

TEORÍA
SOCIOLOGICA
CLÁSICA

TEORÍA SOCIOLOGICA CLÁSICA

Sexta edición

George Ritzer

University of Maryland

Revisión técnica

Javier Enrique Ortiz Cárdenas

Departamento de Relaciones Sociales

Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco

Miguel Requena

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), España



MÉXICO • BOGOTÁ • BUENOS AIRES • CARACAS • GUATEMALA • MADRID
NUEVA YORK • SAN JUAN • SANTIAGO • SAO PAULO • AUCKLAND
LONDRES • MILÁN • MONTREAL • NUEVA DELHI • SAN FRANCISCO
SINGAPUR • ST. LOUIS • SIDNEY • TORONTO

Director General México: Miguel Ángel Toledo Castellanos
Editor sponsor: Jesús Mares Chacón
Coordinadora editorial: Marcela I. Rocha Martínez
Supervisor de producción: Zeferino García García

Traducción: María Teresa Casado Rodríguez y Erika Jasso Hernan D'orneville

TEORÍA SOCIOLOGICA CLÁSICA

Sexta edición

Prohibida la reproducción total o parcial de esta obra,
por cualquier medio, sin la autorización escrita del editor.



Educación

DERECHOS RESERVADOS © 2012, 2005, 2001, respecto a la tercera edición
en español por

McGRAW-HILL/INTERAMERICANA EDITORES, S.A. DE C.V.

A Subsidiary of The McGraw-Hill Companies, Inc.

Prolongación Paseo de la Reforma 1015, Torre A,

Piso 17, Colonia Desarrollo Santa Fe,

Delegación Álvaro Obregón,

C.P. 01376, México, D.F.

Miembro de la Cámara Nacional de la Industria Editorial Mexicana,

Reg. Núm. 736

ISBN: 978-607-15-0651-1

(ISBN edición anterior: 970-10-5471-7)

Traducido de *Classical Sociological Theory*, 6th edition. Copyright © 2011, 2008, 2004,
and 2000 by The McGraw-Hill Companies, Inc. All rights reserved.

ISBN: 978-0-07-802665-2

1234567890

10987654321012

Impreso en México

Printed in Mexico

Sobre el autor

GEORGE RITZER es profesor universitario distinguido en la University of Maryland, donde también ha sido reconocido con el Distinguished Scholar-Teacher y con el premio Teaching Excellence. Asimismo, ha sido acreedor al 2000 Distinguished Contributions to Teaching Award de la American Sociological Association y obtuvo un doctorado honorario por la LaTrobe University, de Melbourne, Australia, en 2004.

Fue director de las secciones de Teoría sociológica y de Organizaciones y ocupaciones de la American Sociological Association. Ha ocupado la cátedra de Teoría Social de la Unesco en la Russian Academy of Sciences, y la cátedra Fulbright-Hays de la York University de Canadá, así como el premio Fulbright-Hays de los Países Bajos. Fue profesor visitante en el Netherlands Institute for Advanced Study y en el Swedish Collegium for Advanced Study in the Social Sciences.

Los principales intereses teóricos del doctor Ritzer son la metateoría y la teoría social aplicada. Entre sus trabajos sobre metateoría figuran *Metatheorizing in sociology* (Lexington Books, 1991), *Sociology: a multiple paradigm science* (Allyn y Bacon, 1975, 1980) y *Toward and integrated sociological paradigm* (Allyn y Bacon, 1981).

Su obra más conocida es *The McDonaldization of society* (5a. edición, 2008; traducida a más de doce idiomas) y varias obras relacionadas (también traducidas a otros idiomas) como *Expressing America: a critique of the global credit card society* (1995), *Enchanting a disenchanted world: revolutionizing the means of consumption* (3a. edición, 2010), *The globalization of nothing* (2a. edición, 2007) y la publicación de *Outsourcing: globalization and beyond* (en coautoría con Craig Lair). Editó la *Encyclopedia of social theory* (2005) y es el editor fundador del *Journal of Consumer Culture*. También editó la *Encyclopedia of sociology* (2007) conformada por once volúmenes y *The Blackwell companion to globalization* (2007).

En 2010 McGraw-Hill publicó la tercera edición de *Contemporary sociological theory and its classical roots: the basics*, así como la octava edición de *Sociological theory*, ambas traducidas a otros idiomas.

A MI MADRE,
con aprecio y amor

Contenido breve

Prefacio	xvii
PARTE I Introducción a la teoría sociológica clásica	1
CAPÍTULO 1 Esbozo histórico de la teoría sociológica: los primeros años	2
CAPÍTULO 2 Un esbozo histórico de la teoría sociológica: años posteriores	41
PARTE II Teoría sociológica clásica	83
CAPÍTULO 3 Alexis de Tocqueville	84
CAPÍTULO 4 Auguste Comte	109
CAPÍTULO 5 Herbert Spencer	133
CAPÍTULO 6 Karl Marx	155
CAPÍTULO 7 Emile Durkheim	189
CAPÍTULO 8 Max Weber	223
CAPÍTULO 9 Georg Simmel	269
CAPÍTULO 10 Las primeras sociólogas y la teoría sociológica clásica: 1830-1930	299
CAPÍTULO 11 W.E.B. du Bois	333
CAPÍTULO 12 Thorstein Veblen	355
CAPÍTULO 13 Joseph Schumpeter	379
CAPÍTULO 14 Karl Mannheim	401
CAPÍTULO 15 George Herbert Mead	429
CAPÍTULO 16 Alfred Schutz	451
CAPÍTULO 17 Talcott Parsons	475
APÉNDICE	A-1
CRÉDITOS	C-1
ÍNDICES	I-1

Contenido

	Sobre el autor	v
	Prefacio	xvii
PARTE I	Introducción a la teoría sociológica clásica	1
CAPÍTULO 1	Esbozo histórico de la teoría sociológica: los primeros años	2
	Introducción	3
	Fuerzas sociales en el desarrollo de la teoría sociológica	6
	Revoluciones políticas	6
	Revolución Industrial y nacimiento del capitalismo	6
	Nacimiento del socialismo	8
	Feminismo	8
	Urbanización	9
	Cambio religioso	9
	Crecimiento de la ciencia	9
	Fuerzas intelectuales y surgimiento de la teoría sociológica	10
	La Ilustración	10
	Reacción conservadora a la Ilustración	11
	Desarrollo de la sociología francesa	13
	Alexis de Tocqueville (1805-1859)	13
	Claude Henri Saint-Simon (1760-1825)	14
	Auguste Comte (1798-1857)	15
	Emile Durkheim (1858-1917).....	17
	Desarrollo de la sociología alemana	19
	Raíces y naturaleza de las teorías de Karl Marx (1818-1883)	19
	Raíces y naturaleza de las teorías de Max Weber (1864-1920) y Georg Simmel (1858-1918)	24
	Orígenes de la sociología británica	30
	Economía política, ameliorismo y evolución social	31
	Herbert Spencer (1820-1903)	34
	Principales figuras de la sociología italiana	36
	Desarrollo del marxismo europeo en el cambio de siglo	37
	Importancia actual de la teoría sociológica clásica	38
	Resumen	39
CAPÍTULO 2	Un esbozo histórico de la teoría sociológica: años posteriores	41
	Primera teoría sociológica estadounidense	41
	Política	41
	Cambio social y corrientes intelectuales	42
	Escuela de Chicago	48

Mujeres en los primeros años de la sociología	54
W.E.B. du Bois y la teoría racial	55
Teoría sociológica de la primera mitad del siglo xx	56
Surgimiento de Harvard, la Ivy League	
y el funcionalismo estructural	56
Decadencia de la Escuela de Chicago	59
Desarrollos de la teoría marxista	59
Karl Mannheim y la sociología del conocimiento	60
Teoría sociológica de la segunda mitad del siglo xx	61
Funcionalismo estructural: auge y decadencia	61
Sociología radical en Estados Unidos: C. Wright Mills	62
Desarrollo de la teoría del conflicto	62
Nacimiento de la teoría del intercambio	64
Análisis dramaturgico: la obra de Erving Goffman	65
Desarrollo de las sociologías de la vida cotidiana	66
Auge y ¿decadencia? de la sociología marxista	67
El reto de la teoría feminista	68
Estructuralismo y posestructuralismo	70
Desarrollos de fin del siglo xx en la teoría sociológica	71
Integración micro-macro	71
Integración acción-estructura	71
Síntesis teóricas	73
Teorías de la modernidad y la posmodernidad	73
Defensores de la modernidad	73
Defensores de la posmodernidad	74
Teorías para observar en los albores del siglo XXI	75
Teoría social multicultural, teoría <i>queer</i> y teorías críticas	
sobre raza y racismo	75
Teorías sociales posmoderna y posposmoderna	77
Teorías del consumo	78
Teoría de la globalización	78
Teoría del actor-red	80
Teoría práctica	80
Resumen	81

PARTE II Teoría sociológica clásica 83

CAPÍTULO 3 Alexis de Tocqueville	84
Estudio comparativo	90
Política estadounidense	92
Sociología en la obra de Tocqueville	93
Costumbres	93
Clase social	95
Individualismo	96
Asociaciones civiles	97
Materialismo	98

Cambio social	99
Principales problemas sociológicos	101
Estancamiento	101
Igualdad	101
Despotismo	102
Centralización	103
Libertad, democracia y socialismo	104
Resumen	106
CAPÍTULO 4 Auguste Comte	109
Las profundas ambiciones de Comte	109
Positivismo: la búsqueda de leyes invariables	109
Ley de los tres estadios	111
Positivismo: la búsqueda del orden y el progreso	113
Sociología de Comte	115
Estática social	116
Fenómenos colectivos	118
Dinámica social	119
Teoría y práctica	123
¿Quién apoyará al positivismo?	123
Comte: una valoración crítica	126
Contribuciones positivas	127
Debilidades básicas de la teoría de Comte	128
Resumen	131
CAPÍTULO 5 Herbert Spencer	133
Spencer y Comte	133
Principios teóricos generales	136
Teoría de la evolución	137
Sociología	139
Definición de la ciencia de la sociología	139
Métodos sociológicos	142
Evolución de la sociedad	143
Sociedades simples y compuestas	146
Sociedades combativas e industriales	147
Ética y política	149
Resumen	153
CAPÍTULO 6 Karl Marx	155
Dialéctica	157
Método dialéctico	159
Hecho y valor	160
Relaciones recíprocas	160
Pasado, presente y futuro	160
Nada es inevitable	161
Actores y estructuras	162

Potencial humano	162
Trabajo	163
Alienación	165
Estructuras de la sociedad capitalista	168
Mercancías	169
Fetichismo de la mercancía	170
Capital, capitalistas y proletariado	171
Explotación	172
Lucha de clases	174
Capitalismo positivo	176
Concepción materialista de la historia	177
Aspectos culturales de la sociedad capitalista	179
Ideología	179
Religión	182
Economía de Marx: un estudio de caso	182
Comunismo	184
Críticas	185
Resumen	187
CAPÍTULO 7 Emile Durkheim	189
Hechos sociales	190
Hechos sociales materiales e inmateriales	194
Tipos de hechos sociales inmateriales	195
La división del trabajo social	199
Solidaridad mecánica y orgánica	200
Densidad dinámica	201
Ley represiva y restauradora	201
Normal y patológico	202
Justicia	204
El suicidio	204
Los cuatro tipos de suicidio	206
Tasas de suicidio y reforma social	208
Las formas elementales de la vida religiosa	209
Teoría durkheimiana temprana y tardía	209
Teoría de la religión: lo sagrado y lo profano	210
¿Por qué primitivo?	212
Totemismo	212
Efervescencia colectiva	214
Educación moral y reforma social	215
Moralidad	216
Educación moral	217
Asociaciones profesionales	218
Críticas	219
Funcionalismo y positivismo	219
Otras críticas	220
Resumen	221

CAPÍTULO 8 Max Weber	223
Metodología	223
Historia y sociología	223
Causalidad	229
Tipos ideales	230
Valores	232
Sociología sustantiva	235
¿Qué es sociología?	235
Acción social	236
Clase, estatus y partido	238
Estructuras de autoridad	239
Racionalización	247
Religión y nacimiento del capitalismo	257
Críticas	265
Resumen	267
CAPÍTULO 9 Georg Simmel	269
Principales preocupaciones	269
Niveles y áreas de interés	270
Pensamiento dialéctico	272
Conciencia individual	275
Interacción social (“asociación”)	276
Interacción: formas y tipos	277
Estructuras sociales	282
Cultura objetiva	283
<i>La filosofía del dinero</i>	285
Dinero y valor	286
Dinero, cosificación y racionalización	286
Efectos negativos	288
Tragedia de la cultura	290
El secreto: estudio de un caso en la sociología de Simmel	291
El secreto y las relaciones sociales	293
Otras reflexiones sobre el secreto	295
Críticas	296
Resumen	297
CAPÍTULO 10 Las primeras sociólogas y la teoría sociológica clásica:	
1830-1930	299
Harriet Martineau (1802-1876)	301
La función social del sociólogo	301
La organización de la sociedad	301
Métodos	304
Feminismo	305
Charlotte Perkins Gilman (1860-1935)	306
Organización de la sociedad	306

Orígenes de la estratificación del género	309
Feminismo	311
Supresión	311
Jane Addams (1860-1935) y las mujeres de la Escuela de Chicago	312
El papel social del sociólogo	313
Jane Addams (1860-1935)	313
Las mujeres de la Escuela de Chicago	319
Anna Julia Cooper (1859-1964) e Ida Wells-Barnett (1862-1931)	322
Métodos	322
Prisma de las relaciones raciales	324
Organización de la sociedad	325
Punto de vista del otro y “la cancioncita interior”	326
Marianne Schnitger Weber (1870-1954)	326
Punto de vista de las mujeres	327
Género y poder: autoridad es autonomía	327
Género y cultura: cultura objetiva, cultura personal y “el terreno intermedio de la vida diaria inmediata”	328
Diferencias entre mujeres	328
Cambio social	329
Beatrice Potter Webb (1858-1943)	329
Método: experimentos naturales	330
Cambio social: penetración	331
Función social del sociólogo	331
Resumen	332
CAPÍTULO 11 W.E.B. du Bois	333
Ciencia	334
Du Bois y la “nueva” teoría social	336
Estudio científico de la raza: <i>The Philadelphia negro</i>	339
Delincuencia	341
Matrimonio interracial	342
Desigualdad social: casta y clase	342
El déspota benevolente	343
Apelar al interés egoísta blanco	344
Contribuciones teóricas	344
Racismo y orgullo racial	345
El velo	347
Conciencia doble o “dualidad”	348
Economía	349
Karl Marx, socialismo y comunismo	350
Resumen	353
CAPÍTULO 12 Thorstein Veblen	355
Influencias intelectuales	355
Teoría marxista	355

