. Acaso convenga señalar que es compatible con las tres la conocida definición que Weber da del poder: «la probabilidad de que un actor, dentro de una relación social, esté en condiciones de salir adelante con su voluntad no obstante las resistencias, independientemente de la base en que descansa esa probabilidad»<sup>24</sup>.

Las concepciones del poder como virtualidad o logro de la colectividad tienden a destacar los aspectos benignos y comunitarios del poder, por contraposición a sus aspectos demoniacos o de rivalidad. Benjamin Constant señaló que el ciudadano antiguo, a diferencia del moderno, tenía una «participación activa y constante en el poder colectivo»<sup>25</sup>. Para Platón y Aristóteles, según Franz Neumann, «el poder político es el poder total de la comunidad»<sup>26</sup>. Cicerón afirmó que «sólo en la ciudad en que el pueblo tiene el poder supremo puede florecer la libertad» y distinguió entre *potestas in populo* y *auctoritas in senatu*<sup>27</sup>. En el mismo sen-

tido, el Digesto del Código de Justiniano (*Corpus Iuris Civilis*) deriva la fuerza legal de la decisión del príncipe del hecho de que «el pueblo ha depositado en él y sobre él todo su gobierno y todo su poder»<sup>28</sup>. A estas concepciones republicanas e imperiales del poder colectivo sucedieron en la Edad Media concepciones más jerárquicas; para Tomás de Aquino, «orden principalmente denota poder» y «poder en sentido propio denota potencialidad activa, junto con alguna clase de preeminencia»<sup>29</sup>. Tenemos la concepción «whig» de Burke, según la cual la «libertad, cuando los hombres actúan en cuerpos, es *poder*»<sup>30</sup> y la concepción liberal del poder colectivo en que actividades recíprocas y complementarias promueven el bien del individuo como parte del bien común. Así, para Humboldt, los poderes del hombre se tienen que cultivar y desarrollar por medio de la «mutua libertad de la actividad entre todos los miembros de una nación» (idea esta retomada por Rawls)<sup>31</sup>, mientras que T. H. Green definió la «libertad en el sentido positivo» como la «liberación de los poderes de todos los hombres por igual, con miras a su contribución a un bien común» y un «poder de cada hombre ejerce en virtud de la asistencia o seguridad que le proporcionan sus prójimos»<sup>32</sup>. El marxismo tiene también una concepción colectiva aplicada a la tarea de construir el socialismo: el poder soviético, según Lenin, «despeja el camino del socialismo. Proporciona a los antes oprimidos la posibilidad de fortalecerse y de ir tomando en sus manos cada vez más firmemente el gobierno del país, toda la administración de la economía, la íntegra producción»<sup>33</sup>. Entre los teóricos contemporáneos, como veremos, Hannah Arendt y Talcott Parsons sustentan concepciones colectivas; la primera por referencia a una clásica concepción republicana de la política en que la esencia del poder «no descansa en la relación de mando y obediencia», sino que corresponde a la «capacidad humana de [. . .] actuar concertadamente»<sup>34</sup>, mientras que para Parsons el poder es un recurso sistémico, a saber, la «capacidad de movilizar los recursos de la sociedad para alcanzar metas respecto de las cuales se ha alcanzado o se puede alcanzar un compromiso "público" general»<sup>35</sup>. Es evidente que concepciones de esta inspiración se sitúan en el extremo opuesto del espectro respecto de las sostenidas por Hobbes y por Weber.

Desde luego que las concepciones del poder colectivo y del poder asimétrico no se excluyen entre sí sencillamente. Lo que para unos puede ser una relación asimétrica, otros lo verán como una capacidad colectiva por el simple recurso de centrar su análisis en una colectividad abstraída de sus relaciones con otras. A la inversa, un sistema (como el capitalismo) se puede considerar dotado de ciertas capacidades colectivas (por ejemplo, la fuerza productiva) en virtud, al menos en parte, de sus relaciones de poder internas y conflictivas.

El concepto de autoridad, como núcleo común de las diversas concepciones acerca de ella, presenta una estructura más compleja que el concepto de poder. Esa estructura tiene una doble articulación<sup>36</sup>. Por un lado, la autoridad supone el no ejercicio del juicio personal. El que

acepta la autoridad admite como razón suficiente para obrar o para creer algo el hecho de haber sido instruido en ese sentido por alguien cuyo derecho a hacerlo él reconoce. Aceptar la autoridad es precisamente abstenerse de examinar lo que a uno le dicen que debe hacer o creer. Es actuar o creer no ponderando razones, sino sobre la base de una razón de orden segundo, que justamente exige dejar de lado la ponderación de razones según uno mismo la ve. De igual modo, ejercer autoridad es no tener que ofrecer razones, sino ser obedecido o creído porque uno tiene el reconocido derecho de serlo. Tomás de Aquino definió así la autoridad en materia de fe: el «factor decisivo es quién pronuncia la enunciación aceptada; en comparación, el asunto aceptado es en cierto sentido secundario»<sup>37</sup>. Y Hobbes definió la autoridad sobre la conducta trazando este distingio entre orientación (consejo) y autoridad (orden):

«el consejo es un precepto en que la razón de mi obediencia a él proviene de la cosa misma aconsejada; pero la orden es un precepto en que la causa de mi obediencia depende de la voluntad del que manda. Porque no es correcto decir que yo mando, salvo cuando la voluntad hace las veces de razón. Ahora, en los casos en que se rinde obediencia a las leyes, no por la cosa misma, sino por razón de la voluntad del consejero, la ley no es consejo, sino orden»<sup>38</sup>.

El primer componente del concepto de autoridad, entonces, es dar y aceptar una razón que es al mismo tiempo una razón de orden primero para la acción o la creencia y una razón de orden segundo que mueve a dejar de lado razones que se opusieran. Conviene señalar aquí algunos puntos. En primer lugar, dar una de estas razones (es decir, ejercer la autoridad) no necesariamente es intencional: puedo aceptar como autoritativo lo que tú propones, a saber, a modo de consejo. En segundo lugar, que un determinado caso se considere un ejemplo de autoridad dependerá del punto de vista desde el cual se lo entienda. Puedo utilizar el término de una manera «normativa» o no relativizada: en este caso juzgo si se ha dado una razón autoritativa (en contra de patrones que a mi juicio pueden ser objetivos). O puedo (en mi condición de sociólogo, por ejemplo) emplear el término de manera «descriptiva» o relativizada. Aquí se abren por lo menos dos posibilidades. Puedo individualizar qué razones son autoritativas por referencia a las creencias y actitudes de los que están sujetos a la autoridad (es lo que se llama autoridad *de facto*) o por referencia a un conjunto de reglas que imperan en determinada sociedad, no importa lo que crean los que participan en determinada relación (es la autoridad *de jure*)<sup>39</sup>. Este es el punto de vista de los teóricos del derecho, y también el de Max Weber. «En un caso concreto —escribe Weber— el cumplimiento de la orden pudo haber estado motivado por la convicción de que ella era correcta, o por el sentido del deber del sometido a la autoridad, o por miedo, o por una costumbre “inadvertida”, o por el deseo de obtener algún beneficio. Sociológicamente estas diferencias pueden no ser pertinentes». El sociólogo «normalmente

partirá de la observación de que poderes "fácticos" de mando por lo común pretenden existir "en virtud de la ley". Es exactamente por esto que el sociólogo no puede omitir el aparato conceptual de la ley.<sup>40</sup>

El tercer punto es que es posible una variación considerable con respecto al *dominio* de las razones opuestas que la razón autoritativa excluye. Si estoy sujeto a la autoridad, puede ocurrir que se me permita actuar según mi conciencia o respetando algunos de mis intereses (como el de supervivencia, según Hobbes, o el miramiento por mí mismo, según J. S. Mill) o sobre la base de la autoridad de otro, por ejemplo la del rey, si está presente dentro de la jurisdicción de un señor feudal. La autoridad, en este análisis, no depende de que una razón *prevalezca* sobre otras que se le oponen por ser ella más ponderable, sino porque estas carecen de todo peso<sup>41</sup>. Puede ocurrir que se excluyan entonces razones muy ponderables: lo que importa es que la autoridad excluye la acción o la creencia basadas en la ponderación de razones. Desde luego, los que aceptan la autoridad suponen que los pronunciamientos autoritativos contienen, según lo señala Friedrich, «el potencial de una elaboración racional»<sup>42</sup>. La autoridad, como la intuición, se considera entonces como un atajo que lleva adonde se supone que lo haría la razón. La cuestión es que la autoridad dispensa de elaborar las razones; se acepta recorrer el atajo (a veces por razones enteramente racionales, por ejemplo en el caso en que se acepta la autoridad de un perito). Cada atribución de autoridad va acompañada de un supuesto acerca de las circunstancias bajo las cuales se aplica y acerca de las razones que ella excluye. (Según esto, la autoridad puede ser absoluta en dos casos: si se aplica a todas las circunstancias y si excluye todas las razones que la contrarían.)

Este primer componente de la autoridad se suele presentar como «renuncia al juicio personal». Pero esto supone que ya existe el distingo entre el «juicio individual» y los dictados de la autoridad. Ahora bien, en ciertas relaciones de autoridad tradicionales, este distingo, que presupone que el individuo es capaz de apartarse de la costumbre y la tradición para aplicarles patrones críticos, puede existir o puede no haber surgido todavía. Tal vez la autoridad se acepte de manera incondicional y acrítica porque la cultura no provee al individuo de alternativas frente al modo de pensar establecido: pueden no haber surgido las precondiciones de la autonomía moral y del juicio «personal» independiente. Además, lo que se entiende como «juicio privado» no se relaciona con el distingo entre «privado» y «público» según se lo suele entender, sino que está determinado por el alcance mismo de la autoridad: el juicio privado es precisamente el que no es autoritativo, es decir, se basa en razones que están excluidas cuando la autoridad prevalece. Cuando la autoridad es incuestionada, el juicio privado no existe<sup>43</sup>.

El segundo componente del concepto de autoridad es la identificación del que la posee o ejerce en tanto tiene títulos para ello. Todo empleo del concepto presupone necesariamente un criterio que permita identificar la fuente (por contraposición al contenido) de las preferencias autoritativas. Puesto que aceptar la autoridad excluye la evaluación del

*contenido* de las preferencias en cuanto método para decidir si es autoritativas, lógicamente tienen que existir medios para decidir si la fuente es autoritativa; este criterio selecciona —con palabras de Hobbes— no «los dichos de un hombre», sino «su virtud». En este sentido mencionó Hobbes «insignias por las cuales un hombre puede discernir en qué hombres, o conjuntos de hombres, está puesto y reside el poder soberano»<sup>44</sup>, y Bentham, «una señal común [. . .] notoria y visible para todos»<sup>45</sup>. Es instructivo considerar la diversidad de estas insignias o señales, reconocidas en diferentes períodos históricos y en sociedades distintas. Entre ellas podemos citar la edad, el género, el *status*, esté determinado por el parentesco, la ocupación, la casta o la raza; la riqueza, la propiedad, las hazañas militares, los títulos religiosos, sean tradicionales o carismáticos, el honor o la estima de cualquier índole; las credenciales, el papel funcional, el cargo y, no en último término, el poder como tal. Este criterio que permite decidir sobre la fuente de las preferencias autoritativas exige que existan normas mutuamente reconocidas, o «reglas de reconocimiento» (según la expresión de H. L. A. Hart)<sup>46</sup>, que permitan a las partes distinguir al que es autoritativo del que no lo es. Estas reglas aceptadas de reconocimiento no necesitan estar formalizadas; pueden consistir en normas no expresas, sujetas a la interpretación personal. En el *Rey Lear* asistimos a este diálogo:

«*Kent*: . . . tenéis en vuestro gesto lo que me atrevería a llamar señorío.  
*Lear*: ¿Qué es eso?  
*Kent*: Autoridad»<sup>47</sup>.

Y en ocasiones la interpretación puede ser innovadora, hasta revolucionaria, como en el caso de la autoridad carismática según Weber.

Ejemplificaremos brevemente cómo concepciones diferentes de autoridad derivan de diversas «ideas de sociedad» y «concepciones de cooperación social», y aun de presupuestos filosóficos. Podemos distinguir tres modalidades en la conceptualización de la autoridad.

En primer lugar, la autoridad se puede considerar *fundada en la creencia*, por contraposición a la ejercida sobre la conducta (se suele indicar este distinguo contraponiendo «ser una autoridad» a «tener un cargo de autoridad»). Aceptar la autoridad así entendida es prestar asentimiento a la verdad o validez de proposiciones porque su fuente es reconocida como una autoridad. Esto abarca un continuo de casos que van desde la fe ciega (en sacerdotes o profetas) hasta la aceptación con fundamento racional (como en el ejemplo de la opinión de peritos).

Originalmente, para los romanos y durante toda la Edad Media, *auctoritas* significó la posesión de un *status* especial, o cualidad, o título, que sumaba un fundamento obligatorio para la confianza o la obediencia; esto podía derivar de un acto fundador o comienzo, o de una relación especial con un ser sagrado, o de un acceso a determinado conjunto de verdades y el conocimiento de ellas. El senado romano tenía autoridad en este sentido, lo mismo que Augusto<sup>48</sup>. En San Mateo se dice que

Jesús enseñaba al pueblo como «uno que tiene autoridad, y no como los escribas»<sup>49</sup>. San Agustín distinguió la «autoridad divina», la «autoridad de Cristo» la «autoridad de la Escritura», la «autoridad patristica» y la «autoridad de la Iglesia»; en relación con esta última señaló que «yo no creería en el Evangelio si la autoridad de la Iglesia Católica no me obligara a ello»<sup>50</sup>. Según Hooker, «por la autoridad de un hombre entendemos aquí la fuerza que su palabra tiene para ganarse la opinión de otro, que se forma sobre ella»<sup>51</sup>.

En todos estos casos, la autoridad se considera materia de fe sobre la base de una sabiduría especial, una revelación, destreza, visión o conocimiento. Desde luego que esto parte del supuesto epistemológico de que semejante conocimiento es posible. Los cristianos del periodo anterior a la Reforma, los positivistas del siglo XIX y los tecnócratas contemporáneos han supuesto que un conocimiento de esa índole existe, pero el acceso a él es restringido: para los cristianos medievales estaba restringido al papado o a la Iglesia; para Auguste Comte y sus discípulos, a los jefes espirituales de la sociedad, y para los tecnócratas de nuestro tiempo, a las élites científicas y administrativas. Es inherente a estas concepciones la desigualdad, porque los que tienen acceso a ese conocimiento son por ese solo hecho superiores a los demás y tienen derecho a que estos le rindan acatamiento y sumisión. Por otra parte, en los casos en que no se da por supuesto ese restringido acceso a verdades religiosas o científicas (sobre la base de la revelación, el *status*, el cargo o la habilidad natural), la autoridad puede ser aceptada como una cuestión de conveniencia práctica o de economía de esfuerzos, según sucede en la división intelectual del trabajo. La idea de «autoridad moral» acaso sólo tiene sentido en una comunidad que comparte valores y principios de los cuales se supone que ciertas personas tienen un conocimiento mejor que otras; esta idea pierde sentido en los casos en que no se considera a esos valores y principios como objeto de conocimiento, sino que dependen de la elección individual<sup>52</sup>.

Podemos contraponer a la autoridad fundada en la creencia, en tanto se basa en títulos especiales y aceptados, otras dos modalidades de entenderla. La primera es la autoridad *por convención*. En este caso se la considera en función de decisiones obligatorias que reclaman obediencia, y se supone que su fuente es aceptada voluntariamente por los que le están sujetos. Aquí la autoridad es la solución a un estado de dificultad: una colectividad de individuos quieren entrar en una actividad común, pero no se ponen de acuerdo sobre lo que se ha de hacer. Es indispensable la acción coordinada, pero no se la puede lograr si cada quien sigue su propio juicio. Con palabras de James Fitzjames Stephen: «No hay ejemplo de un pueblo que se una para un objetivo común, desde confeccionar un par de zapatos hasta gobernar un imperio, en que el poder de decidir no resida en alguna parte: ¿y qué es esto, si no es mando y obediencia?»<sup>53</sup>. Los títulos que una persona o unas personas tienen para ser obedecidas en su *cargo de autoridad* no se basan en su relación con orígenes tradicionales, seres sagrados o conocimientos especiales, si-



no en haber sido investidas de autoridad por un procedimiento acordado. Las personas sujetas a esa autoridad están obligadas por decisiones individuales (dentro de límites fijados), cualesquiera que sean sus méritos en un caso dado, porque la procura de su actividad común exige este sacrificio de su juicio privado individual. Obsérvese, sin embargo, que a diferencia de la autoridad fundada en la creencia, que impone con necesidad el asentimiento de los sujetos a ella (es decir, si creo en una opinión sobre la base de la autoridad, no puedo al mismo tiempo disentir de ella), este tipo de autoridad simplemente exige que el súbdito se abstenga de obrar sobre la base de su propio juicio: conserva la libertad de disentir en privado de la orden particular cuya autoridad acepta.

Las concepciones de la autoridad en tanto es voluntariamente aceptada por convención se difundieron muchísimo en el mundo posmedieval. Para Hobbes y Spinoza, la existencia misma de la sociedad requería de la aceptación de una autoridad de esa índole, a fin de proveer así a la seguridad indispensable a la vida social, mientras que en la tradición liberal que arranca de Locke, los requisitos de la coordinación son más específicos, imponen un sacrificio más limitado al derecho que el individuo tiene de obedecer a su propio juicio. A veces, como en las teorías del contrato social y del estado de naturaleza, la situación de dificultad y sus soluciones son hipotéticas (las personas son consideradas «como si» hubieran aceptado la autoridad); en otros casos, se supone que las personas han registrado su aceptación voluntaria por medio de voto, por el hecho de poseer bienes, etc. Para otros autores (demócratas radicales como Rousseau, anarquistas, marxistas y socialistas de diversas orientaciones) la autoridad por convención, al menos en la sociedad como un todo y en particular en la esfera política, no se ha alcanzado todavía.

