

### Sociología y cuestión social

Vamos a comenzar este curso de Sociología tratando de decir unas pocas cosas, de modo sumamente general, sobre lo que nombra esa palabra, sobre el tipo de saber que designa esta palabra y al que nos vamos a dedicar a lo largo de estas clases. Por supuesto, la propia y evidente estructura de la palabra nos deja sospechar, antes de empezar, alguna cosa, aunque también puede ser que nos engañe un poco. Porque “socio-logía” parecería referir a un tipo de saber sobre la sociedad, sobre la vida de los hombres y las mujeres en común, y si eso fuera así lo primero que nos sorprendería es que no haya habido nada que se parezca a una sociología, ninguna rama del saber que haya merecido ese nombre a lo largo de la enorme mayoría de los muchísimos siglos que hace que los hombres y las mujeres vivimos, en efecto, juntos, y que la palabra recién haya empezado a circular en el curso del muy cercano, del muy reciente siglo XIX en algunas naciones europeas. Aunque no solo allí: también, agreguemos, y más o menos al mismo tiempo, en nuestro Río de la Plata: tal vez ustedes tengan presente a la muchachada de la Generación del 37, y entre ellos a Esteban Echeverría, que usaba a veces esa palabra, cuando ella recién estaba empezando a querer decir algo también en el viejo mundo, en el sentido muy general de un cierto tipo de conocimiento sobre la “cuestión social” orientado por una vaga entonación, digamos, “progresista”, emancipatoria, “socialista”. Por cierto, Echeverría también usaba esta última palabra, “socialista”, *socialismo*, que también tenía un sentido muy general y muy distinto al que adquiriría en Europa y en todo Occidente una generación después, un sentido muy imprecisamente asociado a los valores de la Revolución Francesa: la libertad, la igualdad,

e incluso (y acaso sobre todo) ese otro, ese “primo menor” de esa famosa tríada, tan difícil de precisar, y que en aquellos años empezaba a ocupar en sus escritos al bueno de Pierre Lérroux: la *fraternidad*...

Escribí, unas líneas más arriba, “cuestión social”, y con esta expresión nos acercamos al corazón de nuestro problema. Porque, en efecto, contra lo que la rápida etimología de la palabra “Sociología” que recién ensayábamos nos permitiría suponer, la verdad es que la sociología no nace para dar cuenta de “la sociedad”, de la vida de los hombres y de las mujeres “en sociedad”, sino que nace para dar cuenta de algo mucho más concreto y al mismo tiempo mucho más —por así decir— *situado* en el tiempo y en el espacio: de una específica configuración de las cosas, en ese vivir en común de los hombres y mujeres en sociedad, que tiene, en efecto, menos de dos siglos, que es hija de las grandes transformaciones económicas, tecnológicas, políticas y demográficas que le cambiaron la cara a las sociedades europeas entre mediados del siglo XVIII y mediados del siguiente y que produjeron, como consecuencia de su importancia y de su radicalidad, una extraordinaria novedad que está en la base de esta expresión que hemos usado: “cuestión social”. ¿Qué es la cuestión social? Más o menos lo sabemos. La expresión, aunque quizás hoy se la usa menos, llega sin duda hasta nuestros días, forma parte de nuestras conversaciones cotidianas, forma parte de los títulos de más de un libro de los que hemos leído o de los que habitan nuestras bibliotecas, y tiene una resonancia que no nos es distante. La expresión “cuestión social”, lo sabemos o lo intuimos, alude a algo así como la cuestión de la pobreza.

Pero no a cualquier forma de la pobreza. No a la mera existencia de gente pobre en una sociedad. La pobreza es un dato de las sociedades más antiguas que conocemos, y sin embargo no se hablaba en ellas de “cuestión social”, expresión decididamente moderna, decididamente decimonónica. No: no es

el mero hecho de que existan pobres lo que constituye la cuestión social. Tampoco es el mero hecho de que esos pobres sean, en una determinada sociedad, muchos. La verdad es que, hasta donde sabemos, hubo muchos, muchísimos pobres en las sociedades europeas de los diez siglos previos a la revolución francesa y a la revolución industrial: los libros de historia medieval dan cuenta de grandes hambrunas y de masivas muertes de muchísimos campesinos sin medios adecuados de subsistencia, y que por ese motivo todo el tiempo iban por los caminos, de pueblo en pueblo, tratando de encontrar algo de lo que vivir. ¿Y no son acaso estos (los campesinos, el hambre, incluso los caminos) los temas de los grandes cuentos que llegan hasta nosotros precisamente desde esos remotos siglos, cuentos que no son más que las versiones, mil veces contadas y vueltas a contar, aunque escritas por primera vez recién por los hermanos Grimm en Alemania y por Perrault en la corte francesa, de las historias que se contaban entre sí esos campesinos pobres de estos tiempos tan lejanos y tan poco conocidos por nosotros?