Teoría evolucionista	357
Teoría económica	358
Premisas básicas	359
Naturaleza humana	361
Artes industriales	364
Atraso cultural	364
Principales preocupaciones	365
Teoría de la clase ociosa	365
Negocios e industria	370
Política	376
Resumen	377
CAPÍTULO 13 Joseph Schumpeter	379
Destrucción creativa	379
¿Es la destrucción creativa positiva?	382
Teoría económica general de Schumpeter	383
Hacia una teoría económica más dinámica	387
La sociología de Schumpeter	390
Relación de Schumpeter con otros teóricos de la sociología clásica	391
La racionalización y la posterior teorización de Schumpeter	392
El futuro	396
Resumen	398
CAPÍTULO 14 Karl Mannheim	401
Sociología del conocimiento	402
Sociología del conocimiento y teoría de la ideología	402
Un enfoque sociológico	406
Weltanschauung	412
Ideología y utopía	413
Ideología	414
Utopía	415
Racionalidad e irracionalidad de los tiempos de Mannheim	418
Un análisis crítico de la obra de Mannheim	423
Resumen	426
CAPÍTULO 15 George Herbert Mead	429
Raíces intelectuales	429
Conductismo	429
Pragmatismo	431
Dialéctica	434
Prioridad de lo social	434
El acto	434
Fases	435
Gestos	436

Símbolos significativos	437
Procesos mentales y mente	439
Inteligencia	439
Conciencia	440
Mente	441
La persona (<i>self</i>)	442
Desarrollo infantil	443
Otro generalizado	444
El “yo” y el “mí”	445
Sociedad	447
Resumen	448
CAPÍTULO 16 Alfred Schutz	451
Interpretaciones de la obra de Schutz	451
Las ideas de Edmund Husserl	452
Ciencia y mundo social	455
El mundo de la vida en relación con la ciencia	455
Construcción de los tipos ideales	458
Tipificaciones y recetas	460
El mundo de la vida	461
Intersubjetividad	463
Conocimiento	463
Componentes privados del conocimiento	464
Esferas del mundo social	465
<i>Umwelt</i> y relaciones nosotros	465
<i>Mitwelt</i> y relaciones ellos	467
Conciencia, significados y motivos	469
Interpretación de la teoría de Schutz	472
Resumen	473
CAPÍTULO 17 Talcott Parsons	475
Esfuerzos integradores de Parsons	475
Principios generales	478
Raíces filosóficas y teóricas	479
Teoría de la acción	479
Alejamiento de la teoría de la acción	481
Variables patrones	484
AGIL	485
Consistencia de la teoría parsoniana: integración y orden	486
Sistema de acción	487
Sistema social	489
Sistema cultural	492
Sistema de la personalidad	493
Organismo conductual	495
Cambio y dinamismo en la teoría parsoniana	495

Teoría evolucionista	495
Medios generalizados de intercambio	497
Resumen	498
APÉNDICE	A-1
Ideas de Thomas Kuhn	A-3
Sociología: una ciencia multiparadigmática	A-5
Paradigma de los hechos sociales	A-5
Paradigma de la definición social	A-5
Paradigma de la conducta social	A-5
Hacia un paradigma sociológico más integrado	A-6
Niveles de análisis social: una revisión	A-6
CRÉDITOS	C-1
ÍNDICE ONOMÁSTICO	I-1
ÍNDICE ANALÍTICO	I-13

La publicación de la sexta edición de *Teoría sociológica clásica* se caracteriza por la continuidad y el cambio. El libro mantiene su principal objetivo: ofrecer un panorama general de la teoría sociológica clásica en un solo volumen. Como en ediciones previas, el análisis detallado de las teorías (a menudo aderezado con ejemplos) en la narrativa del texto se acompaña de esbozos biográficos de muchos de los pensadores más importantes de la historia de la sociología.

Teoría sociológica clásica conserva los dos capítulos introductorios que abarcan la historia inicial del campo (capítulo 1) y los desarrollos más recientes (capítulo 2), estos capítulos dan a los estudiantes un panorama general que les permite poner el trabajo de cada teórico en su contexto histórico, social y político. En un cómodo volumen, esta obra ofrece a los estudiantes un práctico compendio de la mayor parte de lo que necesitan saber sobre la teoría sociológica clásica.

El mundo social es una materia compleja y difícil, al igual que muchas de las teorías sobre él, así que nos hemos esforzado por hacer que la teoría sea interesante, relevante y tan clara y accesible como sea posible.

El principal cambio en la sexta edición de *Teoría sociológica clásica* es la adición del capítulo 13, dedicado a la obra de Joseph Schumpeter. Como ha sido mi costumbre, he agregado un nuevo capítulo dedicado a un teórico clásico específico (las adiciones previas incluyen capítulos sobre Alexis de Tocqueville, W.E.B. du Bois, Thorstein Veblen y Karl Mannheim) en cada una de las ediciones de este libro. Schumpeter (al igual que Marx, Veblen y otros) suele considerarse como economista, sin embargo en su obra hay varias ideas sociológicas importantes. Una de las mejor conocidas es la de la destrucción creativa, en cambio, el hecho de que esta idea esté inserta en una teoría más amplia de la dinámica del capitalismo en particular, y la economía en general (su sociología económica), no lo es tanto. De especial interés es la relación entre la teoría de Schumpeter y la de Marx (en particular respecto del socialismo) y Weber (en particular respecto de la racionalización).

A sugerencia de los revisores de la edición anterior, en ésta se volvieron a integrar dos secciones que habían sido suprimidas: la primera es la titulada “Economía de Marx: un estudio de caso”, en el capítulo 6; la segunda es el apéndice, que aborda la metateoría y el enfoque metateórico sobre el que se basa este libro. Para dar cabida a las adiciones se han suprimido varios pasajes a lo largo de esta obra, entre ellos varias cuestiones secundarias (p. ej., los pensamientos de Spencer sobre las fuentes de sesgo en la investigación sociológica), no obstante, dicha eliminación no afecta la integridad de la obra. Además, con el fin de no hacer más voluminosa esta obra, el aparato crítico, es decir, las referencias, se pusieron en el sitio del libro.

El resto del texto ha permanecido sin cambios, aunque en la medida de lo posible he actualizado las referencias (las referencias en la edición en español se pasaron al sitio web de la obra).



Agradecimientos

Una vez más quisiera agradecer a Patricia Lengermann y Gillian Niebrugge por revisar su trascendental capítulo 10 sobre la teoría feminista clásica, que no sólo ha ayudado a que este libro sea mucho más sólido, sino que también ha influido en gran medida sobre la teorización independiente de esta obra.

Quisiera agradecer a Craig Lair por haber sido el coautor del nuevo capítulo sobre Joseph Schumpeter. Reitero mi agradecimiento por la contribución de Doug Goodman en una edición anterior de este libro. Gracias a Jillet Sam, cuya asistencia en la preparación de esta edición fue invaluable. También quisiera agradecer a todas las personas en McGraw-Hill que me ayudaron y alentaron en la elaboración de esta edición, como a Gina Boedeker, Nicole Bridge y Craig Leonard.

Por último, quisiera agradecer al panel de revisores cuyos comentarios y sugerencias ayudaron a hacer de esta edición un mejor libro:

Neil Quisenberry, McKendree University
Andrew Perrin, University of North Carolina, en Chapel Hill
Harland Prechel, Texas A & M University
John Clarry, Bloomfield College (y TCNJ)
Echo Fields, Southern Oregon University
Whitney Garcia, Towson University
Michael Klausner, University of Pittsburg, en Bradford
Eleanor LaPointe, Rutgers University
Tom Arcaro, Elon University

George Ritzer



Parte I

Introducción a la teoría sociológica clásica

Esbozo histórico de la teoría sociológica: los primeros años

Sumario

Introducción	Orígenes de la sociología británica
Fuerzas sociales en el desarrollo de la teoría sociológica	Principales figuras de la sociología italiana
Fuerzas intelectuales y surgimiento de la teoría sociológica	Desarrollo del marxismo europeo en el cambio de siglo
Desarrollo de la sociología francesa	Importancia actual de la teoría sociológica clásica
Desarrollo de la sociología alemana	Resumen

Este libro se ha pensado como una introducción a la obra de los teóricos de la sociología clásica, por lo que comenzamos con una frase de algunos de ellos, que proporcionan la esencia de las teorías que se tratan en estas páginas:

- Nos dirigimos hacia un mundo cada vez más centralizado y con menos libertad individual (*Alexis de Tocqueville*).
- Evolucionamos en la dirección de un mundo dominado por la ciencia (*Auguste Comte*).
- El mundo camina hacia un mayor orden y armonía (*Herbert Spencer*).
- El capitalismo se basa en la explotación de los trabajadores por los capitalistas (*Karl Marx*).
- El mundo moderno ofrece menos cohesión moral de la que ofrecían las sociedades anteriores (*Emile Durkheim*).
- El mundo moderno es una jaula de hierro de sistemas racionales de la que no hay salida (*Max Weber*).
- La ciudad genera un tipo particular de persona (*Georg Simmel*).
- La desigualdad de género explica la mayoría de las experiencias individuales, los males de la sociedad y la historia (*Charlotte Perkins Gilman*).
- Un velo, más que una pared, es lo que separa a los afroestadounidenses de los blancos (*W.E.B. Du Bois*).
- La gente se obsesiona con el consumo conspicuo (*Thorstein Veblen*).
- El capitalismo virtualmente es sinónimo de “destrucción creativa” (*Joseph Schumpeter*).
- El conocimiento está moldeado por el mundo social (*Karl Mannheim*).
- La mente de las personas y su concepción de sí mismas están configuradas según sus experiencias sociales (*George Herbert Mead*).
- En sus relaciones sociales las personas suelen confiar en “recetas” ya probadas y verdaderas para saber cómo manejar dichas relaciones (*Alfred Schutz*).
- La sociedad es un sistema integrado de estructuras y funciones sociales (*Talcott Parsons*).

El objeto de este libro es ayudar al lector a comprender mejor estas ideas teóricas, así como las teorías más extensas en las que se inspiran, dentro del contexto de la obra de cada uno de los teóricos clásicos arriba mencionados.

Introducción

Por teoría sociológica clásica nos referimos a teorías ambiciosas y de gran alcance que se crearon en Europa durante la edad clásica de la sociología (aproximadamente entre principios del siglo XIX y principios del XX), o tenían sus raíces en ese periodo y cultura (vea la figura 1.1); las de Tocqueville, Comte, Spencer, Marx, Durkheim, Weber, Simmel y Mannheim se produjeron durante la época clásica en Francia, Inglaterra y Alemania; las de Veblen, Du Bois, Mead, Schutz y Parsons se produjeron bastante más tarde y principalmente en Estados Unidos, pero sus fuentes se encuentran en la época clásica y en las tradiciones intelectuales europeas.

En este libro analizamos la obra de estos teóricos por dos razones principales: 1) en todos los casos su obra cobró importancia en su tiempo y desempeñó una función central en el desarrollo de la sociología en general, y en el de la teoría sociológica en particular, y 2) sus ideas han sido y siguen siendo relevantes y leídas por los sociólogos contemporáneos, aunque ello sea menos cierto en el caso de Comte y Spencer (quienes tienen más importancia histórica) que en el de los demás.

Este libro no abarca toda la teoría sociológica, sino sólo la clásica; sin embargo, para facilitar la mejor comprensión de las ideas de los teóricos clásicos que se estudiarán a lo largo del libro, comenzaremos con el análisis en dos capítulos que ofrecen una perspectiva general de la historia completa de la teoría sociológica. El capítulo 1 estudia los primeros años de la teoría sociológica, mientras que el capítulo 2 lleva esa historia al presente y a los desarrollos más recientes de la teoría sociológica, y ambos muestran el contexto en el que debe comprenderse la obra de los teóricos clásicos. Los dos capítulos introductorios obedecen a la creencia de que es importante comprender no sólo las fuentes históricas de las teorías clásicas, sino también su influencia posterior; en términos generales, el lector debe comprender de manera general la teoría sociológica antes de pasar a un análisis detallado de los teóricos clásicos. El resto del contenido de este libro (desde el capítulo 3 hasta el 16) trata sobre las ideas de los principales teóricos clásicos mencionados, por lo que el estudiante las analizará dos veces: en el primero o segundo capítulo se presentan brevemente en su contexto histórico, para ser analizadas a profundidad en el capítulo dedicado a cada uno de ellos.