La tercera modalidad es la autoridad *por imposición* (es así como se inclinan a concebirla los autores citados en último término, para el pasado y el presente, aunque no para sociedades futuras posibles). En esta concepción, las razones autoritativas y las reglas de reconocimiento se imponen por medio del poder. Ideas como «hegemonía», «legitimación» y aun «ideología», según las emplean autores neomarxistas, y la «movilización del prejuicio» y el «consenso falso», según los entienden los críticos extremos de la democracia liberal, dan a entender que en las sociedades contemporáneas la autoridad es (al menos en parte) impuesta por medio del poder, sea este un control directo o se ejerza indirectamente en virtud de relaciones de dependencia.

Más en general, pensadores «realistas», de Trasímaco a Maquiavelo, hasta llegar a los teóricos de la élite neomaquiavélicos, han sostenido que la autoridad de creencia y la aceptación voluntaria de una autoridad por convención *siempre* son en buena medida ilusorias, y que tras las razones autoritativas y reglas de reconocimiento («derivados», «formulas políticas») en todos los casos está la *force majeure* [fuerza mayor] del gobernante o gobernantes<sup>54</sup>. También en este punto Hobbes es pensador clave porque su punto de vista combina ingeniosamente las concepciones de la autoridad por convención y la autoridad por imposición.

(Compárese el distingo de Hobbes entre soberanía por institución y soberanía por adquisición<sup>55</sup>.) En efecto, Hobbes entendía que el soberano, una vez establecido voluntariamente como solución a la tribulación de la guerra de todos contra todos, en lo sucesivo era la continuada fuente de todo vínculo autoritativo por el ejercicio de su voluntad: de aquí su teoría de la ley como mando (recogida por Bentham y Austin) y su concepción del soberano como el Gran Definidor, cuyo poder se extiende hasta asignar los significados mismos a las palabras y promulgar la definición de estas<sup>56</sup>. Combinando entonces un análisis voluntarista de la autoridad con un análisis basado en el poder, se sitúa por igual en la tradición liberal y en la «realista».

## II

Paso ahora a un esbozo de diversas tradiciones dentro de la teoría política y la sociología. Esta categorización no presume desde luego capturar la posición íntegra de los pensadores considerados, sino sólo el fundamento y el espíritu de sus concepciones sobre poder y autoridad, y sobre las relaciones entre aquel y esta.

Están en primer término los que admiten que el orden social está constituido, en gran parte o enteramente, por creencias compartidas, sustentadas principalmente en la autoridad, sea esta de inspiración divina, como en el caso de los teócratas contrarrevolucionarios franceses, o tradicional, «como si estuviéramos en presencia de padres fundadores canonizados», según Burke<sup>57</sup>; o basada en la ciencia, como en Saint-Simon y Comte; o en un sistema de valores nucleares, como para los funcionalistas normativos. En estas concepciones, la autoridad fundada en la creencia es nuclear para explicar la cohesión social y el orden político; el poder se conceptualiza en relación con su papel central de autoridad, en parte como funcional respecto de ella, y aun constitutivo; y en parte como algo amenazador, en la medida en que se abusa de él o se difunde de manera que pone en peligro su propia continuidad.

En el pensamiento medieval, la autoridad y el poder (considerado como un control social institucionalizado, que suponía coerción) se fueron entramando más y más. Tomás de Aquino empleaba el término «autoridades» para referirse tanto a los «principios fuente [. . .] en materias divinas» como al sujeto de la «fuerza coercitiva» en asuntos públicos: «todos los que gobiernan» obedecen a un plan que deriva de la «ley eterna» y forman parte del orden que la «Divina Providencia» impone «a todas las cosas»<sup>58</sup>. Dentro de la Iglesia, *auctoritas* y *potestas* se utilizaron indiferentemente, lo que combinaba el derecho a suscitar asentimiento con el derecho a exigir obediencia. Desde el siglo XIII, la autoridad, tanto dentro como fuera de la Iglesia, se consideró la base del poder coercitivo; para papistas y conciliaristas, «la idea de autoridad en las relaciones

entre la Iglesia y el Estado [...] se volvió inseparable de dominio coercitivo»<sup>59</sup>. En el mismo sentido, los grandes reformadores protestantes (a diferencia de las sectas radicales) predicaron el sometimiento del individuo a la autoridad de las iglesias y, salvo si incurrían en grosera violación de la palabra divina, a las autoridades temporales, que facilitaban la operación de la verdadera Iglesia.

Acaso la más tajante ligazón del poder y una autoridad fundada en la creencia, de inspiración divina, se encuentra en la época moderna entre los católicos contrarrevolucionarios de comienzos del siglo XIX. Para de Maistre, «religión y patriotismo» son las «grandes y sólidas bases de toda institución posible» y «poderosas fuerzas de ligazón [...] en el Estado»; ellos conocen «sólo dos consignas, *sumisión y fe*; con estas dos palancas mueven el mundo». Lo que es más, en política «*sabemos* que es necesario respetar a aquellos poderes establecidos no sabemos cómo ni por quién»; y aun la más extrema forma de poder coercitivo es inherente a la autoridad política y la cohesión social:

«Toda grandeza, todo poder, toda subordinación descansa en el verdugo: él es el horror y el lazo de la asociación humana. Eliminemos del mundo a este incomprensible agente, y en el momento mismo el orden dejará sitio al caos, el trono vacilará y se desintegrará la sociedad»<sup>60</sup>.

Para Bonald, acérrimo enemigo del «ateísmo y la anarquía» y de «esa doctrina que sustituyó la religión de todos por la razón de cada uno, y el amor al prójimo y al Ser Supremo por los cálculos del interés personal», existía «una religión para el hombre social, así como existe una constitución política para la sociedad»: «el poder y la fuerza de la religión» consumaban «la represión de los deseos depravados [del hombre]» y «el poder y la fuerza de la sociedad política» consumaban «la represión de los actos externos que brotan de esos mismos deseos». La autoridad, en la forma del «poder de Dios», y el poder, en la forma del «poder del hombre», constituían una «unión íntima, indisoluble»<sup>61</sup>. Thomas Carlyle proclamó que el hombre «necesitaba obedecer a superiores»:

«la aristocracia y el clero, una clase que gobierna y una clase que enseña; una y otra, separadas a veces, pero empeñadas en armonizarse, conjugadas a veces en una sola, siendo el rey un rey-pontífice: no hubo sociedad en que faltaran estos dos elementos vitales, ni la habrá»<sup>62</sup>.

Otros conservadores, en reacción a las ideas, a la práctica y a las consecuencias de la Revolución Francesa, invocaron para la autoridad fundada en la creencia el sometimiento a los precedentes y la tradición en no menor medida que la revelación divina. Según Burke, «miramos con reverencia nuestras instituciones civiles [...] por su antigüedad y por amor de aquellas de quienes ellas provienen»; el lazo que «mantiene todas las naturalezas físicas y morales, cada una en el lugar que le ha sido indicado», y que impide que la sociedad se disuelva en «un caos asocial,

incivil, inconexo de principios elementales» es una «sociedad a que los hombres deben prestar obediencia por consentimiento o por fuerza». Según ello, «tememos a Dios; miramos con reverencia a los reyes, con afectión a los parlamentos, con sentimiento de obligación a los magistrados, con devoción a los sacerdotes y con respeto a la nobleza». Esa autoridad social, que inculcó este «sistema mezclado de opinión y sentimiento», todas estas «placenteras ilusiones», hizo «suave el poder y liberal a la obediencia». Era una doctrina mucho menos áspera que la de Maistre. La autoridad ahorra el empleo del poder: «todas las personas que poseen una porción de poder deben llevar siempre grabada la veneranda idea de que obran por encargo», en bien de «un único gran maestro, autor y fundador de la sociedad». Por otro lado, «si opiniones y reglas de vida antiguas son abandonadas», el poder inventará «otros y peores medios para su sostenimiento»; el «poder actual de los franceses es el primer cuerpo de ciudadanos que, habiendo obtenido autoridad plena para hacer de su país lo que les pluguiera, han elegido desmembrarlo» obrando «como conquistadores» de los franceses y destruyendo «los lazos de su unión». El poder escapa de ese modo de los suaves constreñimientos de la autoridad tradicional<sup>63</sup>.

Estas ideas conservadoras y tradicionalistas dan sustento a la tesis de R. A. Nisbet según la cual el influjo de la Revolución Francesa sobre la sociedad tradicional dio nacimiento a un «liminar distingo entre autoridad y poder»: «la imagen de la *autoridad social* se forja con materiales tomados del Antiguo Régimen; la imagen del *poder político* —racional, centralizado y popular— se toma de la estructura legislativa de la Revolución»<sup>64</sup>. Así, con palabras de Carlyle, «rendimos culto al poder y lo seguimos»; y Burckhardt atribuyó a la difusión de la doctrina de la perfectibilidad humana la «completa desintegración de la idea de autoridad en las manos de hombres mortales, tras lo cual, desde luego, periódicamente caemos víctimas del poder puro»<sup>65</sup>.

Por otro lado, pensadores de los siglos XIX y XX elaboraron muy diversas concepciones de la autoridad basada en la fe, que no descansaban —según Nisbet parece suponerlo— exclusivamente, o aun principalmente, en concepciones tradicionales. Escribe Nisbet:

«La autoridad social *versus* el poder político es justamente el modo en que fue abordado el tema, primero por los conservadores y después, al cabo del siglo, en las reflexiones de Durkheim sobre la centralización y los grupos sociales y de Weber sobre la racionalización y la tradición. El continuado e intenso interés por el constreñimiento social, el control social y la autoridad normativa, que atestigua la historia de la sociología, y su distingo entre autoridad y poder, tienen sus raíces en el mismo suelo que produjo su interés por la comunidad».

Si bien Nisbet admite que «sería falso creer que este distingo entre autoridad social y poder político descansa exclusivamente en el pensamiento conservador», la exposición que ofrece sobre las teorías sociológi-

cas del siglo XIX sobre la autoridad se centra por entero en el «redescubrimiento de la costumbre y la tradición, la autoridad patriarcal y corporativa, que son, según se sostiene, las fuentes básicas (y permanentes) del orden social y político»<sup>66</sup>.

Aquí, por el contrario, sostenemos que una diversidad de concepciones sobre la autoridad tradicional fundada en la creencia constituyen una parte nuclear en la historia de la sociología de los siglos XIX y XX. Montesquieu ya había considerado distinto el «espíritu de las leyes» en gobiernos republicanos, monárquicos y despóticos. Los gobiernos republicanos y las monarquías eran formas «moderadas», pero sólo las segundas suponían «preeminencia y jerarquías»; el despotismo, en cambio, situaba a la «humanidad [. . .] en un mismo nivel», en que «todos son esclavos». Estos tipos de gobierno diferían, y distinta era también la «manera de obedecer»<sup>67</sup>.

En los siglos XIX y XX, la autoridad fundada en la creencia se concibió por caminos no tradicionalistas y por caminos que aunaban lo tradicional y lo moderno en las más diversas combinaciones, que se refieren tanto a la índole de las preferencias autoritativas como a las reglas de reconocimiento, ligándolas a condiciones de vida específicamente modernas. Para Saint-Simon, el nuevo sistema político adecuado a una sociedad industrial se basará en el «conocimiento positivo», en un «estado de ilustración, con la consecuencia de que la sociedad, conciente de los medios a que debe recurrir para mejorar su suerte, se puede guiar con arreglo a principios, y ya no tiene necesidad de otorgar poderes arbitrarios a aquellos en quienes confía la tarea de administrar sus asuntos». Ya no necesitará la sociedad buscar sus dirigentes entre «la nobleza y el clero»; el nuevo sistema será «concebido y organizado según principios derivados de una sana moral y una filosofía verdadera». Esta consistirá en «opiniones científicas revestidas en formas que las vuelvan sagradas». Se advertirá que «todo gobierno será arbitrario mientras sus dirigentes se recluten entre militares y metafísicos»; en cambio, «científicos, artistas e industrialistas, junto con los jefes de las empresas industriales, son los hombres que poseen la eminente, la más variada y positiva capacidad para guiar el espíritu de los hombres en los tiempos presentes». En lo sucesivo ellos ejercerán autoridad sobre el espíritu de los hombres, y la administración remplazará a la «máquina del gobierno», cuyas funciones quedarán limitadas al mantenimiento del orden público. Un principio de autoridad enteramente nuevo, un tipo de integración social, una estructura social novedosa basada en los requisitos funcionales de la producción industrial remplazará al antiguo sistema de jerarquía y subordinación. El gobierno de los hombres dejará sitio a la administración de las cosas, y el poder, en la forma de la acción política, «se reducirá a lo indispensable para establecer una jerarquía de funciones en la acción general de los hombres sobre la naturaleza». De este modo, el «deseo de dominar» se plegará al «bien colectivo»<sup>68</sup>.

Auguste Comte entendía que la nueva «filosofía positiva» justificaba una forma nueva de «subordinación social», una «jerarquía positiva» que

reemplazara al orden antiguo. El nuevo «poder espiritual» instituirá la «moralidad» como guía de la sociedad: su papel será «gobernar la opinión, es decir, establecer y mantener los principios que deben gobernar las diversas relaciones sociales». Ejercerá una autoridad efectiva «en razón de su función educativa y de su intervención regular en los conflictos sociales». La «moral» prevalecerá sobre las «soluciones políticas». Comte a todas luces creía que estaba destinado a ser este un principio *nuevo* de autoridad, un «poder espiritual moderno». T. H. Huxley llamaría a esto «catolicismo sin cristianismo», pero Comte sostuvo que «la adhesión del pueblo a sus nuevos dirigentes científicos sería de naturaleza muy diferente de la obediencia irracional a los sacerdotes de la fase teológica». Es que en definitiva la consigna de Comte era «orden y progreso»; a su entender, necesitamos «por igual de la herencia de Maistre y de Condorcet [...] una doctrina progresista a la vez que jerárquica». Los *savants* «únicamente con respecto a la teoría ejercen una autoridad indiscutida»; están «investidos exclusivamente de la fuerza moral esencial para obtener el reconocimiento [de la nueva doctrina orgánica]». Los «savants de nuestros días poseen, con exclusión de todas las demás clases, los dos elementos fundamentales del gobierno espiritual, capacidad y autoridad en asuntos de teoría»<sup>69</sup>.

Tocqueville, de igual modo, contrapuso formas tradicionales y modernas de autoridad social, aunque entendía que estas últimas eran democráticas y basadas en la igualdad. Todas las sociedades —sostenía— necesitan de una «fe común», de «opiniones que los hombres admitan confiados y sin discusión». En períodos aristocráticos, los hombres están «naturalmente inclinados a formar su opinión con arreglo al patrón superior de una persona o clase de personas»; en «épocas de igualdad», la «predisposición a creer en la multitud» aumenta en el individuo, y la «opinión común» se convierte en la «única guía que el juicio privado conserva en un pueblo democrático». Tocqueville no contrapone, como pretende Nisbet, autoridad tradicional y poder político, sino autoridad tradicional y democrática. La primera imponía toda clase de obligaciones, responsabilidades y restricciones a los superiores en su trato con los inferiores, con lo cual limitaba su poder y lo orientaba hacia el interés nacional. En una democracia, los eslabones de la cadena que todo lo ata «desde el campesino al rey» se han roto, el individuo queda librado a sí mismo y es amenazado por la tiranía de la opinión pública («que actúa sobre la voluntad tanto como sobre las acciones de los hombres, y que previene tanto la oposición como el deseo de oponerse») y por la coerción política de un Estado centralizador: un nuevo tipo de despotismo o de «dictadura democrática», que «aherroja, reprime, enerva, aterroriza, entontece y por fin reduce a las naciones a un rebaño de animales tímidos e industriosos, cuyo pastor es el gobierno». Para Tocqueville, esta forma de autoridad, respaldada en un poder centralizado y en una administración ramificada, era un peligro real. Sólo podían ponerle freno las garantías institucionales, la diversidad regional y, sobre todo, el «gradual desarrollo de instituciones y actitudes democráticas», la libertad de aso-

ciación y las «libertades democráticas». Uno de los propósitos de Tocqueville era justamente mostrar a los tradicionalistas que «la sociedad avanzaba y día a día los llevaba a la equiparación de las condiciones»: la tarea consistía en descubrir los caminos para lograr «una sociedad democrática que avanzara [...] con orden y moralidad»<sup>70</sup>.