¿Y de qué se hablaba siempre, invariablemente, en esos cuentos? ¿De comida! De casas hechas de golosinas, de gente que tenía que salir por los caminos para buscar comida, de pájaros que se comían miguitas, de lobos que se comían niños, de las astucias y las artimañas de los vagabundos para hacerse con un poco de pan o con un vaso de vino (recuerden las historias que nos llegan de la picaresca española), de hadas que se le aparecen a algún campesino y le dicen que van a concederle tres deseos. Recuerden ustedes esos cuentos: ¿no son siempre, siempre, dos de esos tres deseos un vaso de vino y un poco de pan o de salchichón? Y bien: ¿no es evidente entonces que la existencia, la circulación, el éxito de todas estas historias que estamos recordando nos habla con mucha nitidez de la presencia fundamental de la pobreza, incluso del hambre más atroz, como un dato fundamental de las sociedades previas al proceso de industrialización de Europa? Entonces, y volviendo:

no es la pura pobreza (que “hubo siempre”, si quisiéramos decirlo así) lo que constituye la “cuestión social”. Ni siquiera es el hecho de que esa pobreza abarcara a una mayoría de la población, lo cual también parece haber sido el caso con mucha frecuencia. ¿Qué es lo que pasó, entonces, en Europa, en estos siglos de fundación de la modernidad social, política, económica, industrial, para que, a cierta altura de las cosas, esa pobreza (que es incluso difícil decir si en el siglo XIX era mayor o menor, en porcentaje de la población total de las sociedades, que en siglos anteriores) se convirtiera en una “cuestión”: la “cuestión social”?

Lo que pasó, para hacer corta la historia, fue que, como consecuencia de los profundos trastocamientos productivos que trajo aparejada la aparición de la gran industria, con su reclamo de brazos en las “cintas de montaje” de las fábricas, que necesitaban gran cantidad de obreros reunidos bajo un mismo techo y en un mismo horario, con los contemporáneos cambios, por lo demás, en los sistemas de propiedad de la tierra rural (Carlos Marx dedicó a este asunto, fundamental en su interpretación del origen del capitalismo, un muy famoso capítulo, el 24, de *El Capital*: vale la pena que le den una mirada), enormes contingentes humanos se desplazaron, todo a lo largo del siglo XVIII y todavía durante todo el XIX, del campo a las grandes ciudades, en cuyos suburbios se instalaron las grandes fábricas y los barrios obreros de quienes trabajaban en ellas. El campo vio considerablemente reducida su población; las ciudades vieron crecer enormemente las suyas. Sobre este asunto se ha escrito muchísimo: les recomiendo el hermoso libro de un gran sociólogo norteamericano que empezó a escribir en los años 60 del siglo pasado y que, ya muy grande, sigue escribiendo cosas hermosas aún hoy: Richard Sennet. *El declive del hombre público*, se titula este clásico libro suyo. Como sea, lo cierto es que las ciudades “se llenaron de gente”, que la mayor parte de esa gente era gente pobre, y que la po-

breza, entonces, empezó a dejar de ser un fenómeno extendido pero al mismo tiempo poco visible por parte de los dueños del dinero y del poder. Al contrario, los pobres, los miles y miles de pobres que empezaron a habitar los grandes centros urbanos, de pronto estaban ahí, a la vista de los dueños del dinero y de los gobernantes de los Estados. Y a la inversa: también los dueños del dinero y del poder estaban a la vista de los pobres: visibilidad mutua, explicitación nunca antes conocida de las diferencias y las oposiciones de intereses, estilos de vida, condiciones de existencia. El asunto es tema de la gran literatura de la época: de las grandes novelas de Zola o de las maravillosas poesías de Baudelaire: quien quiera darles un vistazo a *Nana*, por ejemplo, o a *Germinal*, o a *Las flores del mal*, no va a perder el tiempo.