¿Por qué nos centramos en estos teóricos y no en otros muchos, cuyos nombres e ideas surgirán en el curso de los dos primeros capítulos? La respuesta más simple es que las limitaciones de espacio hacen imposible estudiar a todos los teóricos clásicos, y a muchos no se les ha dedicado un capítulo porque sus teorías no pertenecen o no tienen raíces de importancia central en la época clásica; además, las teorías deben reunir otra serie de criterios para poder ser analizadas a profundidad, es decir, deben tener un *amplio campo* de aplicación (Turner y Boyns, 2001), tratar *las cuestiones sociales más importantes* y haber superado *la prueba del tiempo* (es decir, deben seguir siendo leídas e influyentes).¹ Así, ciertos teóricos

¹ Estos tres criterios constituyen nuestra definición de teoría sociológica (clásica), que se opone a las definiciones “científicas” formales (Jasso, 2001) y suelen emplearse en los textos teóricos de ese tipo. Una definición científica

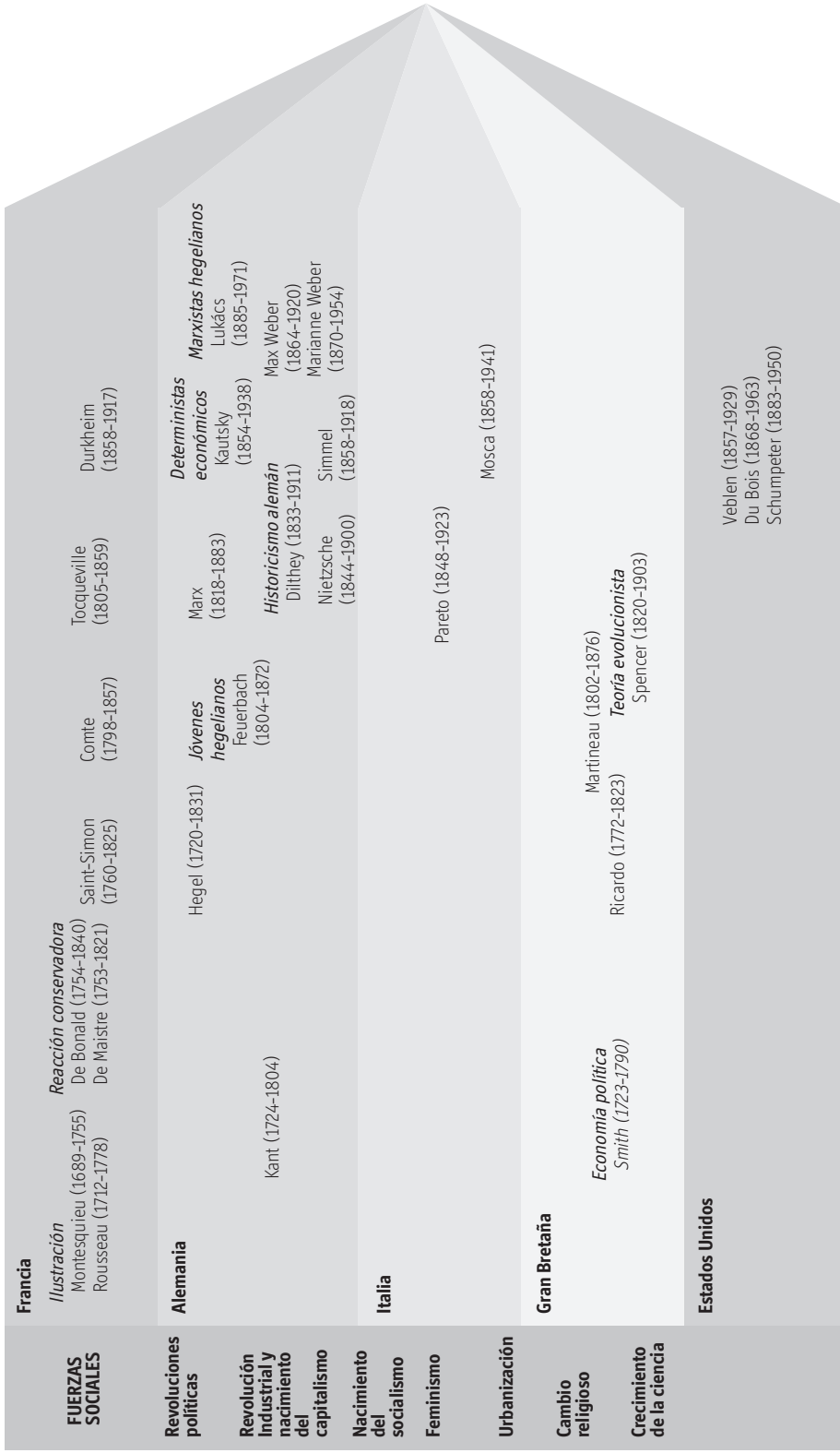


Figura 1.1 Teoría sociológica: primeros años.

que se analizan brevemente en este capítulo (p. ej., Louis de Bonald) no serán discutidos en detalle más adelante porque sus ideas incumplen uno o más de los criterios mencionados, en particular, que sus teorías no han superado la prueba del tiempo. Algunos de los teóricos más contemporáneos estudiados en el capítulo segundo (p. ej., Erving Goffman y Harold Garfinkel), no se estudian a profundidad porque se asocian más con la era contemporánea que con la teoría sociológica clásica.

Nuestro estudio se centra en la obra teórica clásica relevante de los sociólogos, así como en los trabajos que han sido hechos por aquellos que a menudo están asociados con otros campos (p. ej., Karl Marx y su asociación con el campo de la economía) pero han sido definidos como figuras de importancia para la sociología; en pocas palabras, el presente libro versa sobre las “grandes ideas” en la historia de la sociología, ideas que tratan de cuestiones sociales esenciales y que han tenido una gran repercusión.

Además de los teóricos mencionados más arriba, el capítulo 10 está dedicado a algunas de las primeras mujeres teóricas, en particular a Harriet Martineau, Charlotte Perkins Gilman, Jane Addams, Anna Julia Cooper, Ida Wells-Barnett, Marianne Weber y Beatrice Potter Webb. Como apenas ahora sus contribuciones han sido reconocidas, no se ajustan totalmente al perfil de la teoría sociológica clásica esbozado en los párrafos anteriores; por un lado son claramente pensadoras clásicas que trabajaron en el mismo contexto histórico que los teóricos varones ya mencionados, y en lo fundamental sus teorías tienen un amplio campo de aplicación y han abordado cuestiones fundamentales. Se trata de sociólogas y no sociólogos cuyo trabajo ha adquirido relevancia en la sociología; aunque por otro no se puede afirmar que su obra haya superado la prueba del tiempo, el hecho es que debido a la discriminación que sufrieron las mujeres, no fueron leídas ni muy influyentes en su tiempo y no digamos en el nuestro, sin embargo, se incluyen en este libro por la creencia de que una vez redescubierta y leída su obra, su influencia aumentará en los próximos años: igual que los teóricos varones, estas teóricas produjeron “grandes ideas”.

Presentar una historia de la teoría sociológica es una importante tarea (S. Turner, 1998), pero como a ello sólo dedicamos los dos primeros capítulos, ofrecemos un esbozo histórico altamente selectivo para proporcionar al lector un andamio que le ayude a situar las posteriores discusiones detalladas de los teóricos clásicos en un contexto histórico (sería de especial utilidad revisar continuamente las figuras 1.1 y 2.1, ya que son representaciones esquemáticas de la historia que abarca ese capítulo).

No puede establecerse a ciencia cierta el inicio de la teoría sociológica, pues el hombre ha reflexionado y desarrollado teorías sobre la vida social desde sus orígenes históricos; pero no nos remontaremos a los tiempos de los griegos o romanos, ni siquiera a la Edad Media; tampoco nos remitiremos al siglo xvii, aunque Olson (1993) ha situado el inicio de la tradición sociológica a mediados de ese siglo, en la obra de James Harrington sobre la relación entre economía y política; y ello no se debe a que pensemos que las personas de aquellos tiempos

podría ser que teoría es un conjunto de proposiciones interrelacionadas que permite la sistematización del conocimiento, la explicación y predicción de la vida social, y la producción de nuevas hipótesis de investigación (Faia, 1986); aunque esta definición tiene un gran atractivo, simplemente no se ajusta a los sistemas de ideas que se analizan en este libro. En otras palabras, la mayoría de las teorías clásicas (y contemporáneas) no cumple alguno o varios de los criterios formales de la teoría, sin embargo son consideradas como tales por la mayoría de los sociólogos.

no tuvieran ideas sociológicas importantes, sino a que el rendimiento de nuestra inversión en tiempo sería pequeño: gastaríamos demasiado tiempo analizando pocas ideas relevantes para la sociología moderna. En cualquier caso, ninguno de los pensadores de aquellas épocas se reconocían como sociólogos, e incluso pocos son reconocidos actualmente como tales (si desea estudiar una excepción, vea la reseña biográfica de Ibn-Khaldun). Es a principios del siglo XIX cuando comenzamos a encontrar pensadores que han sido manifiestamente identificados como sociólogos; son éstos los pensadores sociológicos clásicos que nos interesan (Camic, 1997; para un debate sobre lo que convierte una teoría en clásica, consulte a Connell, 1997; R. Collins, 1997b) y comenzamos, pues, con el examen de las fuerzas sociales e intelectuales centrales que configuraron sus ideas.

Fuerzas sociales en el desarrollo de la teoría sociológica

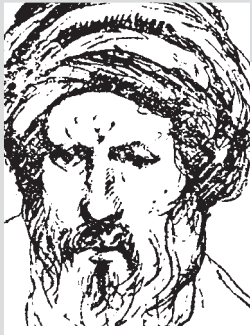
El sedimento social configura profundamente los campos intelectuales, y esto es particularmente cierto en el caso de la sociología, que no sólo se deriva de ese contexto, sino que también lo hace su objeto de estudio. Analizaremos brevemente algunas de las condiciones sociales más sobresalientes del siglo XIX y principios del XX, condiciones que fueron significativas en el desarrollo de la sociología, y también tendremos ocasión de introducir a las principales figuras de la historia de la teoría sociológica.

Revoluciones políticas

La larga serie de revoluciones políticas —desencadenadas por la Revolución Francesa de 1789 y que continuaron durante el siglo XIX— fue el factor más inmediato en el surgimiento de la teorización sociológica, su influencia en muchas sociedades fue inmensa y de ellas se derivaron muchos cambios positivos; sin embargo, lo que atrajo la atención de muchos de los primeros teóricos (en particular de Tocqueville) no fueron las consecuencias positivas de dichos cambios, sino sus efectos negativos; estos escritores se preocuparon en especial por el caos y desorden resultantes, sobre todo en Francia, y sentían al unísono un deseo de restaurar el orden de la sociedad, incluso algunos pensadores más extremistas anhelaban volver a los pacíficos y relativamente ordenados días de la Edad Media; los más sofisticados reconocían que el cambio social que se había producido hacía imposible ese regreso y se afanaban por encontrar nuevas bases de orden en las sociedades perturbadas por las revoluciones políticas de los siglos XVIII y XIX, este interés por la cuestión del orden social fue una de las preocupaciones principales de los teóricos clásicos de la sociología, en especial de Comte, Durkheim y Parsons.

Revolución Industrial y nacimiento del capitalismo

En la configuración de la teoría sociológica, la revolución política y la Revolución Industrial que se produjeron en muchas sociedades occidentales, sobre todo durante el siglo XIX y principios del XX, fueron decisivas. La Revolución Industrial no es un único acontecimiento, sino muchos desarrollos interrelacionados que culminaron en la transformación del mundo occidental, que pasó de ser un sistema fundamentalmente agrícola a otro industrial; una gran cantidad de personas abandonó las granjas y el trabajo agrícola para ocupar los



Abdel Rahman Ibn-Khaldun

Un esbozo biográfico

Existe una tendencia que nos lleva a pensar en la sociología como un fenómeno comparativamente moderno y exclusivamente occidental; sin embargo, el hecho es que hace mucho tiempo existieron, en otras partes del mundo, sabios que hicieron sociología; un buen ejemplo de ellos es Abdel Rahman Ibn-Khaldun.

Ibn-Khaldun nació en Túnez, África del Norte, el 27 de mayo de 1332 (Faghirzadeh, 1982), en el seno de una familia culta, donde inició sus estudios del Corán (el libro sagrado musulmán), las matemáticas y la historia. En su vida sirvió a varios sultanes de Túnez, Marruecos, España y Argelia como embajador, chambelán y miembro del consejo de sabios; estuvo en prisión en Marruecos por creer y manifestar que los gobernantes civiles no eran líderes divinos, y tras casi dos decenios de actividad política, Ibn-Khaldun regresó al norte de África, donde inició un periodo de cinco años de intenso estudio y producción de escritos; las obras que escribió durante este tiempo aumentaron su fama y le proporcionaron un empleo de profesor en el principal centro de estudios islámicos, la mezquita universitaria de Al-Azhar en El Cairo, en sus concurridas clases sobre la sociedad y sociología, Ibn-Khaldun destacaba la importancia de vincular al pensamiento sociológico y la observación histórica.

Para cuando murió, en 1406, había producido una obra que tiene mucho en común con la sociología contemporánea. Estaba comprometido con el estudio científico de la sociedad, la investigación empírica y la búsqueda de las causas de los fenómenos sociales; dio mucha atención a diversas instituciones sociales (p. ej., las políticas y económicas) y a su relación, y se interesó por comparar entre sociedades modernas y primitivas. Ibn-Khaldun no tuvo una influencia profunda en la sociología clásica, pero conforme los intelectuales en general y los islámicos en particular han redescubierto su obra, se ha considerado una figura de gran significado histórico.

empleos industriales que ofrecían las florecientes fábricas, a su vez, éstas habían experimentado también una transformación debido a la introducción de mejoras tecnológicas; se crearon inmensas burocracias económicas para proporcionar los múltiples servicios que requerían la industria y el naciente sistema económico capitalista. El ideal de esta economía era un libre mercado en el que pudieran intercambiarse los diversos productos del sistema industrial; en él, unos pocos obtenían enormes ganancias mientras la mayoría trabajaba largas jornadas a cambio de bajos salarios. La consecuencia fue la reacción contra el sistema industrial y el capitalismo en general, lo que condujo a la creación del movimiento obrero y a una diversidad de movimientos radicales cuyo objetivo era derrocar el sistema capitalista.

La Revolución Industrial, el capitalismo y la reacción contra ellos desencadenaron una enorme revuelta en la sociedad occidental, que afectó profundamente a los sociólogos; cinco principales figuras de la historia de la teoría sociológica —Karl Marx, Max Weber, Emile Durkheim, Georg Simmel y Thorstein Veblen—, así como otros muchos pensadores de menor importancia, se sentían preocupados por estos cambios y por los problemas que habían creado al conjunto de la sociedad, y pasaron sus vidas estudiándolos, y en muchos casos esforzándose por desarrollar programas que pudieran resolverlos.