Durkheim también entendía que todas las sociedades estaban integradas, y aun parcialmente constituidas, por creencias compartidas, que se comunicaban autoritativamente: eran las *représentations collectives*, cuyo contenido y cuya modalidad de transmisión variaban con tipos diferentes de orden social. Los componentes de la autoridad —razones autoritativas para la creencia y la acción, y reglas de reconocimiento— eran específicos en las sociedades modernas. La sociedad moderna requería de una «religión» en el sentido de un «sistema de creencias y prácticas colectivas que posean una autoridad especial». Sus sacerdotes debían ser los maestros de la nación y, más en general, los intelectuales, quienes mediante instrucción alcanzarían el conocimiento de la moralidad determinada y requerida por la sociedad. Su contenido era, en una palabra, el «individualismo: un producto social, como toda moral y toda religión». El individualismo, según Durkheim argumentaba contra los antidreyfusistas, era «para lo sucesivo el único sistema de creencias que asegura la unidad moral del país». En esta religión el hombre es «creyente al mismo tiempo que dios»; en ella los «derechos de la persona se sitúan por encima del Estado» y se glorifica «no al yo», sino «al individuo en general»; una religión, en suma, volcada a la «simpatía por todo lo humano» y a la justicia económica y social. Interesante es reparar en que a juicio de Durkheim esta «religión», «fe» o «culto», cuya autoridad social era necesaria para la cohesión de la sociedad moderna, era enteramente compatible con la razón y la autonomía. Más aún, tenía «por principal rito la libertad de pensamiento». En el razonamiento de Durkheim, la libertad de pensamiento era enteramente compatible con el respeto a la autoridad cuando esta tenía fundamento racional. A la inversa, y en un claro círculo, discernía la libertad como el «fruto de la regulación», definiéndola como un autodomínio, la «capacidad de obrar racionalmente y cumplir con su obligación»; en tanto que según su definición de la autonomía, esta consistía en tener la «conciencia más clara y completa posible de las razones de nuestra conducta» cuando «invocamos una regla o nos entregamos a un ideal colectivo». En cuanto al poder, Durkheim (a diferencia de Weber) nada tenía que decir sobre el poder como relación asimétrica entre individuos y grupos. Lo mismo que Saint-Simon, no avizoraba conflictos de clase, sino la emergencia de una jerarquía funcional; y lo mismo que Comte, preveía la prevalencia de las soluciones «morales» sobre las «políticas»<sup>71</sup>.

Estas diversas visiones de la autoridad fundada en la creencia en condiciones modernas —tecnocráticas, democráticas, individualistas— se podrían complementar con muchas otras sustentadas en los siglos XIX y XX. Estas son, por ejemplo, las variedades de doctrina nacionalista que identificaban la autoridad con la expresión de la cultura nacional, o con

el Volksgeist o «espíritu del pueblo». De Herder en adelante, el fundamento idealista de estas teorías dio sustento al supuesto de que existía algo que debía ser conocido y transmitido autoritativamente por quienes eran capaces de interpretarlo; según señaló Savigny, el jefe de la escuela histórica del derecho en Alemania, la «conciencia común del pueblo es la sede de la ley»<sup>72</sup>. Diversas variantes de doctrina socialista han sostenido también que el orden social y el progreso dependen de la trasmisión autoritativa de ciertas creencias que se consideran verdaderas. Por ejemplo, los socialistas fabianos suponían que la «ciencia naciente de las instituciones democráticas y el arte de ellas», que brindaba un «mayor conocimiento de las instituciones sociales prácticas», confería autoridad a los dirigentes con vocación pública de la república socialista<sup>73</sup>. Y desde luego, las sociedades del socialismo de Estado en la Europa oriental se han regido, después de Lenin, por el supuesto incuestionable de que el partido es el intérprete autoritativo, y el inculcador, de las verdades descubiertas por la teoría del marxismo-leninismo.

Por su parte, teóricos de la tecnocracia entienden que la autoridad deriva del conocimiento y las destrezas que se han vuelto indispensables. Para Daniel Bell, el «principio axial» de la «sociedad posindustrial» es la «centralidad y codificación del conocimiento teórico». La «ingeniería y la ciencia económica se vuelven esenciales para las decisiones técnicas de la sociedad», y asistimos a un «nuevo orden social basado, en principio, en la prioridad del talento educado». Bell define la autoridad como

«una competencia basada en la destreza, el aprendizaje, el talento, la virtud artística o algún atributo similar. Inevitablemente esto lleva a distinciones entre los que descuellan y los que no. Una meritocracia se constituye con los que se han ganado autoridad. Una meritocracia injusta es la que hace esas distinciones odiosas y la que desmerece a los situados en posición inferior».

El poder, en cambio, es «la capacidad de mandar, que está respaldada, implícita o explícitamente, por la fuerza»; «permite que algunos hombres ejerzan dominación sobre otros», pero, afirma Bell, «en la vida política en general, y en la mayoría de las instituciones, ese poder unilateral es contrariado cada vez más»<sup>74</sup>.

Las teorías funcionalistas consensuales de la sociología norteamericana y de la ciencia política reciente no son más que la forma generalizada y relativizada de todas estas concepciones de la autoridad fundada en la creencia. Lo que consideran autoritativo o «legítimo» es simplemente lo que se entiende por el sistema de valores de una sociedad, o el sistema de valores que se le atribuye. En este sentido escribe Parsons: «sin el apego a los valores comunes constitutivos, la colectividad tiende a disolverse»; estos valores son el «compromiso de los individuos en procurar y sustentar determinadas *orientaciones* o tipos de acción en favor de la comunidad como sistema y, por ello, indirectamente, en favor del rol que ellos mismos desempeñan en la colectividad»<sup>75</sup>. (Lipset, por su



parte, define la legitimidad como la «capacidad del sistema para generar y mantener la creencia en que las instituciones políticas existentes son las más apropiadas para la sociedad»<sup>76</sup>.) A juicio de Parsons, los valores y normas compartidos especifican qué y quién es autoritativo: la autoridad equivale al «complejo de derechos institucionalizados al control de las acciones de los miembros de la sociedad con referencia a lo que estas importan para el logro de metas colectivas»; estos derechos pertenecen a los «líderes, que esperan apoyo de los miembros de la colectividad». Si tenemos presente el punto de vista de Parsons según el cual el poder es la «capacidad generalizada de un sistema social de obtener que se hagan cosas en el interés de metas colectivas»<sup>77</sup>, nos resultará fácil comprender cómo, a su juicio, el poder deriva de la autoridad.

En general, se puede afirmar que todas estas concepciones de la autoridad fundada en la creencia entienden que es primaria la relación de autoridad. En cuanto al poder, lo consideran parte de aquella o una forma derivada, pero también una amenaza cuando se abusa de él al punto de debilitar o destruir las creencias consensuales y, con ello, el orden social y político. En condiciones consensuales, el poder tiende a cobrar una forma no asimétrica y no conflictiva, al menos en el interior de la sociedad en cuestión; así estos autores insisten en la noción de «liderazgo». Consideran a los individuos modelados y aun constituidos por la relación de autoridad. De esta dependen sus identificaciones de rol, la percepción que tienen de sí mismos y hasta su identidad. Se resta importancia a los conflictos de intereses entre individuos y grupos, al menos en una sociedad que funcione bien; esto en parte se debe a la creencia de que la existencia misma de la autoridad engendra y promueve una identidad de intereses entre quienes la ejercen y quienes están sujetos a ella.

Una muy diferente tradición en la conceptualización de la autoridad se desarrolló como reacción a las formas iniciales de la primera tradición, la última versión de la cual a su vez reaccionó contra ella. Para esta tradición, entonces, la autoridad es convencional y el poder es asimétrico, hasta coercitivo. Existe un conflicto natural de intereses entre los individuos, cuya identidad no es afectada por la autoridad y cuya libertad es limitada por ella; y la autoridad se ejerce sobre la conducta, aun en ausencia de creencias y valores compartidos. Los fines de los individuos son privados y entran en conflicto; la tarea de la autoridad es coordinar sus acciones de manera que se vuelva posible la empresa común. Esta concepción tiende a centrarse en la autoridad del Estado frente a los individuos; estos se toman por supuestos, con sus fines privados (y en conflicto), sus valores y sus opiniones; hacen falta reglas de conducta para permitir que estos individuos persigan sus fines. La autoridad no produce creencias compartidas, sino un marco común dentro del cual los individuos promueven sus intereses; y el ejercicio de la autoridad no modifica ni la identidad de los individuos ni la índole de sus intereses<sup>78</sup>. La autoridad así entendida produce acciones coordinadas más que creencias comunes. Admite la existencia de un hiato entre creencia privada

y acción pública. El individuo acaso se somete a la autoridad, disintiendo con ella en privado. Según la visión de Hobbes, si bien los hombres obedecen al soberano, «creencia e incredulidad nunca siguen a los mandatos de los hombres»<sup>79</sup>; y Spinoza afirmó: «es imposible que el espíritu de un hombre se encuentre enteramente a disposición de otro, porque nadie puede trasferir voluntariamente su derecho natural a la razón y el juicio libre, ni ser obligado a ello»<sup>80</sup>.

«¿Qué modalidad de vida imperaría si no existiera un poder común que temer?» se preguntaba Hobbes. Para este, la situación de dificultad, el estado de naturaleza, consiste en que los individuos tienen igual poder, y sus intereses entran en un conflicto irreductible: «los poderes iguales se oponen, se destruyen unos a otros; y esta oposición es llamada lucha». El precio de la paz es la constitución de un «poder común», a fin de que los hombres «confieran toda su fuerza y todo su poder a un solo hombre, o a un conjunto de hombres capaces de reducir todas sus voluntades, por pluralidad de votos, a una voluntad sola». Así una «multitud de hombres se convierten en una sola persona cuando están representados por un hombre o una persona; de esta manera se obra con el consentimiento de cada uno de los que forman esa multitud en particular». He ahí la innovadora teoría de la autoridad de Hobbes. El pacto es un acuerdo de «todos con todos» para obedecer las órdenes del soberano como si fueran propias; el soberano es «autorizado» a mandarlos según su voluntad, puesto que ellos, en vista de su irreductible conflicto de intereses, han consentido en «apropiarse y en ser considerados autores» de todas las decisiones del soberano. La autoridad es un «derecho de producir actos; y de *producirlos por autoridad*, producirlos por comisión o por licencia de aquel cuyo derecho son». En consecuencia: «Cada hombre particular es autor de todo lo que el soberano hace»<sup>81</sup>.

Conviene señalar dos puntos acerca de esto. El primero es que si bien el poder autorizado del soberano es (casi) absoluto, en el sentido de que excluye todas las razones que pudieran oponerse a la acción (salvo la autoconservación), sólo es aplicable dentro de un determinado dominio de la actividad humana: «Para todas las acciones no contempladas por la ley, los hombres tienen la libertad de hacer lo que su razón les indique y que sea lo más beneficioso para ellos», por ejemplo, la «libertad de comprar y vender y de establecer toda clase de contratos». En segundo lugar, y en relación con lo anterior: por oposición a los reclamos de la tradición y del derecho divino, y a todas las concepciones de la autoridad que hemos considerado hasta aquí, Hobbes no exige participación pública ni apoyo del ciudadano en favor del soberano, ni la autoridad de este confiere beneficio alguno comunal o colectivo a los ciudadanos; es que la autoridad no afecta la naturaleza ni los propósitos de los individuos. El «cuerpo político» no es más que una «multitud de hombres, unidos como una sola persona por un poder común, con miras a su común paz, defensa y beneficio». El miedo y la inseguridad los mantienen unidos, y la autoridad se ejerce simplemente para asegurar un marco dentro del cual puedan ellos proseguir su interminable busca de la «felicidad»:

«El sentido de las leyes, que no son sino reglas autorizadas, no es impedir las acciones voluntarias de las personas, sino orientarlas y mantenerlas en un movimiento tal que no se hagan daño unas a otras a causa de sus impetuosos deseos, su apresuramiento o su indiscreción: lo mismo que los setos, no están destinados a detener al viajero, sino a mantenerlo en su ruta»<sup>82</sup>.

Esta idea de la autoridad por convención, es decir, derivada del consentimiento de individuos cuyos intereses están en conflicto y deciden obedecer a un poder público que les garantice su continuada persecución de intereses privados, corre como un hilo conductor por toda la historia del liberalismo. Pero fue la teoría del contrato de Locke la que señaló la dirección en que habrían de desarrollarse las teorías liberales, en tanto fijó más estrictos límites al alcance de la autoridad. La tribulación, el estado de dificultad cuya solución es la autoridad era en Locke menos grave que en Hobbes: más bien asunto de «molestias», los «miedos y continuos peligros» causados por «la corrupción y el vicio de hombres degenerados». El «remedio» del «gobierno civil» tenía como su «fin grande y principal» la «preservación de la propiedad». Como en el caso de Hobbes, la nueva autoridad no tenía función comunitaria ni integradora; al contrario, «la república» era una «sociedad de hombres constituida solamente para la procuración, preservación y promoción de sus intereses civiles». La autoridad política estaba limitada por los términos del contrato original: «en el seno del pueblo se conserva siempre el poder supremo de remover o modificar el legislativo, cuando considera que el acto legislativo es contrario a la confianza depositada».

Pero que esto no se entienda mal. Los hombres, para esta concepción, consienten, en el contrato, en resignar sus poderes naturales en favor de la comunidad, la que a su vez pone el poder legislativo en las manos de aquellos en quienes confía; además, cada uno consiente en someterse a la «determinación de la mayoría». Por otra parte, el lenguaje del «consentimiento expreso» se convierte en el del «consentimiento tácito», que en definitiva se considera registrado por la mera posesión de propiedades<sup>83</sup>. Así la autoridad basada en el consentimiento se trueca en lo inverso, la imposición de la autoridad a los propietarios. No se produjo renovación recurrente del consenso, sino el establecimiento de un modo de pensar acerca del gobierno y la autoridad, que proponía una base de consentimiento, con límites indeterminados y flexibles para el poder de los gobiernos. La sociedad se consideró entonces una «sociedad civil», la arena «natural» en que los individuos procuraban sus «intereses civiles», que era función de la autoridad garantizar. En cuanto al poder, Locke, como Hobbes, lo consideraba un control personal y coercitivo. De ahí el proyecto liberal de ambos, que consistía en restringir el poder coercitivo del gobierno al tiempo que pretendían que su autoridad se basaba en el consenso con miras a promover el interés general.

La historia del liberalismo ha sido, entre otras cosas, la de esta combinación de ideas. La autoridad es concedida por individuos cuyos inte-

reses en conflicto tienen libre acción en la esfera económica (sociedad), pero que demandan, de la esfera política, coordinación y control (cuya extensión varía con diferentes pensadores y en diversas épocas). El gobierno mantiene las condiciones de un orden efectivamente competitivo: mantiene «la ley y el orden». La autoridad se basa en el consentimiento voluntario en esta coordinación y este control indispensables; las coerciones, que son el resultado, se consideran «interferencias» que es preciso reducir al mínimo. Como lo explica Locke: «la comunidad se erige en árbitro estableciendo reglas permanentes, indiferentes e iguales para todas las partes»<sup>84</sup>, aunque es cierto que Adam Smith se acercaba más al corazón del asunto cuando señalaba que «el gobierno civil, en la medida en que ha sido instituido para asegurar la propiedad, en realidad ha sido instituido para la defensa de los ricos contra los pobres, o de los que tienen alguna propiedad frente a los que carecen de ella»<sup>85</sup>. Los economistas escoceses clásicos, los liberales franceses, los radicales y utilitaristas ingleses, así como los demócratas constitucionalistas norteamericanos, razonaban todos de la manera indicada. Con palabras de Paine: «la sociedad es producida por nuestras carencias y el gobierno por nuestra pecaminosidad. [. . .] La sociedad, en cualquier estado, es una bendición; el gobierno, aun en su mejor estado, no es sino un mal necesario»<sup>86</sup>. Mientras que para Bastiat la opción era entre «*société libre, gouvernement simple*» y «*société contrainte, gouvernement compliqué*»<sup>87</sup>, Smith proponía dejar a la «naturaleza» —es decir, la vida económica de la sociedad, cuyos constreñimientos eran impersonales, a diferencia de los impuestos por el gobierno— librada a sí misma, coincidente en esto con Jefferson y los liberales de toda inspiración, hasta llegar a Herbert Spencer y más recientemente, hasta Von Mises, Hayek y, por fin, Milton Friedman.

Todos estos puntos de vista presentan entre autoridad y poder una contraposición que no coincide con la antes considerada. Aquí la autoridad se restringe a las «reglas permanentes» del árbitro de Locke, y se basa en el consentimiento; el poder es coercitivo y personal, y amenaza el orden «natural» de la sociedad. Como lo expresa la *Encyclopédie* de Diderot, «la *autoridad* es comunicada por las leyes; el poder, por aquellos en cuyas manos están puestas». De este modo,

«el príncipe deriva de sus súbditos la autoridad que sobre ellos ejerce, y esa autoridad está limitada por las leyes de la naturaleza y del Estado. Las leyes de la naturaleza y del Estado son las condiciones bajo las cuales ellos se han sometido —o se supone que se han sometido— a su imperio. Una de estas condiciones es que, no teniendo poder ni autoridad sobre ellos, salvo en virtud de la elección o el consentimiento, nunca puede emplear su autoridad para quebrantar el acto o contrato por el cual aquella le fue conferida».

Su «autoridad sólo puede subsistir en virtud de los títulos con que le fue conferida», y «en consecuencia no puede disponer de su poder o

de sus súbditos sin el consentimiento de la nación e independientemente de las opciones indicadas en el contrato de sometimiento»<sup>88</sup>.

Ahora bien, esto no significa que la autoridad imponga límites determinados al ejercicio del poder. La historia del efectivo registro del consenso, que se consideraba una obligación asumida por propia voluntad, permaneció siempre envuelta en el misterio suficiente para que los límites que imponía al ejercicio del poder no se pudieran fijar estrictamente<sup>89</sup>. Ya hemos señalado el desplazamiento de Locke del consentimiento expreso al tácito. Adam Ferguson presentó un relato todavía menos constrictivo acerca del registro del consenso:

«El consenso en que se funda el derecho a mandar acaso no es anterior al establecimiento del gobierno, sino que se lo puede obtener por el ejercicio razonable de un poder real al que toda persona dentro de la comunidad, aceptando una protección consuetudinaria, queda obligada a prestar fidelidad y sumisión consuetudinaria. He ahí un pacto ratificado por el menos ambiguo de todos los signos, la práctica íntegra o la continuada observancia de una vida ordinaria»<sup>90</sup>.