Entonces: no sabemos si en el siglo XIX había en Francia, en Inglaterra, en Alemania, más o menos pobres, en números absolutos y en números relativos, que los que había habido en el siglo, digamos, IX, o en el XII, o en el XV. Pero sí sabemos que esos pobres ahora estaban todos juntos, trabajando en los mismos sitios, empezando a organizarse (¡terror para los ricos!: ¡preocupación enorme para los dueños de los privilegios!), viéndolos ahí nomás de los barrios de los que se empezaban a pensar como sus “enemigos de clase”, siendo vistos por ellos y además *viéndolos a ellos también*. La pobreza, entonces, por primera vez en la historia de estos países sobre los que estamos conversando, se vuelve, además un dato de la vida de mucha gente, un problema para *otra* gente: los ricos, los poderosos, que hasta entonces había podido pasar su vida sin sentirse mayormente alarmados por la existencia de muchos miserables en el otro extremo de la escala social. La pobreza, pues, se volvió un *problema*. Y como se volvió un problema, se volvió también el objeto de una serie de preguntas. ¿Qué hacer con la pobreza? ¿Cómo resolver el problema de la pobreza? ¿Se iba a resolver solito? ¿Había que hacer algo para ayudar a resolverlo?

La pobreza como problema y como pregunta, o como motivo de una serie de preguntas, de una gran cantidad de preguntas. Para designar estas dos cosas: el problema y la pregunta, o las preguntas, aparece entonces la expresión sobre la que aquí estamos dando vueltas: la *cuestión* social. “Cuestión”, sabemos, es problema y es pregunta. “*To be or not to be? That is the question*”, dice el buen príncipe Hamlet. Problema y pregunta. La pobreza, pero no la pobreza en sí, no la pobreza en abstracto, sino la pobreza urbana, hija de la gran industria, reunida y empezando a organizarse, como problema y como pregunta. Ahí empieza esta historia. La historia de la sociología.

Pero todavía esta palabra, “sociología”, se oía apenas en sordina a mitad del siglo XIX. En realidad, casi no se oía en absoluto. Algunos, como el francés Augusto Comte, hablaban de una filosofía social “positiva” en la que es posible encontrar algo así como una prehistoria de la historia posterior de la sociología, pero en todo caso sí se ocupaba de este asunto que hemos presentado y que constituiría la materia de todos los desvelos de los sociólogos de una o dos generaciones después que él. Lo mismo el bueno de Henri de Saint-Simon, cuyo nombre tendrá también mucha repercusión en el mundo de las ideas de esta parte del mundo que es la nuestra. En ambos, y en muchos más también, había en efecto sobre la “cuestión social” una mirada que podríamos llamar “positiva” en el sentido de que era una mirada animada por la expectativa de que el propio progreso (esa importantísima palabrita del siglo XIX) económico y social fuera eliminando esa especie de “resto” o de “residuo” de formas de organización anteriores y menos eficientes. Es cierto (decían los filósofos sociales, los proto-sociólogos, digamos, “positivistas”): la pobreza es un problema, pero es un problema que *aún* tenemos, que *todavía* tenemos, un problema que es producto de la no completa instalación del nuevo tipo de sociedad que estamos viendo nacer entre nosotros. Démosle tiempo al tiempo: ya el desarrollo de la indus-

tria, de la tecnología, de las innovaciones, nos va a dar la satisfacción de terminar con este flagelo horrible que todavía encuentra un lugar entre nosotros: ya la riqueza que produce el capitalismo industrial dará cuenta de la pobreza que heredamos.