Nacimiento del socialismo

Una serie de cambios cuyo objetivo era solucionar los excesos del sistema industrial y del capitalismo puede agruparse bajo el término “socialismo” (Beilharz, 2005d), aunque algunos sociólogos lo apoyaron como solución a los problemas industriales, la mayoría se manifestó personal e intelectualmente en contra de él; por un lado, Karl Marx apoyaba activamente el derrocamiento del sistema capitalista y su sustitución por un sistema socialista, y aunque no desarrolló una teoría del socialismo *per se*, invirtió una gran cantidad de tiempo en la crítica a varios aspectos de la sociedad capitalista; además, se comprometió con diversas actividades políticas que esperaba dieran como resultado el nacimiento de las sociedades socialistas.

Sin embargo, Marx constituye una figura atípica de los primeros años de la teoría sociológica: la mayoría de los primeros teóricos, como Weber y Durkheim, se opuso al socialismo (o, al menos, así lo creía Marx); aunque reconocían los problemas de la sociedad capitalista, se afanaban por encontrar una reforma social dentro de ella, antes que apoyar la revolución social que proponía Marx; temían al socialismo (como lo hizo Tocqueville) más que al capitalismo, y este temor jugó un papel mucho más importante en la configuración de la teoría sociológica que el apoyo de Marx a la alternativa socialista al capitalismo, de hecho, como veremos, en muchos casos la teoría sociológica se desarrolló como una reacción *contra* la teoría marxista y, en general, la socialista.

Feminismo

En cierto sentido, la perspectiva feminista ha existido siempre: cuándo y dondequiera que las mujeres han estado subordinadas —lo cual ha ocurrido siempre y en casi todas partes—, han reconocido su situación y manifestado su protesta de alguna forma (Lerner, 1993). Aunque podemos encontrar precursoras en el decenio de 1630, el auge de la actividad y los escritos feministas han tenido lugar en los momentos de liberación de la historia moderna occidental: encontramos una primera cota de productividad en los decenios de 1780 y 1790 con motivo de los debates en torno a las revoluciones estadounidense y francesa; posteriormente un esfuerzo mucho más organizado y definido en el decenio de 1850, como parte de la movilización contra la esclavitud y en favor de los derechos políticos para la clase media; y, por último, la enorme movilización en favor del sufragio de las mujeres y la reforma legislativa cívica e industrial a principios del siglo xx, especialmente en la Era Progresista de Estados Unidos.

Todo esto influyó en el desarrollo de la sociología, y en particular en la obra de una serie de mujeres que se situaban dentro del campo o tenían alguna relación con ella: Harriet Martineau (Vetter, 2008), Charlotte Perkins Gilman, Jane Addams, Florence Kelley, Anna Julia Cooper, Ida Wells-Barnett, Marianne Weber y Beatrice Potter Webb, entre otras; pero con el tiempo sus obras fueron empujadas hacia la periferia de la profesión, situadas en apéndices, descartadas o excluidas del registro público de la sociología por hombres que estaban organizando la sociología como base de poder profesional. Las preocupaciones feministas se filtraron a la sociología sólo en la periferia, en la obra de teóricos varones marginales o de teóricas cada vez más marginadas; los hombres que adquirieron importancia central en la profesión —desde Spencer hasta Weber y Durkheim— dieron respuestas básicamente conservadoras a los argumentos feministas que aparecían, convirtiendo las cuestiones relativas al género en un tema intrascendente al que respondían de modo más convencional que crítico en lo que identificaban y promovían públicamente como sociología. Respondían

de este modo a pesar de que las mujeres estaban escribiendo un cuerpo relevante de teoría sociológica; sólo hasta hoy se está escribiendo la historia de esa política de género en la profesión, que también forma parte de la historia de las respuestas masculinas a las demandas feministas (p. ej., Deegan, 1988; Fitzpatrick, 1990; Gordon, 1994; Lengerman y Niebrugge-Brantley, 1998; Rosenberg, 1982).

Urbanización

En parte por la Revolución Industrial, una gran cantidad de personas de los siglos XIX y XX fue desarraigada de su entorno rural y trasladada a emplazamientos urbanos. Esta migración masiva se debió en muy buena medida a los empleos que creó el sistema industrial en las zonas urbanas; además, la expansión de las ciudades produjo una lista supuestamente interminable de problemas urbanos: masificación, contaminación, ruido, tráfico, etc. La naturaleza de esta vida urbana y sus problemas atrajo la atención de muchos sociólogos clásicos, especialmente la de Max Weber y Georg Simmel; de hecho, la primera y principal escuela de sociología estadounidense (Escuela de Chicago) en cierta medida se define por su preocupación por la ciudad y sus intereses en la utilización de Chicago como un laboratorio para el estudio de la urbanización y sus problemas.

Cambio religioso

Los cambios sociales que se produjeron a raíz de las revoluciones políticas, la Revolución Industrial y la urbanización tuvieron un profundo efecto en la religiosidad; muchos de los primeros sociólogos recibieron una educación religiosa y se encontraban implicados activamente, y en algunos casos profesionalmente, en la religión (Hinkle y Hinkle, 1954). Su objetivo en sociología era el mismo que tenían sus vidas religiosas, su deseo era mejorar la vida de las personas (Vidich y Lyman, 1985); en algunos casos (como en el de Comte) la sociología se convirtió en una religión, en otros sus teorías sociológicas exhiben una marca inconfundiblemente religiosa; Durkheim dedicó una de sus principales obras a la religión y la moral tuvo una función central no sólo en la sociología de Durkheim, sino también en la obra de Talcott Parsons. Una gran parte de la obra de Weber está dedicada a las religiones del mundo; Marx también se mostró interesado por la religiosidad, aunque su orientación fue más crítica, y Spencer también discutió la religión (“las instituciones eclesiásticas”) como un componente importante de la sociedad.

Crecimiento de la ciencia

En el curso del desarrollo de la teoría sociológica tuvo lugar un creciente interés por la ciencia, no sólo en las universidades sino también en la sociedad en su conjunto; los productos tecnológicos de la ciencia impregnaban todos los sectores de la vida y la ciencia adquirió un enorme prestigio; a los estudiosos vinculados con las ciencias más exitosas (física, biología y química) se les otorgaban lugares preferentes en la sociedad; desde el principio los sociólogos (especialmente Comte, Durkheim, Spencer, Mead y Schutz) se preocuparon por la ciencia, y muchos querían modelar la sociología a partir de las ciencias físicas y biológicas, que habían obtenido un gran éxito; sin embargo, en seguida surgió un debate entre los que aceptaban de buen grado el modelo científico y los que (como Weber) pensaban que las características particulares de la vida social dificultaban y hacían no recomendable la adopción

de un modelo absolutamente científico (Lepenies, 1988). El tema sobre la relación entre sociología y ciencia aún se debate, aunque una sola ojeada a las principales revistas del campo indica el predominio de los que apoyan a la sociología como ciencia.

Fuerzas intelectuales y surgimiento de la teoría sociológica

Aunque los factores sociales son importantes, en este capítulo concedemos mayor importancia a las fuerzas intelectuales que tuvieron una función central en la configuración de la teoría sociológica; por supuesto, en el mundo real los factores intelectuales son inseparables de las fuerzas sociales, por ejemplo, en la discusión de la Ilustración que aparece más adelante nos percatamos de que el movimiento está íntimamente relacionado con los cambios sociales discutidos arriba, y en muchos casos proporciona su base intelectual.

Las numerosas fuerzas intelectuales que configuraron el desarrollo de las teorías sociológicas clásicas se analizan en el contexto nacional en el que se dejó sentir su influencia (Levine, 1995a; Rundell, 2001), y comenzamos con la Ilustración y su influencia en el desarrollo de la teoría sociológica de Francia.

La Ilustración

Numerosos observadores estiman que la Ilustración constituye un desarrollo crítico de la posterior evolución de la sociología (Hawthorn, 1976; Hughes, Martin y Sharrock, 1995; Nisbet, 1967; Zeitlin, 1996), fue un periodo de notable desarrollo y cambio intelectual en el pensamiento filosófico.² Algunas ideas y creencias que prevalecieron —muchas relacionadas con la vida social— fueron derrocadas y reemplazadas durante la Ilustración; los pensadores más importantes asociados con ella son los filósofos franceses Charles Montesquieu (1689-1755) y Jean Jacques Rousseau (1712-1778) (Singer, 2005a, 2005b), sin embargo la influencia de la Ilustración en la teoría sociológica fue más indirecta y negativa que directa y positiva, como ha señalado Irving Zeitlin: “Inicialmente la sociología se desarrolló como reacción a la Ilustración” (1981:10); después de todo, los pensadores vinculados a ella estuvieron influidos por dos corrientes intelectuales: la filosofía y la ciencia del siglo xvii.

La filosofía del siglo xvii estuvo vinculada con la obra de pensadores como René Descartes, Thomas Hobbes y John Locke, y su interés fundamental se centraba en la producción de sistemas ambiciosos, generales y altamente abstractos de ideas que tuvieran sentido racional. Pensadores más tardíos relacionados con la Ilustración no rechazaron la idea de que los sistemas de ideas debían ser generales y tener un sentido racional, pero hicieron grandes esfuerzos por derivar sus ideas del mundo real y verificarlas en él; en otras palabras, deseaban combinar la investigación empírica con la razón (Seidman, 1983:36-37), y el modelo para llevar a cabo esa combinación era el científico, especialmente la física newtoniana, por lo que en esos momentos se comenzó a aplicar el método científico a las cuestiones socia-

² Este apartado se basa en la obra de Irving Zeitlin (1996); aunque presentamos su análisis por su coherencia, éste tiene algunas limitaciones: hay mejores análisis de la Ilustración, existen muchos otros factores implicados en la configuración del desarrollo de la sociología y, además, Zeitlin tiende a exagerar sus propios puntos de vista (p. ej., la influencia de Marx); pero en conjunto, nos ofrece un punto de partida útil para nuestros objetivos de este capítulo.

les; además, los pensadores de la Ilustración no sólo querían que sus ideas se derivaran, al menos en parte, del mundo real, sino que también deseaban que fueran útiles en el mundo social, especialmente para analizarlo críticamente.

En general, la Ilustración se caracterizó por la creencia de que las personas podían comprender y controlar el universo mediante la razón y la investigación empírica; se pensaba que del mismo modo que el mundo físico se regía según leyes naturales, era probable que el mundo social también tuviera sus propias leyes, por tanto, al filósofo atañía descubrir estas leyes sociales mediante el empleo de la razón y la investigación científica. Una vez comprendido el funcionamiento del mundo social, los pensadores de la Ilustración se trazaron una meta práctica: la creación de un mundo más racional y “mejor”.

Como hacían hincapié en la importancia de la razón, los filósofos de la Ilustración tendían a rechazar las creencias en la autoridad tradicional; cuando estos pensadores examinaban los valores y las instituciones tradicionales, solían encontrarlas irracionales, es decir, opuestas a la naturaleza humana e inhibidoras del desarrollo y crecimiento humanos; la misión de los filósofos de este periodo, prácticos e inclinados al cambio, era superar estos sistemas irracionales. Los teóricos más directa y positivamente influidos por el pensamiento de la Ilustración fueron Alexis de Tocqueville y Karl Marx, aunque éste último produjo sus primeras ideas teóricas en Alemania.

Reacción conservadora a la Ilustración

A primera vista, podríamos pensar que la teoría sociológica francesa clásica, como la teoría de Marx, estuvo directa y positivamente influida por la Ilustración; la sociología francesa se hizo más racional, empírica, científica y orientada al cambio, pero no antes de que se formara mediante un conjunto de ideas que se desarrollaron como reacción a la Ilustración. Para Seidman: “La ideología de la contrailustración supuso una inversión virtual del liberalismo ilustrado. En lugar de premisas modernistas, detectamos en los críticos de la Ilustración un profundo sentimiento antimodernista” (1983:51). Como veremos, la sociología en general, y la francesa en particular, constituyeron desde sus inicios una mezcla turbulenta de ideas en favor y en contra de la Ilustración.

La forma más extrema que adoptó la oposición a las ideas de la Ilustración fue la filosofía contrarrevolucionaria católica francesa (Reedy, 1994), representada fundamentalmente por las ideas de Louis de Bonald (1754-1840; Bradley, 2005a) y Joseph de Maistre (1753-1821; Bradley, 2005b), quienes reaccionaron no sólo contra la Ilustración, sino también contra la Revolución Francesa, a la que en parte consideraban un producto del pensamiento característico de la Ilustración; De Bonald, por ejemplo, mostraba especial disgusto por los cambios revolucionarios y añoraba un regreso a la paz y armonía de la Edad Media; consideraba que Dios era la fuente de la sociedad, por lo que la razón, de suma importancia para los filósofos de la Ilustración, era inferior a las creencias religiosas tradicionales. Además se pensaba que como Dios había creado a la sociedad, los humanos no podían manipularla ni debían intentar cambiar una creación sagrada; por extensión, De Bonald se oponía a todo lo que minara instituciones tradicionales como el patriarcado, la familia monógama, la monarquía y la iglesia católica.

Aunque De Bonald representó una forma bastante extrema de la reacción conservadora, su obra constituye una introducción útil a sus premisas generales; los conservadores se alejaron de lo que consideraban el racionalismo *naïf* de la Ilustración, no sólo reconocían

los aspectos irracionales de la vida social, sino que también les asignaban un valor positivo; así, consideraban a los fenómenos como la tradición, imaginación, emoción y religión como componentes útiles y necesarios de la vida social, les disgustaba la revuelta y deseaban mantener el orden existente, y por ello deploraban desarrollos como la Revolución Francesa y la Revolución Industrial, que consideraban fuerzas destructivas. Los conservadores tendían a acentuar el orden social, tendencia que se convirtió en uno de los temas centrales de la obra de varios teóricos clásicos de la sociología.

Zeitlin (1996) expuso diez propuestas principales que, en su opinión, definen la reacción conservadora y proporcionan la base del desarrollo de la teoría sociológica clásica francesa.