Todos los pensadores del liberalismo democrático suponen que la autoridad es, de un modo u otro, una forma de obligación voluntaria, asumida por sí. Ahora bien, ¿quién la asume y cómo es asumida? La tradición del contrato social ofrecía un relato de la *creación* de esas obligaciones por acuerdo voluntario, y las diversas formas de la teoría del consenso un relato del modo en que la acción o inacción de los individuos se podía entender como signo de un continuado consenso. Así, para Madison, el «pueblo» es la única fuente legítima de poder político, cuya autoridad tiene por base el «modo electivo» (y cuyo poder está limitado por frenos y equilibrios, por el federalismo y por «el espíritu vigilante y viril del pueblo norteamericano») <sup>91</sup>. Bentham, de igual modo, procuraba prevenir el abuso del poder que pudiera hacer el gobierno: el «ejercicio de sus poderes» consiste en «impartir directivas u órdenes, positivas y prohibitivas, y lateralmente en obtener acatamiento por la aplicación de recompensas y castigos»; y la base de su autoridad residía en la expresión de la «voluntad de los gobernados», manifestada en elecciones periódicas<sup>92</sup>. James Mill adoptó una concepción similar<sup>93</sup>.

Los puntos de vista de John Stuart Mill, en cambio, eran más complejos. Había aprendido mucho de Comte, Tocqueville y Coleridge. Una «sociedad política permanente» requería del «sentimiento de fidelidad o lealtad», de «algo establecido, algo permanente y que no se pueda cuestionar». No existe ni ha existido «un estado de la sociedad en que no se produzcan colisiones entre intereses inmediatos y pasiones de secciones poderosas del pueblo». «Lo que entonces permite a la sociedad capear estas tormentas [...] es que a pesar de la importancia de los intereses en torno de los cuales querellan los hombres, el conflicto no ha afectado los principios fundamentales del sistema de unión social que en cada caso existe; ni porciones importantes de la comunidad amenazan con la

subversión de aquello sobre lo cual habían edificado sus cálculos y con lo cual se habían identificado sus esperanzas y propósitos».

Mill, como otros liberales, naturalmente consideraba que el poder era coercitivo y lo asociaba con la privación de la libertad, pero, como Tocqueville, entendía que el individuo necesitaba de protección frente a «la tiranía de la opinión y el sentimiento prevaletentes». También acerca de la base de la autoridad política eran complejas sus opiniones. La autoridad democrática se fundaba en el consentimiento, pero, idealmente, en el consentimiento en la forma de una participación universal; en otras palabras: «el pueblo todo participa». Además, como en el caso de Hobbes, Locke, Madison y Bentham, el gobierno no se limita a proveer del marco para la procura de los intereses individuales; tiene que empeñarse en «promover el progreso mental general de la comunidad» y «organizar los valores morales, intelectuales y activos ya existentes». El propio Mill reconoció que así desembocaba en un «socialismo restringido», como sucedió a sus sucesores dentro de la tradición anglosajona, entre ellos Green y Hobhouse<sup>94</sup>.

Toda la tradición del liberalismo democrático presentó a la autoridad, nacida por convención; y al poder, coercitivo y asimétrico. La democracia liberal, explica Rawls, «en todo lo posible presenta a la sociedad como un proyecto voluntario [. . .] sus miembros son autónomos y son autoimpuestas las obligaciones que ellos reconocen»<sup>95</sup>. Los «yoes» que se imponen esas obligaciones no se interesan unos por otros y están en conflicto; y la autoridad que se impone a su conducta y a la cual se pretende que han prestado consentimiento, les asegura la libertad de perseguir sus intereses, que de otro modo serían incompatibles e irreales.

Una tradición distinta arranca exactamente en este punto: del mismo modo procura la reconciliación de autonomía y autoridad, pero rechaza el cuadro de los yoes en conflicto e indiferentes mutuamente. Así, Rousseau transformó la idea del contrato social y la de autoridad basada en el consentimiento en una perspectiva enteramente nueva. Pensadores de la Antigüedad y la Edad Media habían derivado la autoridad política del consentimiento de los súbditos, siguiendo fuentes tradicionales y divinas. Con el nacimiento de las teorías individualistas del contrato y el consentimiento, y la oposición a las concepciones absolutistas del derecho divino en los siglos XVI y XVII, se entendió que la autoridad se basaba en un acuerdo destinado a proteger los derechos de individuos autónomos, y la procura de sus intereses en conflicto.

El punto de vista de Rousseau sobre la autoridad constituyó un nuevo punto de partida; procuraba conservar los logros del individualismo —el individuo autónomo— al tiempo que lo unía en comunidad con otros para alcanzar una voluntad colectiva, según lo sustentaban autores antiguos. El problema básico cuya solución proporciona el contrato social es hallar una «forma de asociación» como consecuencia de la cual «toda la fuerza de la comunidad se ponga al servicio de la protección de la

persona y los bienes de cada uno de los miembros que la constituyen, de suerte que cada uno, unido a sus prójimos, rinda obediencia a su propia voluntad y permanezca tan libre como antes era». La ciudadanía otorga «libertad moral», que es lo que convierte a un «hombre en amo de sí mismo»: «obedecer las leyes establecidas por la sociedad es ser libre». La clave de la comunidad autónoma, como la entiende Rousseau, es la libertad del poder de otros: «depender de otros hombres no es arreglado a naturaleza y origina todos los vicios; así amo y esclavo se encarnan uno al otro». La *autoridad impersonal* de una comunidad de individuos cuya identidad y cuyos intereses se han moralizado y puesto en armonía deriva de la expresión de la voluntad general de esos individuos. «Cada uno, en tanto se da a todos, no se da a ninguno»; en condiciones de igualdad social y democracia directa, cada uno se convierte en gobernante y súbdito. El poder asimétrico es abolido, lo mismo que el control, la dependencia y la desigualdad, y la autoridad, por ser prescrita de manera autónoma, es compatible con la igualdad, la autonomía y la razón<sup>96</sup>.

Hegel retomó y llevó más adelante esta explosiva combinación de ideas. Como en Rousseau, la idea del Estado en Hegel supone que sus leyes

«no son algo ajeno al súbdito. Por el contrario, el espíritu del súbdito da testimonio de ellas en tanto son su propia esencia, la esencia en que él tiene un sentimiento de su mismidad y en que vive en su elemento propio, que no se distingue de él. Así el súbdito se enlaza directamente con el orden ético en virtud de una relación que se asemeja a una identidad en mayor medida aún que la relación de fe o de confianza».

El Estado aúna conciencia subjetiva y orden objetivo, y en esas condiciones «afirmar que los hombres permiten ser gobernados contrariando sus propios intereses, fines e intenciones es insensato». Con un estilo que recuerda fuertemente a Rousseau, Hegel señaló que «en el Estado, en tanto es ético, en tanto es interpenetración de lo sustantivo y lo particular, mi obligación hacia lo sustantivo es al mismo tiempo la encarnación de mi libertad particular». La esencia del «Estado moderno es que lo universal se reúne con la completa libertad de sus miembros particulares y con el bienestar privado». Hegel rechazó a los pensadores de la restauración (Haller, Müller, Savigny), que habían procurado sentar la autoridad del Estado en la tradición y el poder. También se manifestó en desacuerdo con la concepción liberal del Estado en tanto coercitivo por naturaleza y que en el mejor de los casos proveía de un marco para la persecución del interés propio. Por el contrario, concibió el Estado como la encarnación positiva de la autoconciencia, la «realidad efectiva de la voluntad sustancial» —la base de la autoridad del Estado son las voluntades racionales de individuos que no están desinteresados unos de otros porque quieren las finalidades de los otros, es decir, el bien común—. Para Hegel, el «individuo encuentra su liberación» en las esferas diferenciadas de la «vida ética»: la familia, la sociedad civil (la esfera interde-

pendiente del interés económico) y el Estado. La sociedad civil librada a sí misma lleva a la «degeneración física y ética». Sin embargo, el Estado sólo puede cumplir su papel en tanto manifestación racional concreta de la voluntad humana si contiene en el interior de sí una sociedad civil diferenciada<sup>97</sup>.

Rousseau reflexionó sobre la autoridad de voluntades racionales consensuales en una comunidad ideal, que se anularía a sí misma: sólo convalidaría —señaló— a dioses. Para Hegel, esa autoridad estaba destinada a ser ejercida en el dominio público en el Estado constitucional posnapoleónico<sup>98</sup>. Otros autores —de Fichte en adelante— consideraron esa autoridad, que brotaba de voluntades racionales aunadas, en el contexto de la nación. Casi todas las variedades de nacionalismo han aplicado esta idea en alguna forma<sup>99</sup>. El poder es derivado de esa autoridad: una capacidad colectiva enderezada a fines trascendentes. La doctrina fascista llevó más adelante esta misma idea. En sus elaboraciones sobre la «teoría fascista de la autoridad», Mussolini proclamó el Estado fascista en tanto era una «voluntad de poder y de gobierno». Ese Estado tiene «una conciencia propia, una voluntad propia»; en razón de ello se lo llama «Estado ético» y es «fuerte, orgánico, y al mismo tiempo fundado en una amplia base popular»<sup>100</sup>.

Ideas sobre autoridad y poder (que derivan de interpretaciones y de malentendidos acerca de Rousseau y Hegel), en que la primera se basa en voluntades racionales aunadas, y el segundo, en la primera, tuvieron gran influencia en todo el siglo XIX. Sin entrar a considerar la historia del nacionalismo, se introdujeron en el liberalismo en diversos puntos (en particular con Green en Inglaterra y Croce en Italia) y en el pensamiento tanto conservador como socialista. También la tradición anarquista intentó superar la tradición de la creencia autoritativa y la concepción liberal según la cual una autoridad convencional era garante de una sociedad de mercado; postuló una comunidad ideal de voluntades consensuales. Pero los anarquistas no la consideraron realización de la autoridad, sino su eliminación.

El proyecto de Proudhon consistía en «vivir sin gobierno, abolir toda autoridad, absolutamente y sin reservas»; la organización industrial sustituiría al gobierno, los contratos a las leyes, las «fuerzas económicas» a los «poderes políticos», y la identidad de intereses a la policía<sup>101</sup>. Bakunin, que pretendía la «libertad más completa para individuos y asociaciones», rechazaba el «establecimiento de una autoridad reguladora, cualquiera que sea su índole»<sup>102</sup>; y en similares términos, para Kropotkin el progreso consistía en «la abolición de toda la autoridad del gobierno, por la vía de un desarrollo del libre acuerdo respecto de todo cuanto ha sido hasta hoy función de la Iglesia y el Estado, y de un desarrollo de la libre iniciativa en todo individuo y todo grupo»<sup>103</sup>. Es propio de la tradición anarquista denunciar tanto la autoridad basada en la fe («el antiguo régimen», según Proudhon, se basaba en la «autoridad y la fe»)<sup>104</sup>, cuanto la autoridad política sobre la conducta. La sociedad anarquista estaría exenta de política, aunque seguiría requiriendo de una coordina-



ción y, por lo tanto, del cumplimiento de funciones administrativas. Además, los anarquistas se inclinaron a respetar la autoridad de la ciencia. A juicio de ellos, el poder, en todas las sociedades que hasta hoy han existido, ha sido asimétrico y esencialmente coercitivo, y ha tenido su sede natural en el Estado. Con palabras de Rudolph Rocker: «el Estado moderno ha sido el órgano del poder político para el violento sometimiento de las clases desposeídas»<sup>105</sup>. Sin embargo, el poder contenía una potencialidad colectiva y benigna; según lo expresó Bakunin, en el pueblo «existe una gran cuota de poder elemental, en verdad hay más poder que en el gobierno, aun sumado a todas las clases dominantes; pero una fuerza elemental carente de organización no es un poder real»<sup>106</sup>.

También en la tradición marxista, la autoridad y el poder son típicos de las sociedades de clase, y su destino es ser superados en la historia. Pero el marxismo ofrece una explicación mucho más compleja de su naturaleza e interrelación. En primer lugar, el poder es un poder de clase (Marx y Engels definieron el poder político como «el poder organizado de una clase para oprimir a otras»), y la autoridad es una forma de aquel. Uno y otra se ejercen en el seno de los constreñimientos económicos impuestos por el modo de producción, y los refuerzan; constreñimientos que a su vez son determinados por relaciones económicas cuya «sorda compulsión [. . .] completa la sujeción del obrero al capitalista». El carácter explotador de estas relaciones de producción es ocultado ante los agentes de la producción por la ideología, que es todo un tejido de «concepciones que acerca de las leyes de la producción se generan en la mente de los agentes de la producción y la circulación capitalistas» y que no se ajustan a las «relaciones reales»<sup>107</sup>. En general, la dinámica y las posibilidades de transformación de la sociedad de clase permanecen veladas para las clases subordinadas en virtud de las ideas dominantes en cada época, que son «las ideas de la clase dominante». De esta manera el poder de clase logra imponer la autoridad fundada en la creencia, se trate de religión, de economía política o de ciencia social. La ilusión de la autoridad por convención, concedida voluntariamente al gobierno por ciudadanos libres e iguales, es del mismo modo impuesta en tanto ideología de la democracia burguesa. A esto se debe agregar todo un arsenal de instrumentos de dominación, aunque es preciso decir que el marxismo carece de una teoría elaborada de la dominación. Lo más que encontramos es una serie de visiones históricamente circunscritas en Marx y en Engels, unas pocas generalizaciones rudimentarias en Engels y Lenin, y un solo intento (insuficiente) de teoría más elaborada en Gramsci.

Para Marx y Engels, el poder de clase (asimétrico por su naturaleza misma) es ejercido, por clases dominantes sobre las dominadas, de diversos modos, que van de la mistificación ideológica, pasando por las variedades de inducción, persuasión, influjo y control (por medio de la familia, del sistema educacional y legal, del mercado de trabajo y del proceso mismo de la producción), hasta la coerción y la aplicación directa de la fuerza, principalmente por parte del Estado. Desde luego que se presentan considerables variaciones en los diversos Estados capitalistas, con

respecto a la extensión del control del Estado sobre la sociedad civil y a su autonomía relativa frente al control de clase. Esto ha planteado una dificultad a los pensadores marxistas. ¿Se trata sólo de diversas formas de dominación de clase, o bien algunas de ellas, por ejemplo la democracia parlamentaria burguesa, se basan en un consentimiento genuino, no impuesto, de la clase obrera en el capitalismo avanzado? Si esto último es cierto, se plantea la «vía parlamentaria al socialismo». En otras palabras: ¿es la democracia burguesa meramente un modo de mantener sometido al pueblo por medio del engaño y las concesiones, según creía Lenin («las concesiones de lo inesencial, al tiempo que se mantiene lo esencial»)<sup>108</sup>, o bien, como Engels —y a veces Marx— llegaron a sospecharlo, es un marco dentro del cual el poder de clase se puede transferir por vía pacífica a la clase obrera?

Central en este debate ha sido la obra de Gramsci, cuya teorización acerca del poder y la autoridad se encierra en su muy discutido concepto de «hegemonía», del cual sólo podemos apuntar aquí algunas de sus sugerentes complejidades. Partiendo de una dicotomía tradicional, aunque bastante simple, entre «fuerza y consentimiento», característica del pensamiento italiano (se la encuentra en Maquiavelo, en los maquiavélicos elitistas y en Gentile), Gramsci la reunió a las oposiciones paralelas de «dominación y hegemonía», «violencia y civilización», y definió la hegemonía como una «orientación intelectual y moral» y también como el «momento del consentimiento, de la orientación cultural» en tanto se opone al «momento de la fuerza, del constreñimiento o de la intervención policial o estadal y legislativa». Tenía Gramsci en mente un poder de clase entendido como un poder cultural e ideológico, y ejercido en el seno de la sociedad civil («por las organizaciones que se dicen privadas, como la Iglesia, los sindicatos, las escuelas, etc.»). En otros pasajes menciona la hegemonía como una «combinación de fuerza y consentimiento que constituye equilibrios variables, sin que en ningún caso la fuerza prevalezca demasiado sobre el consentimiento». En este sentido, la hegemonía es ejercida tanto en el seno del Estado como de la sociedad civil; esto permitió a Gramsci tomar en consideración las funciones ideológicas del Estado y corregir lo que era una atención exclusiva a la hegemonía cultural. En una tercera versión, la hegemonía es considerada igualmente una mezcla de fuerza y consentimiento, pero ejercida dentro del Estado, que en esta perspectiva incorpora a la sociedad civil tanto como a la política: «no meramente el aparato del gobierno, sino el aparato "privado" de hegemonía o sociedad civil»<sup>109</sup>. Esta última noción ampliada del Estado fue recogida por Louis Althusser, quien menciona unos aparatos «represivo» e «ideológico» del Estado<sup>110</sup>. Con esto se pierde la intuición original de Gramsci sobre la dimensión consensual del poder de clase que opera *fuera* del Estado, y las decisivas diferencias entre casos en que aquel reside fuera del Estado y dentro de este. Pero se puede decir que el tratamiento inconclusivo y cambiante que ofreció Gramsci del concepto de hegemonía elevó a un nuevo nivel el debate acerca de las relaciones entre poder y autoridad dentro de la tradición marxista. En

particular, planteó (aunque sin resolverlas) las cuestiones estrechamente ligadas del nexo entre la legitimidad de las instituciones parlamentarias de Occidente, el monopolio estatal de la fuerza y el papel de una dirección consensual y de la coerción en la lucha de la clase obrera por la conquista del poder, en tanto se alía con otras clases.

La tradición marxista, como la anarquista, se atiene a la proposición de que el poder, en tanto es control, dependencia y desigualdad, y la autoridad, en tanto entra en conflicto con la igualdad, la libertad y la razón, deben ser eliminados. (Sin duda que esto ocurrirá en una sociedad comunista, más que en la sociedad socialista, si bien Marx nunca abordó el problema del poder y la autoridad en esta última.) En sus proyecciones de futuro, se comprueban interesantes diferencias entre los padres fundadores del marxismo.