Del lado de enfrente de estas posiciones teóricas y políticas, el ya mencionado Carlitos Marx, contemporáneo de esta muchachada francesa que acabamos de presentar, tenía una idea diferente. Resumiéndola brutalmente, diría que Marx sostenía que no cabía esperar del desarrollo del capitalismo una superación del problema de la pobreza urbana, de la "cuestión social", en las sociedades industriales del siglo XIX, porque era justamente la lógica misma de ese desarrollo la *causa* de esa pobreza, de esa cuestión. No es que Marx fuera menos optimista que Comte, pero sí que su optimismo era, por decirlo así, menos "lineal". En el futuro aguardaba sin duda una organización social más justa y más igualitaria, pero esa mejor forma de organización social no llegaría como simple consecuencia de la profundización del desarrollo capitalista, sino solo después de un cambio radical de ese modo de producir de la sociedad. A este cambio radical del modo de producir de una sociedad (de su "modo de producción", decía Marx, que convirtió en una categoría teórica a esta expresión), Marx lo llamó "revolución". Quizás podríamos decir que esta oposición que presentamos tan rápido entre las posiciones del positivismo francés y las de Marx exhibe la contraposición entre dos modos diferentes de pensarse la sociedad que tendrán una larga militancia en la historia posterior de la sociología. Una es una posición que podemos llamar *consensualista*: las sociedades pueden estar divididas en grupos diferentes, pero en última instancia todos ellos tienen más o menos los mismos intereses últimos, y una armonía general preside todo el conjunto; la otra es una que podemos llamar *conflictivista*: las sociedades pueden a veces encontrar algunos denominadores comunes, pero en última instancia los grupos que la integran tienen in-

tereses irreconciliables, y es la lucha entre esos intereses enfrentados lo que determina su desarrollo y su progreso.

De alguna manera, la sociología, que nace como disciplina en Europa (en Francia, en Alemania) a fines del siglo XIX, es heredera de esta discusión. De la discusión entre la posibilidad de soñar una combinación armónica entre el orden y el progreso (esas dos palabritas características del sueño positivista de esos años) y la comprensión de que todo progreso implica siempre, necesariamente, cierto desarreglo de las cosas. De la armonía social, de la cohesión social, de las costumbres. Todo eso estaba cambiando aceleradamente en las sociedades europeas (ciertamente, mucho más en la sociedad francesa que en la alemana, más demorada en el ritmo de su desarrollo económico, social y también político: no había ocurrido ahí la Revolución que había puesto fin al viejo orden en 1789), y ese ritmo acelerado de los cambios constituye un fuerte motivo de preocupación para la filosofía social de aquellos años. En Francia, autores reaccionarios como Bonald, de Maistre y Le Bon (católicos, monarquistas, ordenancistas) añoraban el orden previo a la Revolución y no dejaban de preguntarse si acaso bajo los reyes no habían estado mejor. Contra esta tesis sobre el *orden*, la filosofía positivista traía el sueño de un *progreso* indefinido, potencialmente ilimitado. Pero la evidencia era que ese progreso no dejaba de desordenar un poco las cosas. Como si hubiera, inevitablemente, que elegir: ¿quieres orden? Bueno: aflojá con el progreso. ¿Quieres progreso? Bueno: preparate para que la vida se te desacomode un poco. A menos que...

A menos que pudiéramos pensar el orden y el progreso como dos lados, como dos dimensiones, de un mismo modo de pensar la evolución de las cosas en la historia. Es lo que en el primer tercio de este siglo XIX que aquí estamos pisando había propuesto un enorme e importantísimo filósofo alemán llamado George W. F. Hegel, que dio un significado moderno a una palabra muy antigua (griega, como tantas de las palabras

de nuestro pensamiento político y social): la palabra *dialéctica*. Hegel pensaba *al mismo tiempo* el orden y el progreso, era un pensador del orden y al mismo tiempo un pensador de la evolución de las cosas y de la transformación de cada orden en otro que venía después, en otro en el que el orden anterior estaba como destinado a transformarse. ¿Por qué? Pues porque cada orden estaba habitado, decía Hegel, por una tensión interna, por una contradicción interna, por un diálogo (*dialéctica* viene de “diálogo”) entre fuerzas contrapuestas, contradictorias, que se negaban mutuamente y cuya contraposición no hacía más que crecer en su interior y que preparaba su inevitable estallido y su superación, su transformación (la transformación del “todo” que contenía dentro suyo esas fuerzas en guerra) en otra cosa. Así, Hegel pensaba el orden, pero no como un orden calmo y sin contradicciones, sino como un orden siempre habitado por un contrapunto interno que lo hacía constitutivamente inestable y destinado a verse superado, y pensaba *también* el progreso, pero no como un progreso lineal o simple, sino como un progreso entendido como el movimiento que iba enhebrando esa cadena de órdenes contradictorios sucesivos. Quizás ahora podamos entender de dónde había tomado el también alemán Marx esa idea, que presenté muy rápidamente un poco antes, de un progreso en la vida de las sociedades que solo podía producirse a través de la revolución –como dijimos– del modo en que las mismas producían su existencia.