1. Mientras que la mayoría de los pensadores de la Ilustración tendía a hacer hincapié en el individuo, la reacción conservadora se enfocó en un interés sociológico mayor por la sociedad y otros fenómenos de gran alcance. La sociedad se consideraba como algo más que un mero agregado de individuos; se consideraba que existía *per se*, con sus propias leyes de desarrollo y sus profundas raíces en el pasado.
2. La sociedad era la unidad de análisis más importante: se le confería más importancia que al individuo; era la sociedad la que creaba al individuo, fundamentalmente a través del proceso de socialización.
3. El individuo no se consideraba ni siquiera el elemento más básico de la sociedad, que se componía de elementos como funciones, posiciones, relaciones, estructuras e instituciones, y la función de los individuos era un poco más que llenar esas unidades de la sociedad.
4. Se creía que las partes de una sociedad estaban interrelacionadas y eran interdependientes, y de hecho, estas interrelaciones constituían la principal base de la sociedad. Esta visión condujo a una orientación política conservadora; es decir, debido a que las partes se suponían interrelacionadas, manipular una de ellas podía conducir a la destrucción de las otras partes y, consecuentemente, del sistema en su conjunto; lo que suponía que la introducción de cambios en el sistema social debía realizarse con suma precaución.
5. El cambio se veía como una amenaza no sólo para la sociedad y sus componentes, sino también para sus individuos; los diversos componentes de la sociedad supuestamente satisfacían las necesidades de las personas, así que cuando las instituciones se destruían, la gente sufría, y tal sufrimiento quizá desembocaba en el desorden social.
6. La tendencia general era considerar que los diversos componentes de la sociedad eran útiles tanto para ella como para el individuo; en consecuencia, apenas existía el deseo de reflexionar sobre los efectos negativos de las estructuras e instituciones sociales existentes.
7. Pequeñas unidades como la familia, el vecindario y los grupos religiosos y ocupacionales también eran calificados de esenciales para los individuos y la sociedad: proporcionaban los entornos íntimos y de interrelación personal que la gente requería para sobrevivir en las sociedades modernas.
8. Existía cierta tendencia a interpretar que varios cambios sociales como la industrialización, urbanización y burocratización tenían efectos desorganizadores; cambios que se contemplaban con temor e inquietud y existía gran interés en idear alguna manera de manejar sus efectos destructores.

9. Aunque gran parte de estos temidos cambios daba lugar a una sociedad más racional, la reacción conservadora conducía a reconocer la importancia de los factores no racionales (p. ej., el ritual, la ceremonia y el culto) de la vida social.
10. Finalmente, los conservadores apoyaban la existencia de un sistema social jerárquico, para la sociedad era primordial que hubiera un sistema diferencial de estatus y recompensas.

Estas diez propuestas que resumen la reacción conservadora ante la Ilustración deben considerarse como la base intelectual más inmediata del desarrollo de la teoría sociológica en Francia; muchas de estas ideas penetraron profundamente en el pensamiento sociológico temprano, aunque algunas de la Ilustración (p. ej., el empirismo) también ejercieron gran influencia.³

Desarrollo de la sociología francesa

Pasaremos ahora a la fundación real de la sociología como disciplina independiente y, específicamente, a la obra de cuatro pensadores franceses: Alexis de Tocqueville, Claude Saint-Simon, Auguste Comte y, sobre todo, Emile Durkheim.

Alexis de Tocqueville (1805-1859)

Comenzamos con Alexis de Tocqueville a pesar de que su nacimiento fue posterior al de Saint-Simon y Comte, la razón es que él y su obra fueron productos puros de la Ilustración, de la que hablamos (Montesquieu influyó de manera fuerte y directa en la obra de Tocqueville [Singer, 2004], sobre todo en su escrito *El espíritu de las leyes* [1748]), y que su trabajo no formó parte de la línea clara de desarrollo de la teoría francesa desde Saint-Simon y Comte, hasta la trascendental obra de Durkheim. Durante mucho tiempo se ha considerado a Tocqueville como un científico político, no como sociólogo, además de que muchos ignoran la existencia de una teoría social en su obra (p. ej., Seidman, 1983:306); no obstante, su trabajo no sólo cuenta con una teoría social, sino que ésta merece ocupar un lugar mucho más importante en la historia de la disciplina.

Tocqueville es mejor conocido por su legendaria e influyente obra, *Democracy in America* (1835-40/1969), en especial el volumen primero en el que aborda, de una manera muy elogiosa, el naciente sistema democrático en Estados Unidos, y que llegó a reconocerse como una de las primeras contribuciones al desarrollo de la “ciencia política”; sin embargo, en los siguientes volúmenes de la obra, así como en sus obras posteriores, Tocqueville desarrolla con claridad una extensa teoría social que merece un lugar entre los cánones de este campo.

En el corazón de la teoría de Tocqueville se encuentran tres cuestiones interrelacionadas. Como producto de la Ilustración es, ante todo, el gran defensor y abogado de la *libertad*, pero mucho más crítico de la *igualdad*, condición que considera como tendente a la medio-

³ Aunque hemos subrayado las discontinuidades entre la Ilustración y la contrailustración, Seidman defiende que existían vínculos y afinidades entre ellas; en primer lugar, la última prolongaba la tradición científica desarrollada por la primera; en segundo, adoptó el interés de la Ilustración por las colectividades (como opuestas a los individuos) y las estudió en profundidad, y en tercero, ambas se interesaron por los problemas del mundo moderno, especialmente por sus efectos negativos sobre los individuos.

cridad en comparación con la generada por la aristocracia (él mismo era aristócrata) de una era previa y menos igualitaria; y lo que es más importante, esto está relacionado con lo que más le interesa: el desarrollo de la *centralización*, en especial la del gobierno, y la amenaza que el gobierno centralizado supone para la libertad. En su opinión, era la desigualdad de antaño, el poder de los aristócratas, lo que controlaba la centralización del gobierno; sin embargo, con la extinción de los aristócratas y el nacimiento de una mayor igualdad, no existen grupos capaces de contrarrestar la tendencia omnipresente hacia la centralización; la masa de personas iguales es demasiado “servil” como para oponerse a esta resistencia. Además, Tocqueville vincula la igualdad con el “individualismo” (un importante concepto que afirmaba haber “inventado” y cuya autoría se le atribuye); los individualistas resultantes están mucho menos interesados en el bienestar de la “comunidad” en general que los aristócratas que los precedieron.

Es por esta razón que Tocqueville critica a la democracia y en especial al socialismo; en última instancia, el compromiso de la democracia con la libertad se ve amenazado por su compromiso paralelo con la igualdad y su tendencia hacia la centralización del gobierno. Desde luego, Tocqueville opinaba que la situación sería mucho peor en el socialismo, debido a su mayor compromiso con la igualdad y a sus mayores probabilidades de centralización gubernamental, lo que supone un peligro mayor para la libertad. Esta última concepción es profética de lo ocurrido en la Unión Soviética y otras sociedades que operaban, al menos de palabra, bajo la bandera del socialismo.

Por tanto, la fuerza de la teoría de Tocqueville reside en la interrelación entre las ideas de libertad, igualdad y, en especial, centralización; su “gran narrativa” sobre el aumento en el control de los gobiernos centrales anticipa otras teorías, como el trabajo de Weber sobre la burocracia y, en particular, el trabajo más contemporáneo de Michel Foucault sobre “gubernamentalidad” y su velocidad gradual, su creciente sutileza y propensión a invadir incluso el “alma” de las personas que controla. En la obra de Tocqueville se encuentra una teoría social profunda; sin embargo, ésta no tuvo influencia sobre teóricos ni teorías que analizaremos en lo que resta de esta sección sobre teoría social, su influencia se suscribió en gran parte al desarrollo de la ciencia política y al trabajo sobre la democracia estadounidense y la Revolución Francesa (Tocqueville, 1856/1983). Sin lugar a dudas existen sociólogos (y otros científicos sociales) que reconocen su importancia, en especial los interesados en la relación entre individualismo y comunidad (Bellah, *et al.*, 1985; Nisbet, 1953; Putnam, 2001; Riesman, 1950), pero hasta ahora las teorías de Tocqueville no han encontrado el lugar que merecen en la teoría social general ni en la francesa (Gannett, 2003).

Claude Henri Saint-Simon (1760-1825)

Saint-Simon era mayor que Auguste Comte, quien, de hecho, en su juventud trabajó como secretario y discípulo de aquél. Existe una gran similitud entre las ideas de ambos pensadores, pero un amargo debate entre los dos les condujo a su separación definitiva (Pickering, 1993; Thompson, 1975).

El aspecto más interesante de Saint-Simon fue su importancia *tanto* para el desarrollo de la teoría sociológica conservadora (como la de Comte), *como* para el de la teoría radical marxista; desde el punto de vista conservador, Saint-Simon pretendía preservar la sociedad tal como era, pero no anhelaba el regreso a la vida de la Edad Media que promovían De Bonald y De Maistre, además era un *positivista* (Durkheim, 1928/1962:142), es decir, creía que

el estudio de los fenómenos sociales debía emplear las mismas técnicas científicas que las ciencias naturales. Desde el punto de vista radical, Saint-Simon previó la necesidad de reformas socialistas, especialmente la planificación centralizada del sistema económico, pero no fue tan lejos como Marx; aunque ambos previeron que los capitalistas suplantarían a la nobleza feudal, a Saint-Simon le parecía inconcebible que la clase trabajadora pudiera sustituir a los capitalistas. En la obra de Comte encontramos muchas de las ideas de Saint-Simon; sin embargo, aquél las desarrolló de un modo más sistemático (Pickering, 1997).

Auguste Comte (1798-1857)

Comte (capítulo 4) fue el primero en utilizar el término *sociología* (Pickering, 2000; Turner, 2001a);⁴ ejerció una profunda influencia en sus teóricos posteriores (especialmente Herbert Spencer y Emile Durkheim) y creía que el estudio de la sociología debía ser científico, al igual que muchos teóricos clásicos y la mayoría de los sociólogos contemporáneos (Lenzer, 1975).

Se sentía profundamente perturbado por la anarquía que reinaba en la sociedad francesa y fue crítico de los pensadores que habían engendrado la Ilustración y apoyado la revolución. Desarrolló su perspectiva científica, el “positivismo” o “filosofía positiva”, para luchar contra lo que consideraba la filosofía destructiva y negativa de la Ilustración; Comte se alineaba con los católicos contrarrevolucionarios franceses (especialmente De Bonald y De Maistre) y fue influido por ellos, sin embargo su obra debe ser analizada al margen de la de éstos al menos por dos razones:

1. No creía posible el regreso a la Edad Media, pues los avances científicos e industriales lo hacían imposible.
2. Desarrolló un sistema teórico bastante más sofisticado que sus predecesores, el cual moldeó gran parte de la temprana sociología.

Comte desarrolló su *física social*, o lo que en 1839 denominó *sociología* (Pickering, 2000); el uso del término *física social* evidenciaba su afán por modelar la sociología a partir de las “ciencias duras”; esta nueva ciencia, que para él terminaría por ser la ciencia dominante, debía ocuparse tanto de la estática social (las estructuras sociales existentes) como de la dinámica social (el cambio social); aunque ambas suponían la búsqueda de las leyes de la vida social, Comte percibía que la dinámica social era más importante que la estática social. Este interés por el cambio reflejaba su preocupación por la reforma social, particularmente la de los males creados por la Revolución Francesa y la Ilustración; no recomendaba el cambio revolucionario, pues consideraba que la evolución natural de la sociedad mejoraría las cosas, las reformas eran necesarias sólo para empujar un poco el proceso.

Esto nos conduce a la piedra angular del enfoque de Comte: su *teoría de la evolución o ley de los tres estadios*; la teoría propone que existen tres estadios intelectuales a través de los que la historia del mundo ha avanzado, según él no sólo el mundo atraviesa este pro-

⁴ Aunque reconoce que Comte creó el término “sociología”, Eriksson (1993) ha desafiado la idea de que es el progenitor de la sociología científica moderna; es más, Eriksson cree que pensadores como Adam Smith y, en general, los moralistas escoceses, son la verdadera fuente de la sociología moderna. Sobre la importancia de Adam Ferguson vea también L. Hill (1996); sobre Ferguson y Adam Smith vea Ullmann-Margalit (1997; y también Rundell, 2001).

ceso, también los grupos, las sociedades, las ciencias, los individuos e incluso la mente de las personas pasan por los tres estadios; el primero es el estadio *teológico* y define el mundo anterior a 1300, durante él, el sistema principal de ideas enfatizaba la creencia de que los poderes sobrenaturales y las figuras religiosas, moldeadas a partir del hombre, constituían la raíz de todo; en particular, se pensaba que era Dios quien había creado el mundo social y físico. El segundo estadio es el *metafísico* y se sitúa entre 1300 y 1800, éste se caracterizó por la creencia en que las fuerzas abstractas, como la “naturaleza”, lo explicaban todo mejor que los dioses personalizados. Finalmente, en 1800 comenzó el estadio *positivo*, caracterizado por la creencia en la ciencia, en el que la gente tendía a abandonar la búsqueda de las causas absolutas (Dios o la naturaleza) para concentrarse en la observación del mundo físico y social, y en la búsqueda de las leyes que lo regían.

Es evidente que, en su teoría del mundo, Comte se centró en los factores intelectuales; en efecto, afirmaba que el desorden intelectual era la causa del desorden social. El desorden se derivaba de los antiguos sistemas de ideas (teológico y metafísico) que seguían existiendo en la edad positivista (científica), sólo cuando el positivismo tomara el control total cesarían las revueltas sociales. Como se trataba de un proceso evolutivo, parecía innecesario fomentar la revuelta social y la revolución; el positivismo llegaría tarde o temprano, aunque quizá no tan rápido como algunos deseaban. Aquí coinciden el reformismo social de Comte y su sociología: la sociología podía acelerar la llegada del positivismo y conferir orden al mundo social; sobre todo, no deseaba que se pensara en él como partidario de la revolución, pues consideraba que ya había suficiente desorden en el mundo. En cualquier caso, desde su punto de vista lo realmente necesario era el cambio intelectual y apenas podían aducirse razones para apoyar la revolución social y política.