Marx (especialmente el joven Marx) se expresó a menudo como si todas las formas de dominación y subordinación hubieran de ser abolidas. El comunismo despojaría a los hombres del «poder de yugular el trabajo de otros por medio de [ . . . ] apropiación»; y en el momento en que «las distinciones de clase hayan desaparecido y toda la producción se haya concentrado en las manos de una vasta asociación que abarque la nación entera, el poder público perderá su carácter político»<sup>111</sup>. Engels retomó esto mismo; a su juicio, el «Estado político y, con él, la autoridad política, desaparecerá como consecuencia del advenimiento de la revolución social, es decir [ . . . ] las funciones públicas perderán su carácter político y se transformarán en las simples funciones administrativas de velar por los genuinos intereses de la sociedad»<sup>112</sup>. En este punto Engels y Lenin, quien elaboró estas mismas ideas en *El Estado y la revolución*, citan a Saint-Simon. Escribió Lenin:

«Desde el momento en que todos los miembros de la sociedad o, al menos, la gran mayoría, han aprendido a administrar el Estado *por sí mismos*, han tomado en sus manos esta tarea, han organizado el control sobre la insignificante minoría de capitalistas, sobre los propietarios agrarios que desean preservar sus hábitos capitalistas y sobre los obreros que han sido totalmente corrompidos por el capitalismo; desde ese momento, entonces, la necesidad de tener un gobierno, de cualquier índole que este sea, empieza a desaparecer. Mientras más perfecta la democracia, más cercano el momento en que aquel se vuelva innecesario»<sup>113</sup>.

Marx a veces extendió al proceso del trabajo como tal su imagen de la disolución del poder y la autoridad. Bajo el capitalismo, «la masa de productores directos se enfrenta al carácter social de su producción en la forma de una autoridad que impone regulaciones estrictas y de un mecanismo social del proceso del trabajo organizado como una acabada jerarquía». Si bien «la necesidad física», es decir, la naturaleza, impone constreñimientos, la libertad en la visión de Marx era la del «hombre socializado, los productores asociados, que regulan racionalmente su intercambio con la naturaleza, la ponen bajo su control, en lugar de ser

gobernados por él como si se tratara de las fuerzas ciegas de la naturaleza». La necesidad de «coordinar y unificar el proceso del trabajo» en los talleres del futuro se satisfaría al modo de un «director de orquesta». En definitiva,

«el ser humano se convierte más bien en un vigilante y regulador del proceso de producción como tal. [...] Sigue lateralmente al proceso de producción, en lugar de ser su actor principal. En esta transformación, lo que aparece como la piedra miliar de la producción y de la riqueza no es la fuerza de trabajo humana que él mismo entrega directamente, ni el tiempo durante el cual trabaja, sino más bien la apropiación de su propia capacidad productiva general, su comprensión de la naturaleza y su dominio sobre ella en virtud de su presencia como cuerpo social; en una palabra, el desarrollo del individuo social»<sup>114</sup>.

Engels, en cambio, dio la nota más «realista», sosteniendo, en oposición a los anarquistas, que no era posible tener organización sin autoridad (por «autoridad» entendía la «imposición de la voluntad de otro a la nuestra») y señalaba que ella «presupone subordinación». Las fuerzas de la naturaleza, sostenía, requieren que la organización del trabajo se imponga «de manera autoritaria». Así, «cierta autoridad, no importa su modalidad de delegación, y [...] cierta subordinación, son cosas que se nos imponen independientemente de toda organización social, junto con las condiciones materiales en que producimos y hacemos circular los productos». Por eso

«es absurdo decir que el principio de autoridad es un mal absoluto, y que el principio de la autonomía es absolutamente bueno. Autoridad y autonomía son categorías relativas, cuya esfera varía con las diversas fases del desarrollo de la sociedad. Si los autonomistas se limitaran a afirmar que la organización social del futuro restringirá la autoridad a los solos límites dentro de los cuales la hacen inevitable las condiciones de la producción, empezáramos a entendernos»<sup>115</sup>.

Engels, entonces, rechazaba el sueño anarco-sindicalista (del que hay más que indicaciones en Marx) de la abolición del poder en tanto control y de la autoridad en tanto imposición dentro de la esfera misma de la producción. Pero compartía con Marx y otros clásicos del marxismo la creencia de que en los demás campos, sobre todo en la esfera política, ese poder y esa autoridad estaban destinados a desaparecer, no importa cuán autoritarios y coercitivos hubieran de ser los medios que permitieran alcanzar ese dichoso estado final.

Por oposición a aquellos —demócratas radicales, anarquistas, marxistas y otros— que contemplan la posibilidad de ese estado final de poder colectivo benigno y de autoridad consensual, podemos deslindar una tradición que llamaríamos «realista», cuyos principales exponentes modernos son los teóricos neomaquiavélicos de la élite, sobre todo Pareto,

Mosca y Michels. Ahora bien, esta tradición se opone del mismo modo a la democracia liberal; no desconfía como esta del poder y desenmascara la justificación que da de la autoridad. Su actitud frente a las doctrinas de la creencia autoritativa, sean tradicionalistas, religiosas o seculares, es reduccionista: las «clases dominantes», reflexiona Mosca, «no justifican su poder solamente por su posesión *de facto*, sino que intentan descubrirle una base moral y legal, presentándolo como la consecuencia lógica y necesaria de doctrinas y creencias que gozan de general reconocimiento y aceptación»; y para Mosca estas fórmulas políticas no son «mero charlatanismo, inventado hábilmente para seducir a las masas a la obediencia», sino que responden a una «necesidad real de la naturaleza social del hombre [. . .] que demanda gobernar y saber que uno es gobernado no sobre la base de la mera fuerza material o intelectual, sino de un principio moral». «Toda clase gobernante tiende a justificar su efectivo ejercicio del poder invocando algún principio moral universal», lo cual «en nuestro tiempo se ha revestido de formas científicas». Mosca se preguntaba si una «sociedad puede mantener su cohesión en ausencia de alguna de estas “grandes supersticiones”»; se preguntaba si una ilusión universal no es una fuerza social que contribuye poderosamente a consolidar la organización política y a unificar pueblos y hasta civilizaciones enteras<sup>116</sup>.

Pareto tiene también espléndidos pasajes en que desenmascara la autoridad como instrumento de prueba e instrumento de persuasión. Es un «instrumento destinado a prestar lógica a acciones ilógicas, así como a los sentimientos en que se originan»; a ella apelan el protestante, el católico, el «humanitarista que se desmaya ante un pasaje de Rousseau», el «socialista que jura por la palabra de Marx y Engels» y el «devoto demócrata, que inclina reverente su cabeza y somete su juicio y su voluntad ante los oráculos del sufragio —universal o limitado— o, lo que es peor, ante los pronunciamientos de parlamentos y legislaturas». Ella impera, «en nuestras sociedades contemporáneas, no sólo sobre el ignorante, y no sólo en asuntos de religión y de moral, sino aun en las ciencias, en particular en aquellas ramas con las cuales una persona no está familiarizada directamente»<sup>117</sup>.

Estos autores realistas coinciden con marxistas y anarquistas en revelar la dimensión de poder asimétrico que se esconde tras la autoridad fundada en la creencia y en la convención, y en desenmascarar las ilusiones liberales. Pero generalizan el ataque: consideran que el control, la dependencia y la desigualdad, así como la autoridad por imposición, son rasgos inevitables e indesarraigables de todas las sociedades, no en último término de aquellas que pretenden ser socialistas y democráticas. De ahí la tesis de Michels de que «la formación de oligarquías dentro de las diversas formas de democracia es el resultado de una necesidad orgánica, y en consecuencia afecta a toda organización, sea socialista o aun anarquista». El gobierno o el Estado «no puede ser otra cosa que la organización de una minoría». En cuanto a la mayoría, es «permanente incapaz de autogobierno»:

«Aun si el descontento de las masas culmina en un logrado intento de arrebatar el poder a la burguesía, esto sólo en apariencia se consuma, según Mosca: siempre y necesariamente surge de la masa una nueva minoría organizada que se eleva a la jerarquía de clase gobernante. De esta manera, la mayoría de los seres humanos, en una condición de eterno tutelaje, están predestinados, por una trágica necesidad, a someterse al dominio de una pequeña minoría, y tienen que conformarse con ser el pedestal de una oligarquía»<sup>118</sup>.

Pareto es todavía más áspero:

«Todos los gobiernos emplean la fuerza y todos sostienen que se fundan en razón. De hecho, prevalezca o no el sufragio universal, siempre es una oligarquía la que gobierna, ideando la manera de dar a la "voluntad del pueblo" la expresión que esos pocos desean».

Sostuvo que «encontramos dondequiera una clase gobernante compuesta por una cantidad relativamente escasa de individuos, que se mantiene en el poder en parte por la fuerza y en parte por el consentimiento de la clase sometida, que es mucho más numerosa. La diferencia reside principalmente, por lo que toca a la sustancia, en las proporciones relativas de fuerza y consentimiento; y por lo que toca a la forma, en las maneras en que es empleada la fuerza y es obtenido el consentimiento». Pero Pareto tenía una visión eminentemente cínica, «realista» de la índole del consentimiento; este siempre es manipulado, la autoridad siempre es impuesta por medio del poder. Tanto el consentimiento como la fuerza eran para Pareto «instrumentos de gobierno»: el consentimiento se alcanzaba por la habilidosa manipulación de «sentimientos e intereses»<sup>119</sup>.

Otros autores pueden ser incluidos dentro de la tradición «realista», autores que, no menos desconfiados de lo que Michels llamó «optimismo excesivo», ofrecieron empero una visión más completa, menos reduccionista de poder y autoridad. Así, Simmel investigó, con sensibilidad para los matices, las formas de supraordinación y subordinación (a un individuo, a una pluralidad, a un principio) y reflexionó sobre el «error sociológico del socialismo y el anarquismo»<sup>120</sup>. Se puede entender que también Freud estudió, en el nivel del individuo, las diversas formas que puede adoptar el control social en la coerción y la dependencia, así como la aceptación de la autoridad en vista del «instinto humano de agresión y autodestrucción»<sup>121</sup>.

Pero indiscutiblemente fue Max Weber el «realista» que proporcionó el tratamiento más sutil y rico de poder y autoridad en toda la historia de la teorización social y política. Vimos ya que su concepción del poder asimétrico incluye control, dependencia y desigualdad; el poder es «la probabilidad de que un actor, dentro de una relación social, esté en condiciones de salir adelante con su voluntad no obstante las resistencias, independientemente de la base en que descansa esa probabilidad». Weber señaló que esta base podía ser de muy diversa índole: «Todas las cua-

lidades imaginables de una persona y todas las combinaciones imaginables de circunstancias pueden concurrir a que pueda imponer su voluntad en una situación dada». Por esta razón, Weber entendía que el concepto de poder era «sociológicamente amorfo» y propuso el concepto «más preciso» de *Herrschaft*, o dominación, que definía como un «caso especial de poder». ¿Qué entendía Weber por *Herrschaft*?<sup>122</sup>

Distinguió entre un sentido más general y uno más restringido. El primero denotaba simplemente toda estructura de relaciones de poder: con una definición tan amplia, posiciones de dominación podían «nacer de las relaciones sociales en una sala de huéspedes lo mismo que en el mercado, en el estrado de un salón de conferencias o en el puesto de comando de un regimiento, en una relación erótica o caritativa lo mismo que en la discusión académica o el atletismo».<sup>123</sup>

Estableció después el distingo entre «dominación en virtud de una constelación de intereses (en particular: en virtud de una posición de monopolio)» y «dominación en virtud de autoridad, es decir, el poder de mandar y el deber de obedecer». La dominación en el sentido restringido excluía a la primera, es decir, la «dominación que se origina en el mercado o en otras constelaciones de interés» (por más que «a causa de la ausencia de reglas [esto pueda ser experimentado como algo] mucho más opresivo»), y se asimilaba a un «*poder autoritario de mando*». De acuerdo con lo que venimos exponiendo, en el sentido más específico,

«*dominación* significará entonces la situación en que la voluntad manifiesta (*mandato*) del *dominador* o los *dominadores* está destinada a influir sobre la conducta de una o más personas (los *dominados*) y en efecto influye sobre esta de manera que, en una medida socialmente pertinente, ocurre como si los *dominados* hubieran hecho del contenido del *mandato* la máxima de su conducta por propia voluntad».<sup>124</sup>

Desde luego que se trata de «tipos» weberianos, y en realidad la frontera entre ellos es fluctuante: «las transiciones son graduales» porque una «diferenciación tajante en el hecho concreto suele ser imposible» (por lo mismo es «tanto más importante la claridad en las distinciones analíticas»). Así, «un tipo cualquiera de dominación en virtud de una constelación de intereses se puede [. . .] transformar en una dominación por autoridad», por ejemplo si relaciones de dependencia económica, basadas en el mercado, se formalizan en relaciones de autoridad regidas por normas; un vasallo puede entrar libremente en la relación de vasallaje con un señor feudal, quien en lo sucesivo adquiere autoridad sobre él; o contratos «concluidos en el mercado de trabajo por partes formalmente “iguales”, en virtud de la aceptación “voluntaria” de los términos ofrecidos por el empleador se transforman en posiciones formalizadas», en jerarquías corporativas (públicas o privadas). Por otra parte, «un mínimo interés del subordinado en la obediencia que presta normalmente constituye uno de los motivos indispensables de obediencia, aun en el vínculo de obligación totalmente autoritario».<sup>125</sup>

Hubo muchos debates académicos acerca del sentido en que se debe entender *Herrschaft*. Parsons (que interpretaba a Weber como si fuera un pre-parsoniano) traduce el término (en el sentido restringido) como «autoridad», y no como «dominación», con el argumento de que «dominación» daría a entender que «el factor crítico desde el punto de vista de Weber sería el hecho de que un líder tenga poder sobre sus seguidores [...] en lugar de serlo la integración de la colectividad en interés de su efectivo funcionamiento»<sup>126</sup>. En cambio, Bendix, quien con acierto prefiere «dominación», sostiene que «en su condición de realista en el análisis del poder, [Weber] habría censurado cualquier traducción que tendiera a desdibujar la “amenaza de la fuerza” presente en todas las relaciones entre superiores y subordinados»<sup>127</sup>.

Es evidente que por *Herrschaft* (en el sentido restringido) Weber denota relaciones estructuradas entre superiores y subordinados en que el acatamiento se puede basar en muy diversos motivos (estos van «de la simple habituación al más puro cálculo racional de la ventaja») y llevar a cabo con diversos medios. La mayor virtud de todo su abordaje es la sensibilidad de Weber para esas diversidades, así como las interrogaciones que de ahí resultan en cuanto a la manera en que esas relaciones se establecen y mantienen. He aquí su hipótesis general:

«en ningún caso la dominación se limita voluntariamente a citar motivos materiales, o afectivos o ideales, como base para su supervivencia. Además de ello, todos los sistemas procuran asentar y cultivar la creencia en su legitimidad. Pero según sea la legitimidad pretendida, diferirán radicalmente el tipo de obediencia, la clase de grupo administrativo destinado a garantizarla y el modo de ejercer la autoridad».

De ahí la decisión de Weber de clasificar los tipos de dominación según la legitimidad pretendida por cada uno, porque a su juicio las diferencias entre títulos reclamados eran esenciales para las relaciones de poder y las formas de administración, variaban con estas y las explicaban. En otras palabras: «el carácter sociológico de la dominación diferirá según sean las diferencias esenciales en los modos principales de legitimación»<sup>128</sup>.

Yerra por completo Parsons, en consecuencia, cuando traduce *Herrschaft* por «autoridad». Al contrario: los famosos «tres tipos puros de autoridad» seleccionan justificaciones prevalecientes para prestar obediencia a la autoridad *dentro* de estructuras de dominación<sup>129</sup>. Además, no indican motivos de obediencia ni estructuras de poder. Según Weber, las personas pueden obedecer por hipocresía, de manera oportunista, por intereses materiales o «a causa de la debilidad o desvalimiento del individuo, no existiendo una alternativa aceptable». Lo que interesa es el «hecho de que en cada caso la pretensión de legitimidad es tratada como “válida” en un grado significativo y en consonancia con su tipo; y ese hecho confirma la posición de la persona que reclama autoridad, y concurre a determinar la elección de los medios de su ejercicio»<sup>130</sup>.



Los tipos de autoridad invocan tipos de normas que especifican quién y qué se ha de considerar autoritativo. Así, la autoridad tradicional, racional o legal, y la carismática, importan tipos de razones o «fundamentos», enunciados públicamente, de obediencia; y cada uno, según Weber, suele prevalecer en determinadas condiciones y a su vez se asocia con relaciones de poder y formas de administración, y las explica. Weber sostuvo que uno u otro de estos tipos tiende a predominar en cada asociación política u orden institucional: la autoridad racional-legal en el Estado moderno y en formas burocráticas de organización, privadas y públicas; la autoridad tradicional, en sociedades patriarcales, patrimoniales y feudales, y en la corte medieval; mientras que la autoridad carismática surge (sólo para quedar sujeta a una rutina después) en todas las comunidades, incluido el mundo moderno, en periodos de transición. Pero si bien un tipo de autoridad prevalece en cada estructura de dominación, las «formas de dominación que se presentan en la realidad histórica constituyen combinaciones, mezclas, adaptaciones o modificaciones de estos tipos "puros"». <sup>131</sup>

¿Cuál era en definitiva la concepción de Weber acerca de las relaciones entre poder y autoridad? No es posible dar una respuesta simple, pero cuatro observaciones acaso sirvan como indicación.