En nuestra próxima clase vamos a detenernos un poco, entonces, en el modo en que Marx, que escribe lo más importante de su vasta obra entre los años 40 y los años 70 de este siglo XIX, pensaba las cosas. ¿Qué cosas? La sociedad o las sociedades europeas de su tiempo, las fuerzas internas que las animaban, que las volvían inestables y que anunciaban su inexorable transformación, y la historia de los pueblos y de la humanidad en su conjunto. Voy a presentarles, entonces, el

pensamiento de Marx, y después de eso estaremos en condiciones de conocer a los dos autores mayores de lo que suele llamarse la “generación clásica” en la historia de la sociología: la que se tiende entre la última década del siglo XIX y las dos primeras del siglo siguiente, una generación después de Marx y en cierto modo *en diálogo* con Marx y con sus tesis sobre la organización de las sociedades y sobre su destino. El primero de ellos es un francés, extraordinario: Émile Durkheim, que inaugura una de las grandes corrientes de la sociología que nace en esos años a partir de la idea de que la sociología debía tratar con la realidad social de un modo análogo a aquel en que las ciencias naturales tratan con la realidad física, y que al hacerlo nos enseña a advertir la cantidad de fuerzas que actúan sobre nuestra vida, de la que somos mucho menos dueños de lo que nos gusta suponer. El segundo es un alemán (*otro alemán*), importantísimo: Max Weber, quien para la misma época funda *la otra* gran corriente de la sociología clásica a partir, no de la idea de que es la sociedad la que opera sobre los sujetos (es decir: que estos sujetos lo son porque *están sujetos*, justamente, a una cantidad de fuerzas sociales superiores a las suyas), sino en la idea de que son los individuos los que actúan en relación con los otros y construyen, al hacerlo, ese tejido complejo y denso que es la sociedad.

Hace un ratito cité, de pasada, el monólogo más conocido de la pieza más famosa de toda la dramaturgia de William Shakespeare. En el inicio de ese monólogo, el príncipe Hamlet decía: “Ser o no ser: esa es la cuestión”. Lo vimos a propósito de la idea de “cuestión”, que indica *al mismo tiempo* —dijimos— una pregunta y un problema. Pero ¿se acuerdan ustedes cómo sigue ese monólogo? Sigue así, con una pregunta importantísima: “¿Es más noble soportar con temple los dardos y flechazos de la insultante fortuna o tomar las armas contra un mar de adversidades y enfrentándolas ponerles fin?” En otras palabras: ¿es mejor sufrir las fuerzas del mundo o hacer algo frente

a ellas? Todavía más cortito: ¿Padecer o actuar? Si Hamlet no fuera un sujeto torturado por la duda sobre qué es mejor *hacer*, sino un teórico de lo social preocupado por cómo es mejor *pensar*, estaríamos ante el núcleo de la diferencia entre los dos autores que acabamos de presentar. De ellos, Durkheim elige para la sociología el camino de imaginar que es el mundo el que actúa *sobre* nosotros, y que lo que la sociología puede y debe hacer es conocer las leyes que presiden esa acción del mundo sobre los *sujetos*, que lo son porque están sujetos a esas fuerzas, y Weber elige en cambio la vía de suponer que son los sujetos los que actúan sobre el mundo, y que lo que la sociología tiene la misión de hacer es dar cuenta del sentido que tienen esas acciones que esos sujetos desarrollan sobre él. ¿De otro modo?: que si Durkheim empieza por la sociedad para llegar a los sujetos, Weber empieza por los sujetos para llegar a la sociedad. Y que si Durkheim piensa por lo tanto en los “hechos” sociales que la sociología tiene que explicar, Weber piensa en cambio en las “acciones” sociales que la sociología debe comprender. Volveremos sobre esta distinción entre estos dos modos de entender la sociología, de entender lo que la sociología tiene que entender, y de entender lo que significa, en sociología, *entender*, porque estos grandes problemas del pensamiento sobre lo social siguen siendo, todavía hoy, los nuestros.