Así pues, hemos tratado algunas posturas de Comte que ejercieron gran influencia en el desarrollo de la sociología clásica: su conservadurismo, reformismo y cientificismo básicos, y su perspectiva evolucionista del mundo. Como tuvieron una importante función en el desarrollo de la teoría sociológica, otros aspectos de su obra también merecen mención, por ejemplo, su sociología no se centraba en el individuo, sino que empleaba como unidad básica de análisis entidades más complejas como la familia; también recomendaba el análisis conjunto de la estructura y el cambio social; el énfasis de Comte en el carácter sistemático de la sociedad —los vínculos entre sus diversos componentes— tuvo una gran repercusión en la teoría sociológica posterior, en particular en la obra de Spencer y Parsons; también resaltaba la función del consenso en la sociedad: para él tenía poco sustento la idea de que la sociedad se caracterizaba por el conflicto inevitable entre los trabajadores y capitalistas, además subrayaba la necesidad de elaborar teorías abstractas y salir a hacer investigación sociológica: recomendaba a los sociólogos que observaran, experimentaran y realizaran análisis histórico comparado; por último, Comte creía que la sociología se convertiría en la fuerza científica dominante del mundo debido a su específica capacidad de interpretar las leyes sociales y desarrollar reformas para solventar los problemas del sistema.

Comte se situó a la cabeza del desarrollo de la sociología positivista (Bryant, 1985; Halfpenny, 1982); para Jonathan Turner el positivismo de Comte recalcaba que “el universo social está sujeto al examen del desarrollo de leyes abstractas que pueden verificarse a través de la recolección cuidadosa de datos,” y “estas leyes abstractas denotan las propiedades básicas y generales del universo social y especifican sus *relaciones naturales*” (1985:24). Como veremos más adelante, algunos teóricos clásicos (en especial Spencer y Durkheim) com-

partieron el interés de Comte por el descubrimiento de las leyes de la vida social; si bien el positivismo sigue siendo relevante en la sociología contemporánea, ha sido atacado desde varios frentes (Morrow, 1994).

Aunque Comte carecía de una base académica sólida para construir una escuela de teoría sociológica comtiana, estableció los fundamentos para desarrollar una importante corriente, aunque sus sucesores en la sociología francesa, y en especial el heredero de muchas de sus ideas, Emile Durkheim, ensombrecieron levemente la trascendencia ulterior de su figura (si desea ahondar en el debate sobre la canonización de Durkheim y otros teóricos clásicos analizados en este capítulo, vea Mouzelis, 1997 y Parker, 1997).

Emile Durkheim (1858-1917)

La relación de Durkheim con la Ilustración fue más ambigua que en Comte, de hecho, a veces se le ha considerado como un heredero de la tradición ilustrada por el interés que tuvo en la ciencia y el reformismo social; sin embargo, también se le ve más propiamente como el heredero de la tradición conservadora, en particular como se manifestó en la obra de Comte, aunque mientras éste se mantuvo apartado de la academia como Tocqueville, Durkheim desarrolló una creciente base académica conforme progresó su carrera. Legitimó la sociología en Francia y su obra se convirtió en una fuerza dominante en el desarrollo de la sociología en general, y de la teoría sociológica en particular (R. Jones, 2000; Rawls, 2007).

Durkheim era políticamente liberal, aunque intelectualmente adoptó una postura más conservadora; del mismo modo que Comte y los contrarrevolucionarios católicos, temía y odiaba el desorden social: el tema recurrente de su obra fueron los desórdenes que produjeron los cambios sociales generales analizados al principio de este capítulo, así como otros muchos (conflictos laborales, derrocamiento de la clase dominante, discordia entre Iglesia y Estado, y nacimiento del antisemitismo político) propios de la Francia de su época (Karady, 1983); de hecho, gran parte de su obra está dedicada al estudio del orden social. Su opinión era que los desórdenes sociales no constituían una parte necesaria del mundo moderno y podían reducirse mediante la introducción de reformas sociales. Mientras que Marx pensaba que los problemas del mundo moderno eran inherentes a la sociedad, Durkheim (junto con la mayoría de los teóricos clásicos) disentía; así, las ideas marxistas sobre la necesidad de una revolución social se oponían radicalmente con el reformismo de Durkheim y otros. A medida que la teoría sociológica clásica se desarrollaba, predominaba en ella el interés durkheimiano por el orden y la reforma, mientras se eclipsaba la postura marxista.

Hechos sociales

Durkheim desarrolló una concepción peculiar del objeto de estudio de la sociología y pasó a verificarla en un estudio empírico. En *Las reglas del método sociológico* (1895/1982), Durkheim argüía que la tarea particular de la sociología era el estudio de lo que él denominaba *hechos sociales*, a los que concebía como fuerzas (Takla y Pope, 1985) y estructuras que eran externas y coercitivas del individuo. El estudio de estas estructuras y fuerzas de gran escala —por ejemplo, el derecho institucionalizado y las creencias morales compartidas—, y su efecto en las personas, se convirtió en la preocupación de muchos teóricos de la sociología posteriores (Parsons, por ejemplo). En *El suicidio* (1897/1951), Durkheim sostiene que si un comportamiento individual como el suicidio podía vincularse con causas sociales

(hechos sociales), ello supondría una prueba irrefutable de la importancia de la disciplina de la sociología; pero no examinó por qué el individuo *A* o *B* se suicidaba, sino que se interesó por las causas de las diferencias entre las tasas de suicidio de diferentes grupos, regiones, países y categorías de personas (p. ej., casados y solteros), su principal argumento era que la naturaleza y los cambios de los hechos sociales explicaban las diferencias entre las tasas de suicidio; por ejemplo, la guerra o la depresión económica quizá creaban un estado depresivo colectivo que a su vez elevaba las tasas de suicidio. Como veremos en el capítulo 7, aún hay mucho que analizar sobre esta cuestión, pero lo destacable es que Durkheim desarrollara una perspectiva peculiar de la sociología y se abocara a demostrar su utilidad en el estudio científico del suicidio.

En *Las reglas del método sociológico*, Durkheim distinguía entre dos tipos de hechos sociales: materiales y no materiales; aunque a lo largo de su obra analizó ambos, se centró más en los *hechos sociales no materiales* (p. ej., la cultura y las instituciones sociales) que en los *hechos sociales materiales* (p. ej., la burocracia y el derecho). Su interés por los hechos sociales no materiales quedó manifiesto en su primera gran obra: *La división del trabajo social* (1893/1964), que se ocupaba del análisis comparado de lo que mantenía unidas a las sociedades primitivas y modernas; concluía que las sociedades primitivas se mantenían unidas fundamentalmente a través de hechos sociales no materiales, en concreto, mediante una fuerte moral común, o lo que él denominaba una *conciencia colectiva* intensa; sin embargo, debido a la complejidad de la sociedad moderna se había producido un descenso en la intensidad de esa conciencia colectiva. El lazo fundamental de unión en el mundo moderno era la intrincada división del trabajo que unía a unas personas con otras mediante relaciones de dependencia; sin embargo, Durkheim pensaba que esta división moderna producía diversas “patologías”, en otras palabras, era un método inadecuado para mantener a la sociedad unida. Dada su sociología conservadora, no creía en la necesidad de la revolución para resolver estos problemas, y sugirió una diversidad de reformas que podían “arreglar” el sistema moderno y mantenerlo en funcionamiento. Aunque reconocía que era imposible regresar a los tiempos en los que predominaba una poderosa conciencia colectiva, creía que se podía reforzar la moral común en la sociedad moderna para ayudar a las personas a hacer frente a las patologías que experimentaban.

Religión

En sus últimas obras los hechos no materiales ocupan una posición todavía más importante; de hecho, en su última gran obra —*Las formas elementales de la vida religiosa* (1912/1965)— se concentró en el análisis de la que quizá sea la forma última de un hecho no material: la religión. En esa obra Durkheim examina la sociedad primitiva para encontrar las raíces de la religión, creía que le sería más fácil encontrarlas en la sociedad primitiva, más simple en términos comparados, que en el complejo mundo moderno, y llegó a la conclusión de que la fuente de la religión era la misma sociedad: ésta definía ciertas cosas como religiosas y otras como profanas; en concreto, y en el caso que estudió, el clan era la fuente de un tipo primitivo de religión, el *totemismo*, en el que se deificaba a plantas y animales, y a su vez éste era considerado como un tipo de hecho social no material, una forma de conciencia colectiva. Al final Durkheim llegó a sostener que la sociedad y la religión (o de manera más general, la conciencia colectiva) eran uno y el mismo fenómeno. La religión era el modo en que la sociedad se expresaba a sí misma en la forma de un hecho social no material. En cierto sentido,

pues, Durkheim deificó la sociedad y sus principales productos, y al hacerlo evidentemente adoptó una postura muy conservadora: nadie debería querer trastocar una deidad o su fuente social. Como identificaba a la sociedad con Dios, Durkheim desaconsejaba la revolución social y, al contrario, era un reformador social dedicado a buscar la manera de mejorar el funcionamiento de la sociedad. En estos y otros sentidos se alineaba claramente con la sociología conservadora francesa, y el hecho de evitar muchos de sus excesos le convirtió en la figura más importante de la sociología francesa.

Estos libros y otras obras importantes contribuyeron a la constitución de un campo peculiar, propio de la sociología, en el mundo académico de la Francia de principios de siglo, a la vez que situaron a Durkheim a la cabeza de esta creciente disciplina. En 1898 fundó una revista especializada dedicada a la sociología, *L'année sociologique* (Besnard, 1983), que se convirtió en una fuerza muy influyente en el desarrollo y la difusión de las ideas sociológicas. El objetivo de Durkheim era impulsar el crecimiento de esta ciencia, por lo que utilizó su revista como punto focal para el desarrollo de un grupo de discípulos, que luego extenderían sus ideas y las aplicarían a otras áreas y al estudio de otros aspectos del mundo social (p. ej., la sociología del derecho y la sociología de la ciudad) (Besnard, 1983a: 1). Hacia 1910 Durkheim había establecido un sólido centro de sociología en Francia, y ahí mismo encontramos los orígenes de su institucionalización académica (Heilbron, 1995).

Desarrollo de la sociología alemana

Mientras la historia temprana de la sociología francesa constituye un relato bien coherente de su evolución desde la Ilustración y la Revolución Francesa hasta la reacción conservadora y la creciente importancia que adquirirían las ideas sociológicas de Tocqueville, Saint-Simon, Comte y Durkheim; la sociología alemana estuvo fragmentada desde sus comienzos; lo que produjo una brecha entre Marx (y sus seguidores), que se mantenían al filo de la sociología, y los primeros gigantes de la corriente principal de la sociología alemana: Max Weber y Georg Simmel.⁵ Aunque la teoría marxista se consideraba en sí misma inaceptable, sus ideas se introdujeron de diversas maneras, positivas y negativas, en la corriente principal de la sociología alemana.

Raíces y naturaleza de las teorías de Karl Marx (1818-1883)

El filósofo alemán G.W.F. Hegel (1770-1831) ejerció la principal influencia intelectual sobre Karl Marx.

Hegel

Según Ball: “para nosotros es difícil apreciar el grado en el que Hegel dominó el pensamiento alemán durante el segundo cuarto del siglo XIX. Los alemanes cultos —incluido el joven Marx— analizaban la historia, política y cultura principalmente dentro del marco de su filosofía” (1991:25). La educación de Marx en la Universidad de Berlín estuvo influida por las ideas de Hegel, así como por la división que se produjo entre los seguidores de Hegel tras

⁵ Para evaluar un argumento contrario al nuestro, que defiende la continuidad entre la sociología marxista y la corriente principal, vea Seidman (1983).

su muerte; los *viejos hegelianos* continuaron suscribiendo las ideas del maestro, mientras los *jóvenes hegelianos*, aunque continuaban trabajando dentro de la tradición, se mostraban críticos hacia muchas facetas de su sistema filosófico.

Dos conceptos representan la esencia de la filosofía hegeliana: la dialéctica y el idealismo (Beamish, 2007; Hegel, 1807/1967, 1821/1967). La *dialéctica* es tanto un modo de pensar como una imagen del mundo; por un lado es un modo de pensar que subraya la importancia de los procesos, las relaciones, las dinámicas, los conflictos y las contradicciones, una forma de reflexionar sobre el mundo más dinámica que estática; por otro, es una visión según la cual el mundo no se compone de estructuras estáticas, sino de procesos, relaciones, dinámicas, conflictos y contradicciones. Aunque la dialéctica normalmente se relaciona con Hegel, es seguro que la idea precede a este autor en la historia de la filosofía; Marx, formado en la tradición hegeliana, aceptó el significado de la dialéctica pero criticó algunos aspectos del modo en que aquél la utilizaba, por ejemplo, Hegel tendía a aplicar la dialéctica sólo a las ideas, mientras Marx pensaba que se aplicaba también a aspectos más materiales de la vida, como la economía.

A Hegel también se le relaciona con la filosofía del *idealismo* (Kleiner, 2005), que da más importancia a la mente y a los productos mentales que al mundo material; aquí lo fundamental es la definición social de los mundos físico y material, no los mundos en sí mismos. En su forma extrema, el idealismo establece que *sólo* existen la mente y los constructos psicológicos, y algunos idealistas creían que sus procesos mentales seguirían siendo los mismos incluso si el mundo físico y social dejara de existir. Los idealistas enfatizan no sólo los procesos mentales, sino también las ideas generadas por esos procesos; Hegel dio mucha atención al desarrollo de tales ideas, especialmente a aquellas a las que se refería como el “espíritu” de la sociedad.