En primer lugar, para su punto de vista, el poder es de extensión mucho mayor que la autoridad; en particular, en cuanto abarca todos los casos de dominación excluidos en la acepción más restringida, a saber, «formas de poder [. . .] que se basan en constelaciones de intereses», de las cuales el «tipo más puro» es la «dominación monopólica en el mercado», pero que incluyen «toda las relaciones intercambio, aun de intangibles». Con esto Weber contemplaba, además de las relaciones de mercado, las producidas por la «sociedad», por ejemplo, la posición de un «salón», así como las imperantes entre entidades políticas, por ejemplo, el papel de Prusia en la Unión Aduanera de Alemania o el de Nueva York en los Estados Unidos. (Y muy bien habría podido mencionar todas las relaciones entre patrón y cliente.) Por cierto que Weber demostró aguda percepción para el ejercicio del poder económico en el seno de la «sociedad civil», por la imposición de términos de intercambio a los contratantes: la «influencia derivada exclusivamente de la posesión de bienes o destrezas negociables, garantizados de algún modo, y que pesan sobre la conducta de los dominados, quienes empero permanecen formalmente libres y no se guían por otro motivo que la procura de sus propios intereses». Su teoría de las clases estaba basada precisamente en esta idea <sup>132</sup>.

En segundo lugar, en oposición a los neomaquiavélicos, a su juicio no era cierto que todo consentimiento en la autoridad estuviera impuesto por los dominadores. He aquí un pasaje en ese sentido:

«Por regla general [. . .] el dominador patrimonial político se liga con los dominados por medio de una comunidad consensual que existe con independencia de la fuerza militar de aquel y que tiene sus raíces en

la creencia de que los poderes del dominador son legítimos en la medida en que son tradicionales».

Por otra parte, prefería naturalmente un análisis «realista» del poder, sobre todo en el caso de las formas «democráticas» de autoridad. La «administración democrática directa» era, a su parecer, un «caso marginal», «inestable», y que presentaba tendencia a «convertirse en un gobierno de notables»; como Michels y los demás teóricos de la élite, aceptaba la «ley del pequeño número», es decir, el principio de que (por razones de complejidad, de la necesidad de habilidades especializadas y de una dinámica de las organizaciones) minorías gobernantes, colegiadas o monocráticas, son indispensables para la existencia misma de una organización. Esto lo llevaba a una duda sistemática acerca de los reclamos de la democracia, fuera directa o indirecta: «el hecho de que el jefe y su equipo de administradores aparezcan formalmente, con frecuencia, como servidores o agentes de los gobernados no refuta en nada la cualidad de la dominación [...] en todos los casos imaginables es preciso que se provea de cierto mínimo de poder asegurado para producir órdenes, y por lo tanto dominación». Más en general, mencionó la aceptación del «mito» de la superioridad natural de los privilegiados por parte de los estratos desfavorecidos «en condiciones de distribución estable del poder y, en consecuencia [*sic*], del orden de los *status*». Es que «el continuado ejercicio de toda dominación [...] siempre trae consigo la más fuerte necesidad de autojustificación por la vía de apelar a los principios de su legitimación».<sup>133</sup>

En tercer lugar, según hemos visto, suponía que el tipo de autoridad (los «fundamentos últimos de la validez de una dominación»), para cada caso de dominación, era esencial, y explicativo, respecto del «tipo de relación entre el amo o amos y el aparato, el tipo de relación de uno y otro con los dominados y [...] su estructura *organizativa* específica, es decir, su específica manera de distribuir los poderes de mando».<sup>134</sup>

En cuarto lugar, Weber destacó la razón última del poder, en tanto es coerción o amenaza de aplicar la fuerza: lo entendía como un indispensable apoyo para el ejercicio de la autoridad; en efecto, la «comunidad política, más que otras comunidades institucionalmente organizadas, está constituida de modo que impone obligaciones a los individuos, muchos de los cuales las cumplen sólo porque tienen conciencia de la probabilidad de que se ejerza coerción física en respaldo de esas obligaciones».<sup>135</sup>

### III

En los debates modernos acerca de los conceptos de poder y autoridad no se contiene mucho que ya no estuviera implícito en su historia. Por eso expondré aquí cuatro de ellos: el primero, entre una concepción

colectiva y una asimétrica del poder; el segundo y el tercero, entre diferentes concepciones asimétricas, y el cuarto, entre concepciones colectivas diferentes.

El desacuerdo entre Talcott Parsons y C. Wright Mills es doble. Sus dos aspectos están contenidos en la afirmación de Parsons según la cual, a juicio de Mills, «el poder no es un servicio para el cumplimiento de funciones en la sociedad como sistema y en beneficio de esta, sino que se lo interpreta exclusivamente como un servicio en virtud del cual un grupo, el que detenta el poder, consigue lo que desea impidiendo a otro grupo, el de los excluidos, obtener lo que desea»<sup>136</sup>.

El primer desacuerdo se centra en saber si el poder es o no asimétrico, o si es —con formulación de Parsons, no de Mills— de «suma cero». En esto, Mills sigue a Weber y a otros teóricos del poder asimétrico: lo considera equivalente a control, dependencia y desigualdad; «cuando decimos “los poderosos”, entendemos desde luego los que son capaces de realizar su voluntad, aun si otros la resisten»<sup>137</sup>. Para Parsons, en cambio, es esta una concepción «en extremo selectiva», y tiene por consecuencia «elevar un aspecto secundario y derivado de un fenómeno total, al lugar central»<sup>138</sup>. El poder es comparable al dinero: se convierte en un elemento de servicio para el logro de metas colectivas, con el acuerdo de los miembros de una sociedad para la legitimación de posiciones de liderazgo, desde las cuales se promueven las metas del sistema. Así, la cantidad de poder dentro del sistema se puede incrementar, análogamente a lo que sucede con la creación de crédito en la economía. Esta concepción del poder y la autoridad desvía la atención de aquellos casos en que el poder se ejerce sobre otros, y la autoridad les es impuesta, y en general de los diferenciales de poder y el conflicto de intereses. No es una relación entre individuos y grupos, sino una propiedad sistémica: la capacidad de emplear decisiones autoritativas para promover metas colectivas acordadas.

Esto lleva al segundo desacuerdo, acerca de atribuir el poder a sistemas o a actores sociales. A juicio de Parsons, el poder es un recurso sistémico, «un servicio generalizado o recurso de la sociedad»<sup>139</sup>. La autoridad es la «institucionalización de los “derechos” de los líderes a esperar apoyo de los miembros de la colectividad». En otras palabras, es el conjunto de los derechos que permiten a los líderes requerir apoyo, y es por lo tanto la precondition para que el poder sistémico se ejerza. Así, la autoridad no es una forma de poder (por ejemplo, poder legítimo), sino una *base* de poder; en definitiva, la *única* base de poder. En consecuencia, un «poder ilegítimo» no existe; el poder es, por definición, legítimo. Por lo tanto, «la amenaza de medidas coercitivas o de compulsión, carentes de legitimación o justificación, no se deberían considerar empleo del poder. . . .»<sup>140</sup>.

En cambio, Mills atribuye poder a los actores sociales. «El poder se relaciona con las decisiones que los hombres adoptan acerca de las condiciones en que viven y acerca de los sucesos que constituyen la historia

de su tiempo [...] y en cuanto esas decisiones se toman, el problema esencial del poder consiste en determinar quién interviene en su determinación. Y en la medida en que se las pudo tomar pero no se las adoptó, ese problema consiste en averiguar quién omitió hacerlo». Lo mismo que otros teóricos de la élite, Mills entiende que el poder es ejercido por actores individuales o colectivos, quienes hoy «tienen el poder de manipular y administrar el consentimiento de los hombres». La autoridad, en su concepción, es una de las formas del poder: un «poder que está justificado por las creencias de los que voluntariamente obedecen», junto con la manipulación (un «poder que es ejercido sin que lo adviertan los que carecen de él») y la coerción<sup>141</sup>.

El debate, dentro de la tradición marxista, entre Nicos Poulantzas y Ralph Miliband corre paralelo en ciertos aspectos al que tuvo por protagonistas a Parsons y Mills. También aquí el desacuerdo se refiere en parte a determinar si el poder es atribuible a agentes o a las estructuras y sistemas dentro de los cuales actúan. Según Poulantzas, Miliband tendría

«dificultades [...] en comprender las clases sociales y el Estado en tanto son *estructuras objetivas*, y sus relaciones en tanto forman un *sistema objetivo de conexiones regulares*, una estructura y un sistema cuyos agentes, los “hombres”, son, con palabras de Marx, sus “portadores” (*Träger*). Miliband de continuo da la impresión de que para él las clases sociales o “grupos” son de algún modo reductibles a *relaciones interpersonales*, que el Estado es reductible a relaciones interpersonales de los miembros de los diversos “grupos” que constituyen el aparato estatal, y que, por último, la relación entre las clases sociales y el Estado es reductible a relaciones interpersonales de “individuos” que componen grupos sociales e “individuos” que componen el aparato del Estado».

Esta concepción, prosigue Poulantzas,

«me parece que deriva de una *problemática del sujeto* que ha tenido repercusiones constantes en la historia del pensamiento marxista. De acuerdo con ella, los agentes de una formación social, los “hombres”, no son considerados los “portadores” de instancias objetivas (como los considera Marx), sino como el principio genético de los niveles del todo social. Es una problemática que supone *actores sociales*, individuos, como origen de la *acción social*: así la investigación sociológica no desemboca en el estudio de las coordenadas objetivas que determinan la distribución de agentes en clases sociales y las contradicciones entre estas clases, sino en la búsqueda de explicaciones *finalistas* fundadas en las *motivaciones de conducta* de los actores individuales»<sup>142</sup>.

Miliband, en su respuesta, sostiene que Poulantzas

«se muestra unilateral en este punto y va demasiado lejos restando toda importancia a la naturaleza de la élite estatal. En efecto, la *exclusiva*

atención que él presta a las "relaciones objetivas" da a entender que los actos del Estado en todos sus detalles y en todos los tiempos están *totalmente* determinados por aquellas "relaciones objetivas": en otras palabras, que los constreñimientos estructurales del sistema son compulsivos a punto tal que los que gobiernan el Estado son meros funcionarios y ejecutores de medidas que les son impuestas por "el sistema".

Poulantzas, sigue diciendo Miliband, remplace «la noción de "clase gobernante" por la de "estructuras objetivas"», y así cae en

«una trampa "hiperestructuralista", que priva a los "agentes" de toda libertad de elección y de maniobra y los convierte en los "portadores" de fuerzas objetivas sobre las que ellos no pueden influir. Esta perspectiva es una variedad de determinismo, ajena al marxismo y, en todo caso, falsa, lo que es mucho más grave. Los gobiernos pueden ejercer presión, y lo hacen en efecto, sobre los "constreñimientos estructurales" que los acosan»<sup>143</sup>.

Entre Poulantzas y Miliband se discute además si todo poder es poder de clase. Poulantzas *define* el poder como la «*capacidad de una clase social de realizar sus intereses objetivos específicos*»<sup>144</sup>. Miliband, por otro lado, procura hacer lugar (un lugar variable históricamente) para un poder estatal (relativamente autónomo): trata de evitar toda «confusión entre *poder de clase* y *poder estatal*, distinción que importa no desdibujar»<sup>145</sup>. Los dos autores, sin embargo, coinciden en considerar la «legitimación» de la autoridad como una forma de poder, aunque Poulantzas sigue a Althusser y al tercer modelo de hegemonía de Gramsci cuando menciona que esto sucede dentro de los «aparatos ideológicos del Estado», mientras que Miliband sostiene que

«nada justifica considerar "aparatos ideológicos del Estado" unas instituciones que, en las sociedades de la democracia burguesa, no forman parte del Estado; y muchos aspectos importantes en la vida de estas sociedades se pierden de vista a causa de haber eliminado la distinción entre aparatos ideológicos que son principalmente producto de la sociedad civil y otros que son producto y parte del aparato estatal»<sup>146</sup>.

El debate sobre «comunidad y poder» dentro de la reciente ciencia política en los Estados Unidos divide a autores que comparten una concepción general del poder asimétrico entendido como control o como obtención del acatamiento, pero que están en desacuerdo acerca de la manera en que se lo puede discernir y medir. Más en particular, están de acuerdo en afirmar que se ejerce poder cuando A afecta a B en interés de A, pero contra el interés de B, y disienten en torno del modo en que esta idea se debe entender y aplicar en la investigación; el desacuerdo proviene en buena medida de que sustentan concepciones dispares sobre lo que se ha considerar interés y cómo este puede ser afectado de manera

adversa, lo que a su vez brota de diferencias fundamentales que se originan en sus posiciones filosóficas y metodológicas y, en definitiva, de cosmovisión.

Robert Dahl, Nelson Polsby y sus colaboradores emplean una concepción «unidimensional» del poder que los lleva a centrarse en la conducta observada en el proceso de tomar decisiones sobre cuestiones (clave) acerca de las cuales existe un conflicto registrable de intereses (subjetivos), entendido como preferencias expresas acerca de cursos de acción, puestas de manifiesto en la participación política. En este sentido, Polsby sostiene que

«se puede entender el “poder” —“influencia” y “control” son sinónimos útiles— como la capacidad de un actor de hacer algo que afecte a otro actor y que modifique la configuración probable de sucesos futuros especificados. Esto se puede estudiar de la mejor manera en una situación de adopción de decisiones».

Y sostiene que discernir «quién prevalece en la toma de decisiones» parece «el mejor modo de determinar qué individuos y grupos tienen “más” poder en la vida social, porque el conflicto directo entre actores presenta la situación que más se aproxima a la comprobación experimental de su capacidad para influir sobre los resultados»<sup>147</sup>. Así, el método central de Dahl en *¿Quién gobierna?* consistió en

«determinar, para cada decisión, qué participantes habían iniciado propuestas que en definitiva se adoptaron, habían vetado propuestas hechas por otros o habían hecho propuestas desechadas. Después sus acciones se tabularon como “logros” o “derrotas” individuales. Los participantes que alcanzaron la mayor proporción de logros sobre la cantidad total de logros se consideraron los más influyentes»<sup>148</sup>.

Peter Bachrach y Morton Baratz critican esta concepción del poder porque la consideran restrictiva, a causa de lo cual comunica una imagen pluralista, equivocadamente optimista, de la política norteamericana. Estos autores sostienen que el poder tiene dos aspectos. El primero es el examinado por Dahl y sus colaboradores, según el cual el «poder se encarna totalmente y se refleja de manera plena en las “decisiones concretas” o en una actividad que lleva a adoptarlas». Pero, sostienen, se ejerce también

«cuando A dedica sus energías a crear o reforzar valores sociales y políticos y prácticas institucionales que limitan el alcance del proceso político a la consideración pública de aquellas cuestiones que son comparativamente inocuas para A. En la medida en que A consiga esto, B quedará impedido, para todos los fines prácticos, de traer al primer plano cuestiones cuya resolución pudiera perjudicar seriamente el conjunto de preferencias de A».

El segundo aspecto del poder existe «en la medida en que una persona o un grupo, conciente o inconcientemente, crean o refuerzan barreras para el tratamiento público de conflictos en materia de cursos de acción», recurriendo a «no tomar decisiones», es decir, tomando decisiones que «tienen por resultado la sofocación o coartación de un cuestionamiento latente o manifiesto a los valores o intereses del que toma las decisiones». Ahora bien, este poder sólo se manifiesta cuando se produce un conflicto, latente o manifiesto; en ausencia de este conflicto, «el supuesto no puede ser otro que la existencia de un consenso en la adjudicación prevaleciente de valores»<sup>149</sup>. En resumen, la concepción bidimensional del poder supone una crítica restringida a la orientación conductista de la unidimensional (restringida porque sigue suponiendo que no tomar decisiones es una forma de tomar decisiones), y deja sitio a una consideración de los caminos por los cuales se coartan decisiones sobre asuntos potenciales en torno de los cuales existe un conflicto observable de intereses (subjetivos), que se encarna en preferencias expresas sobre cursos de acción, reveladas por la participación política, o en agravios subpolíticos encubiertos o desplazados.

A mi vez he criticado esta concepción bidimensional<sup>150</sup> por ser al mismo tiempo demasiado conductista y demasiado individualista, y a causa de su insistencia en que para que exista poder tiene que observarse un conflicto y es preciso que haya agravios, aunque encubiertos. Se puede elaborar una concepción tridimensional que incorpore las dos primeras, pero deje sitio a considerar los caminos más sutiles y menos visibles por los cuales cuestiones potenciales son mantenidas fuera de la política merced a la conducta de grupos y a las prácticas institucionales (que pueden no ser analizables en función de la toma de decisiones por parte de individuos y pueden manifestarse en la inacción de estos). Además, un poder así se puede ejercer en ausencia de conflictos y agravios observables: ¿acaso no es el supremo ejercicio del poder evitar conflictos y agravios por el recurso de influir, plasmar y determinar las percepciones y preferencias de otros? Esta concepción requiere la hipótesis de que existe contradicción entre los intereses de los que ejercen el poder y los intereses reales de quienes prestan su silenciosa aquiescencia. Sin duda, una hipótesis así plantea algunas dificultades serias a la teoría y la investigación. Pero estas no se resuelven adoptando la hipótesis, más simple metodológicamente, de que esta clase de poder no puede existir.

En cuanto a la autoridad, los que sostienen la primera concepción tienden a considerar que la autoridad política es por convención, como en la teoría clásica de la democracia liberal: se la concede voluntariamente en la forma de un consentimiento renovado en elecciones regulares (que permiten al electorado ejercer un «influjo indirecto sobre las decisiones de los líderes») <sup>151</sup>. Bachrach y Baratz, sin embargo, tienen una posición ambigua acerca de la autoridad. Consideran que recae sobre los medios de control o la obtención de acatamiento (junto con la amenaza de sanciones, la influencia, la fuerza y la manipulación), de suerte que «B acata porque reconoce que la orden [de A] es razonable por refe-

rencia a sus propios valores», es decir que su contenido o el procedimiento por el que se la produjo son legítimos y racionales. Pero parecen no estar seguros sobre si se trata de una forma de poder, que incluiría un «conflicto posible de valores», o de un «acuerdo basado en la razón»<sup>152</sup>. Tomando en cuenta la tercera dimensión del poder, se plantea el problema de determinar cómo y hasta dónde la aceptación interna de reglas de razones autoritativas y de reglas de reconocimiento puede ser impuesta por el superior al subordinado.