En efecto, Hegel produjo una suerte de teoría evolucionista del mundo en términos idealistas; al comienzo, la gente contaba sólo con la capacidad de adquirir una comprensión sensorial del mundo que los rodeaba, podía entender cosas como la visión, el olor o el tacto del mundo físico y social. Más tarde desarrolló la capacidad de ser conscientes de sí mismos, de comprenderse; con el autoconocimiento y la autocomprensión, las personas llegaron a comprender que podían llegar a ser más de lo que eran; en términos del enfoque dialéctico hegeliano, se desarrolló una contradicción entre lo que la gente era y lo que sentía que podían ser, cuya solución reside en el desarrollo de una conciencia individual del lugar que se ocupa en el gran espíritu de la sociedad: los individuos llegan a darse cuenta de que su realización esencial consiste en el desarrollo y la expansión del espíritu de la sociedad como un todo, de esta manera evolucionan según el esquema de Hegel, es decir, de la comprensión de las cosas a la comprensión de sí mismos y de aquí a la comprensión de su lugar en el más amplio esquema de las cosas.

Hegel ofreció una teoría general de la evolución del mundo, una teoría subjetiva que sostiene que el cambio se produce en el nivel de la conciencia, y sin embargo ocurre en gran medida al margen del control de los actores, que quedan reducidos a poco más que barcas que se dejan llevar por la inevitable evolución de la conciencia.

Feuerbach

Ludwig Feuerbach (1804-1872) fue un importante puente entre Hegel y Marx; como joven hegeliano que era, criticó a Hegel, entre otras cosas por la excesiva importancia que daba a la

conciencia y al espíritu de la sociedad. La adopción de una filosofía materialista llevó a Feuerbach a sostener que era necesario moverse del idealismo subjetivo de Hegel a un nuevo centro de atención que apuntara no a las ideas, sino a la realidad material de los seres humanos. En su crítica a Hegel, Feuerbach se enfocó en la religión: para él Dios era una mera proyección que la gente hacía de su esencia humana en una fuerza impersonal, la gente colocaba a Dios por encima de sí misma y terminaba alienada a un Dios en el que proyectaba una serie de características positivas (Él es perfecto, omnipotente y santo), mientras se reducía a sí misma a ser imperfecta, impotente y pecadora. Feuerbach proclamaba que este tipo de religión debía ser superado y que a su derrota debía contribuir una filosofía materialista en que la gente (que no la religión) se convirtiera en su propio y más distinguido objeto, en un fin en sí misma, filosofía que deificaba a la gente real y no a las ideas abstractas como la religión.

Marx, Hegel y Feuerbach

Marx recibió la influencia de Hegel y Feuerbach, a la vez que criticó a *ambos* (Staples, 2007). Siguiendo a Feuerbach, Marx criticaba la adscripción de Hegel a una filosofía idealista y adoptó esta postura debido no sólo a su orientación materialista, sino también a su interés por las actividades prácticas. Hegel trataba los hechos sociales, como la riqueza y el Estado, como si fueran ideas y no entidades materiales reales; incluso al analizar un proceso supuestamente material como el trabajo, se ocupó sólo de su aspecto abstracto y mental, lo que en gran medida difería con Marx, quien se interesaba por el trabajo de las personas reales y conscientes. Así, desde el punto de vista de Marx, Hegel estaba equivocado; además, pensaba que el idealismo hegeliano conducía a una orientación política muy conservadora. Para Hegel el proceso de la evolución tenía lugar con independencia del control y las actividades de las personas; en cualquier caso, como parecía que las personas adquirían una conciencia cada vez más acusada del mundo, no había necesidad de un cambio revolucionario: el proceso ya estaba encaminado en la dirección “deseada”, cualquier problema existente residía en la conciencia, por lo que la respuesta estaba en un cambio del pensamiento.

Marx adoptó una postura muy diferente al manifestar que la raíz de los problemas de la vida moderna podía encontrarse en la realidad, en las fuentes materiales (p. ej., en las estructuras del capitalismo), y que las soluciones, por tanto, residían exclusivamente en la destrucción de esas estructuras mediante la acción colectiva de un gran número de personas (Marx y Engels, 1845/1956:254). Mientras Hegel “mantenía el mundo en su mente” (es decir, se concentraba en la conciencia, no en el mundo material), Marx construía firmemente su dialéctica sobre una base material.

Por ello en varias ocasiones aplaudió la crítica que Feuerbach hizo de Hegel (p. ej., su materialismo y rechazo de la abstracción en la teoría hegeliana), aunque estaba lejos de sentirse plenamente satisfecho con la postura de Feuerbach (Thomson, 1994) por una razón fundamental: Feuerbach se concentraba en el mundo religioso, en tanto que Marx pensaba que lo que debía analizarse era el conjunto del mundo social y, en particular, la economía; y aunque aceptaba el materialismo de Feuerbach, pensaba que éste había ido demasiado lejos al concentrarse parcial y no dialécticamente en el mundo material. Feuerbach no había incorporado a su orientación materialista y, en particular, a la relación entre las personas y el mundo material, la contribución más importante de Hegel, la dialéctica. Finalmente, Marx criticó que Feuerbach, como la mayoría de los filósofos, no se ocupara de la *praxis* —la actividad práctica—, en concreto, la actividad revolucionaria (Wortmann, 2007a), y escribió:

“Hasta ahora los filósofos se han limitado a *interpretar* el mundo en varios sentidos; sin embargo, hoy la cuestión es *cambiarlo*” (citado en Tucker, 1970:109).

Marx extrajo lo que consideraba los dos elementos más importantes de ambos pensadores —la dialéctica de Hegel y el materialismo de Feuerbach— y los incorporó a su propia orientación teórica, el *materialismo dialéctico*,⁶ que se centraba en las relaciones dialécticas del mundo material.

Economía política

El materialismo de Marx y su consecuente énfasis en la economía lo llevaron de forma natural a la obra de un grupo de *economistas políticos* (p. ej., Adam Smith y David Ricardo) (Howard y King, 2005). Marx se sentía muy atraído por varias de sus posturas, celebró su premisa básica de que el trabajo era la fuente de la riqueza, que lo condujo a la construcción de su *teoría del valor del trabajo*, según la cual las ganancias de los capitalistas se basaban en la explotación de los trabajadores. Los capitalistas recurrían a la simple estratagema de pagar a los trabajadores menos de lo que merecían, ya que recibían un salario de valor inferior a lo que realmente producían con su trabajo. Este *plusvalor*, retenido y reinvertido por el capitalista, constituía la base de todo el sistema capitalista, que crecía mediante el continuo aumento del grado de explotación de los trabajadores (y, por tanto, de la cantidad de plusvalor) y la inversión de las ganancias para la expansión del sistema.

Marx también fue influido por la descripción que hicieron los economistas políticos de los horrores del sistema capitalista y la explotación de los trabajadores; sin embargo, mientras ellos sólo describían los males del capitalismo, Marx los criticaba por considerar que eran elementos inevitables del sistema: deploraba su aceptación y la manera en que animaban a la gente a que trabajara para progresar económicamente en su seno; también criticaba a los economistas políticos por no valorar el conflicto intrínseco que se producía entre capitalistas y trabajadores, y negar la necesidad de un cambio radical en el orden económico. A Marx le era muy difícil aceptar estas teorías económicas conservadoras, dado su compromiso con el cambio radical del capitalismo al socialismo.

Marx y la sociología

Marx no era sociólogo ni se consideraba a sí mismo como tal, y aunque su obra es demasiado extensa como para comprimirla en el término *sociología*, podemos encontrar una teoría sociológica en ella. Hubo quienes desde el principio recibieron la profunda influencia de Marx, lo que inició una corriente continua de sociología marxista, fundamentalmente en Europa, que perdura hasta nuestros días; pero para la mayoría de los primeros sociólogos su obra constituía una fuerza negativa contra la que conformaban su propia sociología. Hasta hace muy poco tiempo la teoría sociológica, especialmente la estadounidense, se había caracterizado por la ignorancia u hostilidad hacia la teoría marxista; pero como veremos en el capítulo 2, esta situación ha cambiado de forma drástica. No obstante, la reacción negativa que produjo la obra de Marx constituyó un factor muy importante en la configuración de gran parte de la teoría sociológica (Gurney, 1981).

⁶ Aunque el término fue empleado por primera vez por Joseph Dietzgen en 1857, fue colocado como protagónico por Georgi Plekhanov en 1891; si bien Marx practicó el materialismo dialéctico, nunca utilizó el término (Beamish, 2007).

La razón fundamental de su rechazo era ideológica; muchos de los primeros teóricos de la sociología heredaron la reacción conservadora ante los desórdenes surgidos de la Ilustración y la Revolución Francesa, temían y odiaban las ideas radicales de Marx y los cambios no menos drásticos que promovió y predijo; despreciaban a Marx en tanto que ideólogo y sostenían que no era propiamente un teórico serio de la sociología; sin embargo, la ideología *per se* probablemente no fue la razón real del rechazo a Marx, ya que la obra de Comte, Durkheim y otros pensadores conservadores llevaba también una pesada carga ideológica; era la naturaleza de la ideología, no la carga ideológica en sí, lo que disgustaba a muchos teóricos de la sociología, que estaban dispuestos a comprar una ideología conservadora con un envoltorio de teoría sociológica, pero no la ideología radical que ofrecían Marx y sus seguidores.

Por supuesto, había también otras razones que explicaban por qué muchos de los primeros teóricos no aceptaban a Marx: les parecía que era más economista que sociólogo, aunque los primeros sociólogos reconocían la importancia de la economía, quizá pensaban que constituía sólo uno de los diversos componentes de la vida social.

Otra razón del temprano rechazo a Marx fue la naturaleza de sus intereses, mientras que los primeros sociólogos reaccionaron frente al desorden debido a la Ilustración, la Revolución Francesa y la posterior Revolución Industrial, a Marx no le preocupaban —ni el desorden en general—; sino que le interesaba y preocupaba más el carácter opresivo del sistema capitalista que emergía de la Revolución Industrial. El objetivo de Marx era desarrollar una teoría que explicara esa índole opresiva y contribuyera a la destrucción del sistema, le interesaba la revolución, un interés opuesto a la preocupación conservadora por la reforma y el cambio ordenado.

Otra diferencia que merece destacarse son las raíces filosóficas de las teorías sociológicas marxista y conservadora; la mayoría de los teóricos conservadores recibió una profunda influencia de la filosofía de Immanuel Kant, lo que les condujo, entre otras cosas, a pensar en términos lineales de causa y efecto, es decir, tendían a pensar que un cambio en *A* (p. ej., el cambio ideológico durante la Ilustración) producía un cambio en *B* (p. ej., los cambios políticos de la Revolución Francesa); en contraste, Marx recibió la influencia de Hegel, quien pensaba en términos dialécticos más que de causas y efectos, entre otras cosas, la dialéctica ayuda a comprender mejor los continuos efectos recíprocos de las fuerzas sociales, de modo que un pensador dialéctico reconceptualizaría el ejemplo discutido más arriba como una interacción continua y sucesiva de las ideas y la política.

Teoría de Marx

De manera muy simplificada (consulte el capítulo 6 en el que aparece un análisis más detallado), Marx ofreció una teoría de la sociedad capitalista fundada en su imagen de la naturaleza básica de los seres humanos: creía que las personas eran esencialmente productivas, es decir, para sobrevivir requerían trabajar en y con la naturaleza; al hacerlo producían alimentos, ropa, herramientas y viviendas, y satisfacían otras necesidades que les permitían vivir: su productividad era un modo perfectamente natural de expresar sus impulsos creativos básicos; además, estos impulsos se expresaban de modo concertado con otras personas, en otras palabras, las personas eran inherentemente sociales, requerían trabajar juntas para producir lo que necesitaban para su supervivencia.

En el transcurso de la historia este proceso natural había sido subvertido, al principio por las condiciones de vida de la sociedad primitiva y luego a raíz de una diversidad

de cambios estructurales introducidos por el devenir de las sociedades. Dichas estructuras interferían de muchas maneras con el proceso productivo natural; sin embargo, era en la sociedad capitalista donde esa interferencia se producía de una forma más aguda: la ruptura del proceso productivo natural alcanzó su culminación en el capitalismo.

El capitalismo es en lo fundamental una estructura (o, para ser más precisos, una serie de estructuras) que impone barreras entre el individuo y el proceso de producción, los productos de ese proceso y los demás individuos; en última instancia divide incluso al individuo mismo. Éste es el significado básico del concepto de *alienación*: es la ruptura de la interconexión natural entre las personas, y entre las personas y lo que producen. La alienación se produce debido a que el capitalismo se desarrolla dentro de un sistema de dos clases en el que unos pocos capitalistas poseen los medios de producción, los productos y el tiempo de trabajo de los que trabajan para ellos. En la sociedad capitalista las personas producen de forma no natural para un pequeño grupo de capitalistas, en lugar de producir para sí mismas de forma natural. Marx sentía una gran preocupación intelectual por las estructuras del capitalismo y por los efectos opresivos sobre sus actores, y políticamente fue orientándose hacia la emancipación de las personas de las estructuras opresivas del sistema.

En realidad Marx se dedicó poco a idear cómo sería un estado socialista utópico (Lovell, 1992), estaba más preocupado por contribuir a derrotar al capitalismo, creía que sus contradicciones y conflictos conducirían dialécticamente a su colapso final, aunque no pensaba que ese proceso fuera inevitable. Las personas debían actuar en los momentos oportunos y de un modo adecuado para dar vida al socialismo, aunque los capitalistas tenían una gran cantidad de recursos a su disposición para impedir la llegada del socialismo, podían ser derrotados mediante la acción concertada de un proletariado con conciencia de clase. ¿A qué daría lugar la acción del proletariado durante ese proceso? ¿Qué es el socialismo? En lo fundamental, una sociedad en la que, por primera vez, la gente se aproximaría a la imagen ideal de Marx sobre la productividad: con la ayuda de la tecnología moderna la gente podría interactuar en armonía con la naturaleza y con las demás personas para crear lo necesario para su supervivencia, en otras palabras, en la sociedad socialista las personas no volverían a estar alienadas.

Raíces y naturaleza de las teorías de Max Weber (1864-1920) y Georg Simmel (1858-1918)

Aunque a finales del siglo XIX y principios del XX Marx y sus seguidores permanecían al margen de la corriente principal de la sociología alemana, puede considerarse que ésta se desarrolló como reacción a la teoría marxista.