Por último, mencionaremos una interesante diferencia de perspectivas entre dos pensadores que tienen mucho en común por su formación intelectual: Hannah Arendt, teórica posclásica de la política, y Jürgen Habermas, filósofo social neomarxista. Este debate se produce en el interior de la familia colectiva o comunal de las concepciones sobre el poder.

Arendt niega que «poder, fuerza, rigor, autoridad, violencia [. . .] sean meros términos destinados a indicar los medios por los cuales el hombre domina al hombre». Rechaza la tradición de pensamiento que reduce los «asuntos públicos a la tarea de la dominación» y prefiere invocar «otra tradición y otro vocabulario, no menos antiguos y consagrados por el tiempo», comunes a los atenienses, los romanos y los revolucionarios del siglo XVIII, una tradición que empleaba un «concepto de poder y de ley cuya esencia no residía en la relación de mando y obediencia y que no identificaba poder con dominación ni ley con mandato». Para Arendt, el poder

«corresponde a la capacidad humana de obrar, pero de obrar concertadamente. El poder nunca es propiedad del individuo; pertenece a un grupo y conserva su existencia sólo mientras aquel se mantiene unido. Cuando decimos de alguien que “tiene poder”, nos referimos al hecho de que una cantidad de personas le han conferido la facultad de obrar en su nombre»<sup>153</sup>.

La autoridad, entiende Arendt, «ha desaparecido en el mundo moderno»; ella «nació de la experiencia romana de la fundación, y se la comprendía a la luz de la filosofía política griega»: «en ninguna parte se la ha restablecido»; todas las revoluciones modernas, desde la francesa, son otros tanto fallidos intentos de restablecerla. Suponía la «confianza religiosa en un comienzo sagrado» y la «protección de la tradición y, en consecuencia, de unas maneras de conducta que se consideraban naturales». Su rasgo distintivo era un «reconocimiento no cuestionado por quienes debían obedecer; no se requería de coerción ni de persuasión»<sup>154</sup>.

Habermas admite que esta concepción del poder enunciada por Arendt denota «no la instrumentalización de la voluntad *ajena*, sino la formación de una voluntad *común* dirigida a lograr acuerdo»: el «poder de la comunicación, orientada al acuerdo, para producir consenso». Esto se asemeja a la idea del propio Habermas sobre el «consenso obtenido en una comunicación no constrictiva», en el cual «los participantes se orientan a la obtención del acuerdo, y no primariamente a sus respecti-



vos logros individuales». Pero disiente con Arendt acerca del modo en que él fundamenta este «concepto comunicativo del poder» y la significación histórica que le asigna. Para Arendt, ese poder deriva de la concepción de un «ámbito público» no deformado, basado en los modelos políticos clásicos, que en el mundo moderno encuentra su expresión en intentos revolucionarios destinados a instaurar la libertad política (las asambleas de los ayuntamientos de los Estados Unidos en 1776, las *sociétés populaires* de París entre 1789 y 1793, las sesiones de la Comuna de París en 1871, los soviets rusos de 1905 y de 1917, la democracia de los consejos en la Alemania de 1918), y su antítesis en la dominación totalitaria. Habermas entiende que esta posición se basa en una imagen anacrónica de la polis griega, «inaplicable a condiciones modernas». La concepción de la política sustentada por Arendt excluye la «acción estratégica», la «lucha por el poder político» y no guarda relación con el medio económico y social en que está inmersa por la vía del sistema administrativo. Para Arendt, la política se identifica con la «praxis de los que dialogan para obrar en común». Por otro lado, Habermas, en la tesis de Arendt, valora la idea de que el poder político es generado (por contraposición a adquirido, mantenido y empleado) por «convicciones comunes en una comunicación no constrictiva»<sup>155</sup>.

Para Habermas, el régimen político rara vez ha sido la expresión de un consenso no constrictivo de esa índole. Al contrario, una comunicación limitada sistemáticamente, e ideologías ilusorias, han servido para legitimar el poder, por medio de «convicciones libres de constreñimiento en lo subjetivo, pero que son generadoras de ilusiones»<sup>156</sup>. Este giro neomarxista de la vieja historia de poder y autoridad no puede sorprendernos. Por razones que son complejas, Habermas sostiene que el capitalismo tardío enfrenta una crisis de legitimación en la medida en que el Estado, cuyo carácter de clase se vuelve cada vez más transparente, es incapaz de mantener su legitimidad. A su juicio, un poder legítimo, basado en una comunicación no distorsionada, representa un ideal contrafáctico de emancipación basado en la teoría crítica<sup>157</sup>. Como otras concepciones contemporáneas sobre poder y autoridad, esta encarna una visión de las «necesidades y oportunidades naturales de la vida humana» y una «concepción de la cooperación social», cuyas raíces se extienden hondamente en la historia de la teoría política y social.

## Notas

<sup>1</sup> R. Dahrendorf, *Class and Class Conflict in an Industrial Society*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1959, pág. 166.

<sup>2</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford: Clarendon Press, 1972, págs. 9-10.

<sup>3</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan* (edición al cuidado de Michael Oakeshott), Oxford: Oxford University Press, s. d., Primera parte, cap. X.

<sup>4</sup> Citado en H. Arendt, *On Violence*, Londres: Penguin Press, 1970, pág. 36.

<sup>5</sup> Bertrand Russell. *Power: A New Social Analysis*, Londres: Allen & Unwin, 1938, pág. 35.

<sup>6</sup> Véase S. Lukes. «Power and Structure», en *Essays in Social Theory*, Londres: Macmillan, y Nueva York: Columbia University Press, 1977.

<sup>7</sup> Esta idea del poder se suele caracterizar, como en el caso de Talcott Parsons, como una noción de poder «suma cero». Pero esto induce a confusión, porque «suma cero» es un término tomado de la teoría de juegos, donde su uso presupone que existe un sistema cerrado integrado por los jugadores, y por otro lado que el poder es mensurable según una escala única. Tampoco resulta claro que sume cero, las apuestas de los jugadores o su poder. Cuando digo «asimétrico» me refiero a que A puede afectar a B, en algún aspecto, más de lo que B puede afectar a A, en virtud de su poder.

<sup>8</sup> Thomas Hobbes. *Elements of Law, Natural and Politic*, Primera parte, cap. VIII, secs. 3 y 4.

<sup>9</sup> Montesquieu. *L'Esprit des Lois*, libro I, cap. III.

<sup>10</sup> Cf. A. Etzioni, *A Comparative Analysis of Complex Organizations*, Nueva York: Free Press, 1961, pág. xv, para una definición del acatamiento como «una relación que consiste en el poder que utilizan los superiores para el control de los subordinados, y la orientación de los subordinados hacia ese poder». Etzioni nos ofrece, en esta obra, una tipología general de las relaciones de acatamiento.

<sup>11</sup> D. Cartwright. «A Field Theoretical Conception of Power», en Cartwright, ed., *Studies in Social Power*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1959.

<sup>12</sup> G. Simmel, *The Sociology of Georg Simmel*, K. H. Wolff, ed., Glencoe, Ill.: Free Press, 1950, pág. 183.

<sup>13</sup> G. Karlsson. «Some Aspects of Power in Small Groups», en J. H. Criswell, H. Salomon y P. Suppes, eds., *Mathematical Methods in Small Groups Processes*, Stanford: Stanford University Press, 1962, págs. 193-202.

<sup>14</sup> W. Riker. «Some Ambiguities in the Notion of Power», *American Political Science Review*, vol. 58, 1964, págs. 341-9; L. S. Shapley y M. Shubik. «A Method for Evaluating the Distribution of Power in a Committee System», *American Political Science Review*, vol. 48, 1954, págs. 787-92.

<sup>15</sup> N. Luhmann. *Macht*, Stuttgart: Enke, 1975.

<sup>16</sup> H. Lasswell y A. Kaplan. *Power and Society*, New Haven: Yale University Press, 1950, pág. 76.

<sup>17</sup> P. M. Blau. *Exchange and Power in Social Life*, Nueva York: John Wiley & Sons, 1967, pág. 117.

<sup>18</sup> James Mill. *An Essay on Government*, E. Barker, ed., Cambridge: Cambridge University Press, 1937, sec. 9, pág. 17.

<sup>19</sup> T. Dos Santos. «The Crisis of Development Theory and the Problem of Dependence in Latin America», en H. Bernstein, ed., *Underdevelopment and Development*, Harmondsworth: Penguin, 1973, pág. 76. «En cualquier caso», dice Dos Santos, «la situación básica de dependencia hace que estos países sean a la vez atrasados y explotados. Los países dominantes poseen predominio tecnológico, comercial, sociopolítico y de capital sobre los países dependientes —la forma de este predominio varía según el momento histórico— y por consiguiente están en condiciones de explotarlos, extrayéndoles parte del excedente producido local. La dependencia se basa en una división internacional del trabajo por la cual el desarrollo industrial se produce en algunos países y se restringe en otros, cuyo crecimiento está condicionado por los centros de poder mundiales, y está sometido a ese poder».

<sup>20</sup> Véase Brian Barry. «Power: An Economic Analysis», en B. Barry, ed., *Power and Political Theory: Some European Perspectives*, Londres: John Wiley, 1976, págs. 67-101.

<sup>21</sup> Max Weber. *Economy and Society*, G. Roth y C. Wittich, eds., Nueva York: Bedminster, 1968, vol. 2, pág. 927.

<sup>22</sup> G. Lenski. *Power and Privilege*, Nueva York: McGraw-Hill, 1966, pág. 45.

<sup>23</sup> F. Parkin. *Class, Inequality and Political Order*, Londres: MacGibbon & Kee, 1971, pág. 46.

<sup>24</sup> Weber. *Economy and Society*, vol. 1, pág. 53.

<sup>25</sup> B. Constant. *De la liberté des anciens comparée à celle des modernes*, en Constant, C. Louandre, ed., *Oeuvres Politiques*, Paris: 1874, pág. 260.

<sup>26</sup> F. Neumann, «Approaches to the Study of Political Power», en *The Democratic and Authoritarian State*, Nueva York: Free Press, 1964, pág. 5.

<sup>27</sup> Cicero, *De Re Publica*, libro I, art. 31.

<sup>28</sup> *Digesta Justiniani Augusti*, libro I, cap. IV, sec. 1.

<sup>29</sup> Aquinas, *Summa Theologica*, Tercera parte (supl.), q. 34, art. 1.

<sup>30</sup> E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, Londres: Dent, 1910, pág. 7.

<sup>31</sup> W. von Humboldt, *The Sphere and Duties of Government*, trad. al inglés por J. Coulthard, Londres: Trubner, 1854, págs. 189-90. Rawls se refiere a Humboldt en su *Theory of Justice*, págs. 523-4.

<sup>32</sup> T. H. Green, «Lecture on Liberal Legislation and Freedom of Contract», en *Green, Works*, Londres: Longmans Green, 6a. ed., 1911, vol. 3, págs. 370-3.

<sup>33</sup> V. I. Lenin, «What is Soviet Power?», en Lenin, *Selected Works*, Londres: Lawrence & Wishart, 1 vol., 1969, págs. 476-7.

<sup>34</sup> Arendt, *On Violence*, págs. 40, 44.

<sup>35</sup> T. Parsons, *Structure and Process in Modern Societies*, Nueva York: Free Press, 1960, pág. 221.

<sup>36</sup> Para el análisis que sigue me ha sido de gran utilidad el refinado artículo de R. Friedman, «On the Concept of Authority in Political Philosophy» (en R. Flathman, ed., *Concepts in Social and Political Philosophy*, Nueva York: Macmillan, 1973, págs. 121-46); también estoy en deuda con mi colega Joseph Raz, quien me ha facilitado su trabajo inédito «On Legitimate Authority», de cuya lectura he obtenido gran provecho.

<sup>37</sup> Aquinas, *Summa Theologica*, segunda parte de la Segunda parte, II, i, citado en Friedman, «On the Concept of Authority in Political Philosophy».

<sup>38</sup> Hobbes, *De Cive*, cap. XIV, Primera parte, citado en *ibid.*

<sup>39</sup> Véase R. S. Peters, «Authority», *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 32 (supl.), 1958.

<sup>40</sup> Weber, *Economy and Society*, vol. 3, págs. 946-7, 948.

<sup>41</sup> Esta es la formulación de Raz.

<sup>42</sup> C. J. Friedrich, «Authority, Reason and Disaction», en C. J. Friedrich, ed., *Authority. Nomos I*, Cambridge: Harvard University Press, 1958, pág. 35. La idea de autoridad que comunica la *Enciclopedia* de Diderot no la reduce a un mero dispositivo conducente a ciertos fines racionales; el cuadro que ahí se nos presenta es más vívido: la razón es «una antorcha encendida por la naturaleza y destinada a iluminarnos»; la autoridad no es más que un bastón fabricado por la mano del hombre, que tiene la virtud de ayudarnos a recorrer, aunque débiles, el camino que la razón nos muestra (tomado del artículo: «Autoridad»).

<sup>43</sup> Véase Friedman, «On the Concept of Authority in Political Philosophy», en *Africa*, vol. 37, 1967, págs. 50-71; y Robin Horton, «African Traditional Thought and Western Science», en *ibid.*, págs. 155-87 (reeditado en forma abreviada en B. R. Wilson, ed., *Rationality*, Oxford: Blackwell, 1970).

<sup>44</sup> T. Hobbes, *Leviathan*, cap. VII, págs. 41-2; *ibid.*, cap. XVIII, pág. 118; *ibid.*, cap. XXVI, pág. 178. Tomo esta cita de Friedman, «On the Concept of Authority in Political Philosophy».

<sup>45</sup> J. Bentham, *A Fragment on Government*, W. Harrison, ed., Oxford: Oxford University Press, 1948, pág. 99. Citado en Friedman, «On the Concept of Authority in Political Philosophy».

<sup>46</sup> *The Concept of Law*, Oxford: Clarendon Press, 1961, cap. VI.

<sup>47</sup> Acto I, escena IV.

<sup>48</sup> Véase L. Krieger, «Authority», en P. P. Wiener, ed., *Dictionary of the History of Ideas*, Nueva York: Scribners, 1973, vol. 1, págs. 141-62.

<sup>49</sup> Evangelio según San Mateo, cap. 7, vers. 29.

<sup>50</sup> St. Augustine, *Contra epistolam quam vocat fundamenti*, citado en Krieger, «Authority».

<sup>51</sup> Hooker, *Laws of Ecclesiastical Polity*, vol. 2, cap. VII, libro segundo. Citado en Friedman, «On the Concept of Authority in Political Philosophy».

<sup>52</sup> Véase A. MacIntyre, *Secularisation and Moral Change*, Londres: Oxford University Press, 1967 (edición realizada para la Universidad de Newcastle).

- <sup>53</sup> J. F. Stephen, *Liberty, Equality, Fraternity*, Londres: Smith, Elder & Co., 1874, pág. 234.
- <sup>54</sup> Véase R. Dahrendorf, «In Praise of Thrasymachus», en Dahrendorf, *Essays in the Theory of Society*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1968.
- <sup>55</sup> Hobbes, *Leviathan*, Segunda parte, cap. XVII.
- <sup>56</sup> Véase S. S. Wolin, *Politics and Vision*, Londres: Allen & Unwin, 1961, págs. 265-72. [*Política y perspectiva*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1973.]
- <sup>57</sup> E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, pág. 32.
- <sup>58</sup> Aquinas, *Summa Theologica*, Tercera parte (supl.), q. 34, art. 2, ad. 2.
- <sup>59</sup> L. Krieger, «Authority», pág. 149.
- <sup>60</sup> J. de Maistre, *Essai sur le principe générateur des constitutions politiques et des autres institutions humaines*, libro I, caps. X, XII, y *Les Soirées de Saint-Petersbourg, Ier. Entretien* (trad. al inglés en J. Lively, ed., *The Works of Joseph de Maistre*, págs. 108-11 y pág. 192, respectivamente).
- <sup>61</sup> L. de Bonald, *Théorie du pouvoir politique et religieux*, en De Bonald, *Oeuvres*, París, 1854, vol. 1, págs. 122, 494-5, 157, 159.
- <sup>62</sup> T. Carlyle, *Past and Present*, Londres: Chapman Hall, 1888, pág. 207.
- <sup>63</sup> E. Burke, *Reflections on the Revolution in France*, págs. 32, 93-4, 83, 73, 74, 89-90, 75, 179. Según Burke, «La sociedad no solamente requiere que las pasiones de los individuos se sometan, sino que aun en el cuerpo de la república así como en los individuos, las inclinaciones de los hombres sean con frecuencia coartadas, controlada su voluntad y sus pasiones sujetas. Esto no puede alcanzarse si no es por un poder de ellos mismos, y no uno por cuyo ejercicio el hombre sea sometido a esa misma voluntad y a esas mismas pasiones que es su función refrenar. En este sentido, las constricciones a los hombres, lo mismo que sus libertades, deben contarse entre sus derechos» (*ibid.*, págs. 57-8).
- <sup>64</sup> R. A. Nisbet, *The Sociological Tradition*, Nueva York: Basic Books, 1966, pág. 112. [*La formación del pensamiento sociológico*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1969.]
- <sup>65</sup> Citado en Nisbet, *The Sociological Tradition*, págs. 109, 108.
- <sup>66</sup> Nisbet, *The Sociological Tradition*, págs. 112, 114, 116.
- <sup>67</sup> Montesquieu, *L'Esprit des Loix*, libro III.
- <sup>68</sup> Saint-Simon, *Oeuvres de Saint-Simon et d'Enfantin*, París: Dentu, 1865-78, vol. 20, págs. 38-43; *ibid.*, vol. 1, pág. 219; *ibid.*, vol. 39, págs. 125-32.
- <sup>69</sup> A. Comte, *The Positive Philosophy*, H. Martineau, trad. y ed., Londres: Trubner, s. f., vol. 2, págs. 480-3, 485-7; Saint-Simon, *Oeuvres*, vol. 20, pág. 156; Wolin, *Politics and Vision*, pág. 397; G. Lenzer, ed., *Auguste Comte and Positivism; The Essential Writings*, Nueva York: Harper Torchbooks, 1975, págs. 26-7.
- <sup>70</sup> A. de Tocqueville, *La Démocratie en Amérique*, libro II, Primera parte, cap. II; *ibid.*, libro II, Segunda parte, cap. II; *ibid.*, libro II, Tercera parte, cap. XXI; *ibid.*, libro I, Primera parte, cap. III; *ibid.*, libro II, Cuarta parte, cap. IV; Tocqueville, «Lettre à Eugene Stoffels», en Tocqueville, G. de Beaumont, ed., *Oeuvres et Correspondence Inédite*, París, 1861, vol. 1, págs. 427-49.
- <sup>71</sup> E. Durkheim, «L'Individualism et les Intellectuels», *Revue bleue*, 4ª serie, vol. 10, 1898, págs. 7-13; Durkheim, *L'éducation morale*, París, 1925, págs. 62, 136-7.
- <sup>72</sup> F. C. von Savigny, J. Stern, ed., *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung*, Berlín: Thibaut & Savigny, 1914, pág. 78.
- <sup>73</sup> Sidney y Beatrice Webb, *A Constitution for the Socialist Commonwealth of Great Britain*, Londres: Longmans, Green and Co., 1920, págs. 350-6.
- <sup>74</sup> D. Bell, *The Coming of Post-Industrial Society*, Nueva York: Basic Books, 1973, págs. 118, 426, 453, 455.
- <sup>75</sup> T. Parsons, *The Social System*, Londres: Routledge & Kegan Paul, 1951, pág. 41; Parsons, «Authority, Legitimation and Political Action», en C. J. Friedrich, ed., *Authority, Nomos I*, pág. 199.
- <sup>76</sup> S. M. Lipset, *Political Man*, Garden City, N. J.: Doubleday, 1960, pág. 77.
- <sup>77</sup> Parsons, «Authority, Legitimation and Political Action», en Friedrich, ed., *Authority, Nomos I*, págs. 210, 206.
- <sup>78</sup> Véase Wolin, *Politics and Vision*, cap. IX, y S. Lukes, *Individualism*, Oxford: Blackwell, y Nueva York: Harper & Row, 1973.

- <sup>79</sup> Hobbes, *Leviathan*, cap. XLII.
- <sup>80</sup> Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, cap. XX.
- <sup>81</sup> Hobbes, *Leviathan*, cap. XIII; Hobbes, *The Elements of Law*, Primera parte, cap. VIII, sec. 4; Hobbes, *Leviathan*, caps. XVII, XVI.
- <sup>82</sup> Hobbes, *Leviathan*, cap. XXI; Hobbes, *The Elements of Law*, Primera parte, cap. XIX, sec. 8; Hobbes, *Leviathan*, cap. XXX. Esta autoridad conferida por el consenso era más absoluta (con respecto a sus circunstancias de aplicación) para Spinoza que para Hobbes: el individuo «se ha determinado a obedecer» al soberano «en todo sin excepción». En esta concepción la autoridad procura «poder supremo para ejercer coerción sobre todos», aunque con la finalidad última de librar a los hombres del miedo, habilitándose así «para desarrollar su espíritu y su cuerpo en seguridad, y para emplear su razón libremente» (Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, cap. XVI).
- <sup>83</sup> J. Locke, *Two Treatises of Government*. Segundo tratado.
- <sup>84</sup> *Ibid.*
- <sup>85</sup> A. Smith, *Wealth of Nations*, Londres: Dent, 1961, vol. 2, pág. 203.
- <sup>86</sup> T. Paine, *Common Sense*, en *The Political and Miscellaneous Works of Thomas Paine in Two Volumes*, Londres: R. Carlile, 1819, vol. 1, pág. 5.
- <sup>87</sup> F. Bastiat, *Oeuvres complètes*, París, 1862-78, vol. 1, pág. 427. Citado en Wolin, *Politics and Vision* (véase para un excelente comentario sobre este modo de pensar).
- <sup>88</sup> Diderot, *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, París, 1752-72, vol. 1.
- <sup>89</sup> Para este tema me ha sido de gran utilidad un manuscrito inédito de Carole Pateman sobre el «problema de la obligación política».
- <sup>90</sup> A. Ferguson, *Principles of Moral and Political Science*, Londres, 1792, vol. 2, págs. 245-6.
- <sup>91</sup> A. Hamilton, J. Madison y J. Jay, *The Federalist*, *passim*.
- <sup>92</sup> J. Bentham, «The Constitutional Code», en Bentham, J. Bowring, ed., *The Works of Jeremy Bentham*, Edimburgo, 1843, vol. 9.
- <sup>93</sup> Véase James Mill, *Essay on Government*. Puede datarse la conversión de Bentham a la democracia hacia 1809, cuando recibió el influjo de James Mill.
- <sup>94</sup> Véanse F. R. Leavis, ed., *Mill on Bentham and Coleridge*, Londres: Chatto & Windus, 1959, pág. 123; J. Mill, *On Liberty: Principles of Political Economy*, 3a. ed.
- <sup>95</sup> J. Rawls, *A Theory of Justice*, pág. 13.
- <sup>96</sup> J. J. Rousseau, *Le Contrat Social*, *passim*; Rousseau, *Emile*, trad. al inglés por B. Foxley, Londres y Nueva York: Dutton, 1911, pág. 149.
- <sup>97</sup> G. W. Hegel, *Philosophy of Right*, párr. 147, Suplemento del párr. 281, párr. 261, párr. 260 y Suplemento del párr. 260.
- <sup>98</sup> Véase Hegel, Z. A. Pelczynski, ed., *Hegel's Political Writings*, Oxford: Oxford University Press, 1964.
- <sup>99</sup> Véase E. Kedourie, *Nationalism*, Londres: Hutchinson, 1960.
- <sup>100</sup> B. Mussolini, «The Doctrine of Fascism», en M. Oakeshott, ed., *The Social and Political Doctrines of Contemporary Europe*, Londres: Cambridge University Press, 1940, págs. 175-9.
- <sup>101</sup> P. J. Proudhon, *General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century*, trad. al inglés por J. B. Robinson, Londres: Freedom Press, 1923, págs. 245-77.
- <sup>102</sup> M. Bakunin, *Oeuvres*, París: P. V. Stock, 1895, págs. 54-9.
- <sup>103</sup> P. Kropotkin, *Modern Science and Anarchism*, Londres: Freedom Press, 1912; reimpresso en I. L. Horowitz, ed., *The Anarchists*, Nueva York: Dell, 1964, pág. 163.
- <sup>104</sup> Proudhon, *General Idea of the Revolution in the Nineteenth Century*, págs. 245-7.
- <sup>105</sup> R. Rucker, «Anarchism and Anarcho-Syndicalism», reimpresso en Horowitz, ed., *The Anarchists*, pág. 190.
- <sup>106</sup> M. Bakunin, «Science and the Urgent Revolutionary Task», reimpresso en Horowitz, ed., *The Anarchists*, pág. 132.
- <sup>107</sup> K. Marx y F. Engels, *The Communist Manifesto*; K. Marx, *Capital*, Moscú: Foreign Languages Publishing House, 1962, vol. 1, pág. 737; *ibid.*, vol. 3, pág. 307.
- <sup>108</sup> V. I. Lenin, *Collected Works*, Londres: Lawrence & Wishart, 1960-70, vol. 14, págs. 63-4.

<sup>109</sup> A. Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, Londres: New Lefts Books, 1971, págs. 169-70, 57; Gramsci, *Lettere del carcere*, Turín: 1965, págs. 616, 481; Gramsci, *Selections from the Prison Notebooks*, págs. 80, 242. Estos pasajes de Gramsci son citados por Perry Anderson en su muy valioso ensayo, «The antinomies of Antonio Gramsci», *New Left Review*, vol. 100, 1976-77, págs. 5-78.

<sup>110</sup> Véase L. Althusser, *Lenin and Philosophy, and Other Essays*, Londres: New Left Books, 1971.

<sup>111</sup> K. Marx y F. Engels, *The Communist Manifesto*, sec. 2.

<sup>112</sup> F. Engels, «On Authority», en Marx y Engels, *Selected Works*, Moscú: Foreign Languages Publishing House, 2 vols., 1962, vol. 1, pág. 639.

<sup>113</sup> V. I. Lenin, *State and Revolution*, en Lenin, *Selected Works*, Londres: Lawrence & Wishart, 1969, pág. 337.

<sup>114</sup> K. Marx, *Capital*, vol. 3, págs. 859, 800, 376; Marx, *Grundrisse*, trad. al inglés por Martin Nicolaus, Harmondsworth: Penguin Books y *New Left Review*, 1973, pág. 705.

<sup>115</sup> F. Engels, «On Authority», págs. 635-9. Dice Engels: «Querer abolir la autoridad en la gran industria equivale a querer abolir la industria misma, destruir el telar mecánico para volver a la ruca» (pág. 637).

<sup>116</sup> G. Mosca, *The Ruling Class* (trad. al inglés de los *Elementi de Scienza Politica*), Nueva York: McGraw-Hill, 1939, págs. 70, 71, 62, 71.

<sup>117</sup> V. Pareto, *The Mind and Society: A Treatise on General Sociology*, Nueva York: Dover, 1963, párrs. 583, 585, 590.

<sup>118</sup> R. Michels, *Political Parties*, trad. al inglés por E. y C. Paul, Nueva York: Dover, 1959, págs. 402, 390.

<sup>119</sup> Pareto, *Mind and Society*, párrs. 2183, 2244, 2251, 2252.

<sup>120</sup> G. Simmel, «Superordination and Subordination», en K. H. Wolff, ed., *The Sociology of Georg Simmel*, Glencoe, Ill.: Free Press, 1950, págs. 282-3.

<sup>121</sup> Véase Sigmund Freud, *Civilization and its Discontents*, Londres, Hogarth Press, 1961. [El malestar en la cultura, en *Obras completas*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 24 vols., 1978-85, vol. 21, 1979, págs. 59-140.]

<sup>122</sup> Weber, *Economy and Society*, págs. 53, 941.

<sup>123</sup> *Ibid.*, págs. 941, 946, 943.

<sup>124</sup> *Ibid.*, págs. 943, 946.

<sup>125</sup> *Ibid.*, págs. 944, 214, 943, 944-5.

<sup>126</sup> Talcott Parsons, en un artículo que dedica a la reseña de la obra de Reinhard Bendix, *Max Weber: An Intellectual Portrait*, *American Sociological Review*, vol. 25, 1960, pág. 752.

<sup>127</sup> R. Bendix, *Max Weber: An Intellectual Portrait*, Garden City, N. J.: Anchor Books, Doubleday, 1962, pág. 482. [*Max Weber*, Buenos Aires: Amorrortu editores, 1970.]

<sup>128</sup> Weber, *Economy and Society*, págs. 212, 213, 947.

<sup>129</sup> Véase la introducción de Denis Wrong, *Max Weber*, Denis Wrong, ed., Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1976, pág. 50.

<sup>130</sup> Weber, *Economy and Society*, pág. 214.

<sup>131</sup> *Ibid.*, pág. 954.

<sup>132</sup> *Ibid.*, págs. 946, 943, 947, 943.

<sup>133</sup> *Ibid.*, págs. 1020, 949, 950, 952, 215, 953, 954.

<sup>134</sup> *Ibid.*, pág. 953.

<sup>135</sup> *Ibid.*, pág. 903.

<sup>136</sup> T. Parsons, «The Distribution of Power in American Society», reseña sobre *The Power Elite*, de C. Wright Mills (*Worlds Politics*, octubre de 1957), reimpresso en G. W. Domhoff y H. B. Ballard, eds., *C. Wright Mills and The Power Elite*, Boston: Beacon, 1968, pág. 82.

<sup>137</sup> C. Wright Mills, *The Power Elite*, Nueva York y Londres: Oxford University Press, 1956, pág. 9.

<sup>138</sup> Parsons, «The Distribution of Power in American Society», págs. 82 y sigs. Cf. A. Giddens, «Power», sobre los escritos de Talcott Parsons, en sus *Studies in Social and Political Theory*, Londres: Hutchinson, 1977.

<sup>139</sup> Parsons, «The Distribution of Power in American Society», pág. 83.

<sup>140</sup> T. Parsons, «Authority, Legitimation and Political Action», pág. 181; Parsons, «On the Concept of Political Power», *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 107, 1963, pág. 250.

<sup>141</sup> C. Wright Mills, «The Structure of Power in American Society», en C. Wright Mills, I. L. Horowitz, ed., *Power, Politics and People: The Collected Essays of C. Wright Mills*. Nueva York y Londres: Oxford, University Press, 1963, pág. 23.

<sup>142</sup> N. Poulantzas, «The Problem of the Capitalist State», *New Left Review*, vol. 58, noviembre-diciembre de 1969, pág. 70.

<sup>143</sup> R. Miliband, «The Capitalist State: Reply to Nicos Poulantzas», *New Left Review*, vol. 59, enero-febrero de 1970, pág. 57; Miliband, *Marxism and Politics*. Oxford: Oxford University Press, 1977, pág. 73. Cf. S. Lukes, «Power and Structure».

<sup>144</sup> N. Poulantzas, *Political Power and Social Classes*, trad. al inglés por T. O'Hagan. Londres: New Left Books y Sheed & Ward, 1973, pág. 104.

<sup>145</sup> R. Miliband, *Marxism and Politics*, pág. 54.

<sup>146</sup> *Ibid.*, pág. 57.

<sup>147</sup> N. W. Polsby, *Community Power and Political Theory*, New Haven y Londres: Yale University Press, 1963, págs. 3-4.

<sup>148</sup> R. A. Dahl, *Who Governs?: Democracy and Power in an American City*, New Haven y Londres: Yale University Press, 1961, pág. 336.

<sup>149</sup> P. Bachrach y M. S. Baratz, *Power and Poverty in Theory and Practice*, Nueva York: Oxford University Press, 1970, págs. 7, 8, 44, 49.

<sup>150</sup> S. Lukes, *Power: A Radical View*, Londres: Macmillan, 1974, y Atlantic Highlands, N. J.: Humanities Press, 1974.

<sup>151</sup> R. A. Dahl, *Who Governs?: Democracy and Power in an American City*, pág. 101.

<sup>152</sup> Bachrach y Baratz, *Power and Poverty in Theory and Practice*, págs. 34, 37, 20.

<sup>153</sup> Arendt, *On Violence*, págs. 43, 44, 40, 44.

<sup>154</sup> H. Arendt, «What Is Authority?», en Arendt, *Between Past and Future*, Nueva York: Viking Press, 1968, págs. 91, 141; Arendt, *On Violence*, pág. 45. Arendt señala que si se ha de definir autoridad «debe hacerse por contraposición a la coerción por la fuerza y a la persuasión por medio de argumentos» («What Is Authority?», pág. 93).

<sup>155</sup> J. Habermas, «Hannah Arendt's Communications Concept of Power», *Social Research*, vol. 44, n° 1, primavera de 1977, págs. 4, 5, 6, 14, 17, 21, 18.

<sup>156</sup> *Ibid.*, pág. 22.

<sup>157</sup> Véase J. Habermas, *Legitimation Crises*, trad. al inglés por T. McCarthy, Londres: Heinemann, 1975.

# Tom Bottomore y Robert Nisbet (comps.) Historia del análisis sociológico



La idea de este libro nació en lo esencial del interés de los compiladores por averiguar los diversos caminos que llevaron a la sociología a constituirse como disciplina rigurosa. Había muchos estudios esclarecedores sobre pensadores o episodios particulares pero faltaba una obra comprensiva que mostrara en detalle de qué manera se desarrolló el análisis sociológico, cómo se elaboraron y modificaron los diversos proyectos teóricos, qué relación guardan entre sí, y en qué forma surgió, prosiguió y al cabo se resolvió, o se abandonó, el debate teórico.

Los alcances excepcionalmente amplios del análisis sociológico y la enorme diversidad de orientaciones teóricas volvían aconsejable una obra colectiva, en que distintos especialistas ofrecieran una exposición exhaustiva de aquellas teorías que les interesaran particularmente y de las que tuvieran conocimiento cabal. Pero también era esencial complementar estos estudios con otras dos líneas concurrentes: las varias orientaciones metodológicas de carácter muy general que coexistieron en la historia de esta disciplina y algunas cuestiones teóricas globales, que todas las grandes escuelas de teoría sociológica debieron abordar.

La historia de cualquier ciencia es importante porque nos procura una mejor comprensión de su evolución teórica y de las teorías actuales; porque estimula la aparición de nuevas ideas y porque transmite el sentido de una continuidad de indagación en que el conocimiento avanza de manera gradual, y en ocasiones por saltos impresionantes.

Este libro ofrece los medios para evaluar y comparar las diferentes orientaciones teóricas, para estimar hasta dónde ha avanzado, y por qué caminos, el análisis sociológico, y para comprender el desarrollo histórico de las principales controversias sobre los conceptos básicos de la sociología.

Amorrortu/editores

ISBN 950-518-169-8



9 789505 181698

Cubierta: Diseño A