Weber y Marx

Albert Salomon,* por ejemplo, sostuvo que una gran parte de la teoría del primer gigante de la sociología alemana, Max Weber, se desarrolló “dentro de un largo e intenso debate con el fantasma de Marx” (1945:596); probablemente exageraba, pero la teoría marxista representó, en muchos sentidos, un papel negativo en la teoría weberiana; en otros, sin

* Albert Salomon fue un sociólogo e historiador alemán, y gran estudioso de Weber, que nació en Berlín en 1891 y murió en Nueva York en 1966 (N. del E.).

embargo, Weber trabajó dentro de la tradición marxista, intentando “redondearla”. Aparte de la teoría marxista, la teoría weberiana también fue influida por muchas otras (Burger, 1976); de hecho, podemos aclarar las fuentes de la sociología alemana analizando las diferentes visiones de la relación entre Marx y Weber (Antonio y Glassman, 1985; Schroeter, 1985). Debe tenerse en cuenta que Weber apenas estaba familiarizado con la obra de Marx (buena parte de la cual no se publicó hasta la muerte de Weber) y que reaccionó más bien contra la obra de los marxistas que contra la del mismo Marx (Antonio, 1985:29; Turner, 1981:19-20).

Weber *tendía* a considerar a Marx y a los marxistas de su época como deterministas económicos que ofrecían teorías monocausales de la vida social, es decir, pensaba que la teoría marxista explicaba todos los desarrollos históricos a partir de sus fundamentos económicos y que, de acuerdo con ella, todas las estructuras contemporáneas se erguían sobre una base igualmente económica; aunque esto no es cierto en la propia teoría de Marx (como veremos en el capítulo 6), esta fue la posición de muchos marxistas posteriores.

Uno de los ejemplos de determinismo económico que más parecía disgustar a Weber era la perspectiva de que las ideas eran simplemente reflejos de los intereses materiales (especialmente económicos): que los intereses materiales determinaban la ideología; desde este punto de vista, se supone que Weber “pondría a Marx de cabeza” (al igual que Marx había invertido las ideas de Hegel). En lugar de concentrarse en los factores económicos y en sus efectos sobre las ideas, Weber dedicó mucha más atención a las ideas y a sus efectos sobre la economía; más que verlas como simples reflejos de los factores económicos, las consideró fuerzas auténticamente autónomas, capaces de afectar profundamente el mundo económico. Por supuesto que Weber trabajó mucho en las ideas, en especial los sistemas religiosos, y fundamentalmente le interesó la influencia de las ideas religiosas en la economía; en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904-1905/1958) estudió el protestantismo como sistema de ideas y su influencia en el nacimiento de otro sistema de ideas: el “espíritu del capitalismo”, y en definitiva en el propio sistema económico capitalista; también estudió otras religiones del mundo, examinando de qué manera su naturaleza podría haber obstaculizado el desarrollo del capitalismo en sus respectivas sociedades. Sobre la base de este tipo de trabajos, algunos estudiosos llegaron a la conclusión de que Weber desarrolló sus ideas en oposición a las de Marx.

Una segunda aproximación a la relación entre Weber y Marx sostiene, como se mencionó, que Weber no se opuso a Marx sino que intentó completar su perspectiva teórica. Desde este punto de vista se supone que Weber trabajó dentro de la tradición marxista y no en oposición a ella; interpretado así, su trabajo sobre la religión era simplemente un esfuerzo por mostrar que no sólo los factores materiales afectaban a las ideas, sino que éstas afectaban las estructuras materiales.

Un buen ejemplo de que Weber se había involucrado en un proceso de redondeo de la teoría de Marx lo tenemos en el área de la teoría de la estratificación; en ésta Marx se enfocó en la *clase* social, la dimensión económica de la estratificación. Aunque Weber admitía la importancia de este factor, sostenía que otras dimensiones de la estratificación también eran importantes, y sostuvo que la noción de estratificación social debía ampliarse hasta incluir a la de las bases del prestigio (*estatus*) y del *poder*. La inclusión de estas otras dimensiones no constituye una refutación de Marx, sino sólo una ampliación de sus ideas.

Las dos visiones bosquejadas arriba reconocen la importancia de la teoría marxista para Weber, en ambas posturas hay elementos de verdad: en ciertos aspectos Weber trabajaba en oposición a Marx, mientras en otros ampliaba sus ideas; sin embargo, una tercera perspectiva de esta cuestión puede caracterizar mejor la relación entre Marx y Weber, la que considera a Marx simplemente como una de las muchas influencias en el pensamiento de Weber.

Otras influencias de Weber

Podemos identificar un buen número de fuentes de la teoría weberiana, entre las que se incluyen historiadores, filósofos, economistas y teóricos de la política alemanes. Entre los que influyeron en Weber destaca, por encima de todos, el filósofo Immanuel Kant (1724-1804), pero no debemos pasar por alto la influencia de Friedrich Nietzsche (1844-1900) (Antonio, 2001) —sobre todo la importancia que éste daba al héroe— en el trabajo de Weber sobre la necesidad de que los individuos hicieran frente al efecto de las burocracias y otras estructuras de la sociedad moderna.

La influencia de Immanuel Kant sobre Weber y, en general, sobre la sociología alemana muestra que ésta y el marxismo se desarrollaron desde raíces filosóficas diferentes. Como vimos, fue Hegel y no Kant quien constituyó una importante influencia filosófica sobre la teoría marxista; mientras que la filosofía de Hegel llevó a Marx y a los marxistas a buscar relaciones, conflictos y contradicciones, la filosofía kantiana condujo al menos a algunos sociólogos alemanes a adoptar una perspectiva más estática. Para Kant el mundo era una vibrante confusión de acontecimientos que no podían conocerse directamente, sólo podía adquirirse conocimiento del mundo a través de procesos del pensamiento que filtraban, seleccionaban y categorizaban aquellos acontecimientos. Kant diferenciaba el contenido del mundo real a partir de las formas mediante las cuales podía ser comprendido, la insistencia en esas formas confería al trabajo de los sociólogos que trabajaban en el seno de la tradición kantiana una perspectiva más estática que la de los marxistas de raigambre hegeliana.

Teoría de Weber

Mientras Karl Marx produjo básicamente una teoría del capitalismo, la obra de Weber constituía en lo esencial una teoría del proceso de racionalización (Brubaker, 1984; Kalberg, 1980, 1990, 1994). A Weber le interesaba la cuestión general de por qué las instituciones habían evolucionado en el mundo occidental de una forma progresivamente racional, mientras poderosas barreras parecían impedir desarrollos similares en el resto del mundo.

Aunque en su obra Weber utiliza el término racionalidad de muchas y variadas formas, lo que más nos interesa aquí es el proceso relacionado con uno de los cuatro tipos identificados por Kalberg (1980, 1990, 1994; vea también Brubaker, 1984; Levine, 1981a): la *racionalidad formal*, que implica, como suele ser el caso en Weber, una preocupación por las elecciones que hacen los actores entre medios y fines. Aunque en este supuesto la elección está relacionada con las reglas, regulaciones y leyes universalmente aplicadas; éstas, a su vez, se derivan de diversas estructuras de gran envergadura, especialmente de la burocracia y la economía. Weber desarrolló sus teorías dentro del contexto de un gran número de estudios históricos comparados sobre Occidente, China, India y muchas otras regiones del mundo, cuyo objetivo era delinear los factores que obstaculizaban o impedían el desarrollo de la racionalización.

Weber percibía la burocracia (y el proceso histórico de burocratización) como el ejemplo clásico de racionalización; sin embargo, en la actualidad son quizá los restaurantes de comida rápida los que mejor ejemplifican la racionalización (Ritzer, 2008). El restaurante de comida rápida constituye un sistema formalmente racional en el que las personas (tanto trabajadores como consumidores) buscan los medios más racionales para sus fines; las ventanas a través de las que se sirve la comida a los ocupantes de un automóvil, por ejemplo, constituyen un medio racional por el cual los trabajadores pueden ofrecer y los consumidores obtener comida de un modo rápido y eficiente, la velocidad y eficiencia son dictadas por los restaurantes de comida rápida y por las reglas y regulaciones mediante las que operan.

Weber incorporó el proceso de burocratización en un estudio más amplio sobre la institución política; distinguía entre tres tipos de sistemas de autoridad: tradicional, carismático y legal-racional. Sólo en el mundo moderno occidental se había desarrollado el sistema de autoridad legal-racional, que es el único en que podía encontrarse el desarrollo pleno de la burocracia moderna; el resto del mundo seguía dominado por los sistemas carismático o tradicional, que generalmente impedían el desarrollo de un sistema de autoridad legal-racional y de las burocracias modernas, en pocas palabras, la autoridad *tradicional* nace de un sistema ancestral de creencias y se ejemplifica en los líderes que llegan al poder debido a que su familia o clan siempre han proporcionado líderes al grupo; la autoridad del líder *carismático* se deriva de sus características o capacidades extraordinarias o, lo que es más probable, de que sus seguidores *creen* que el líder tiene esos rasgos. Aunque estos dos tipos de autoridad tienen importancia histórica, Weber pensaba que todo Occidente, y en última instancia el resto del mundo, tendía hacia sistemas de autoridad *legal-racional* (Bunzel, 2007). En este tipo de sistemas la autoridad se deriva de reglas establecidas legal y racionalmente. Así, el presidente de Estados Unidos deriva, en última instancia, su autoridad de las leyes de la sociedad. La evolución de la autoridad legal-racional y las burocracias que la acompañan constituyen sólo una parte del argumento general de Weber sobre la racionalización del mundo occidental.

Weber también realizó análisis detallados y sofisticados de la racionalización de fenómenos como la religión, el derecho, la ciudad e, incluso, la música; pero podemos ilustrar su modo de pensar con otro ejemplo: la racionalización de la institución económica. Este análisis lo encontramos en el estudio más amplio que dedicó a la relación entre religión y capitalismo; en un amplio estudio histórico, Weber se afanó por comprender por qué un sistema económico racional (el capitalismo) se había desarrollado en Occidente y no en el resto del mundo, y en este proceso le otorgaba una función central a la religión. Por un lado, entabló un diálogo con los marxistas de su época para demostrar que, a diferencia de lo que muchos creían, la religión no era simplemente un epifenómeno: había tenido una función central en el nacimiento del capitalismo en Occidente y en el fracaso de su desarrollo en el resto del mundo. Weber sostenía que había sido un sistema religioso peculiarmente racional (el calvinismo) el que jugó un papel central en el nacimiento del capitalismo en Occidente; sin embargo, en otras de las zonas del mundo que estudió, encontró sistemas religiosos más irracionales (p. ej., el confucianismo, taoísmo e hinduismo) que contribuían a la inhibición del desarrollo de un sistema económico racional. No obstante, al final podemos advertir que estas barreras fueron temporales, ya que los sistemas económicos —y, en efecto, la estructura social en su totalidad— de estas sociedades terminarían finalmente por experimentar el proceso de racionalización.

Aunque la racionalización está en el corazón de la teoría weberiana, no es su único postulado, pero este no es el momento de adentrarnos en el cuerpo de su obra. Regresemos, pues, al desarrollo de la teoría sociológica, donde la pregunta clave que nos interesa es: ¿por qué la teoría de Weber fue mucho más atractiva para los teóricos posteriores de la sociología que la de Marx?

Aceptación de la teoría de Weber

Una de las razones es que Weber probó ser mucho más aceptable políticamente, en lugar de adherirse al radicalismo de Marx, Weber era más bien liberal en algunas cuestiones y un tanto conservador en otras (p. ej., respecto de la función del Estado). Aunque fue un crítico severo de muchos aspectos de la moderna sociedad capitalista y llegó a muchas de las conclusiones críticas de Marx, no propuso soluciones radicales para los problemas (Heins, 1993); de hecho, creía que las reformas radicales que proponían muchos marxistas y otros socialistas tendrían más perjuicios que beneficios.

Los posteriores teóricos de la sociología, especialmente los estadounidenses, consideraron que la teoría marxista atacaba a su propia sociedad. En su mayoría conservadores, se esforzaron por encontrar alternativas teóricas al marxismo, y Max Weber constituía una opción atractiva (Durkheim y Vilfredo Pareto también). A fin de cuentas, la racionalización no sólo afectaba a las sociedades capitalistas, sino también a las socialistas; en efecto, desde el punto de vista de Weber, la racionalización constituía un problema aún más grave para las sociedades socialistas que para las capitalistas.

En favor de Weber se sumaba la forma en que presentaba sus juicios: pasó gran parte de su vida realizando estudios históricos detallados, por lo que extraña sus conclusiones políticas del contexto de sus investigaciones. Aunque Marx también realizó investigación seria y detallada, produjo una gran cantidad de material explícitamente polémico; incluso sus obras más académicas contienen juicios políticos polémicos, por ejemplo, en *El capital* (1867/1967) calificaba a los capitalistas de “vampiros” y “hombres lobo”. El estilo más académico de Weber contribuyó a que fuera mucho mejor aceptado por los sociólogos posteriores.

La mayor aceptación de Weber se explica también porque trabajó en una tradición filosófica que también contribuyó a configurar la obra de los sociólogos posteriores, es decir, trabajó dentro de la tradición kantiana, lo que, entre otras cosas, equivalía a pensar en términos de causa-efecto. Este modo de pensar era más aceptable para los sociólogos posteriores, que no estaban familiarizados y se sentían a disgusto con la lógica dialéctica que impregnaba la obra de Marx.

Finalmente, Weber parecía ofrecer un enfoque más completo del mundo social que Marx. Mientras se suponía que la mayor preocupación de Marx era la economía, a Weber le interesó una gama más amplia de fenómenos sociales, y esta diversidad de cuestiones parecía proporcionarles a los sociólogos posteriores más material para trabajar que el aparentemente único centro de interés de Marx.

Weber produjo la mayoría de sus grandes obras a finales del siglo XIX y principios del XX; al principio de su carrera se le identificaba más como historiador preocupado por cuestiones sociológicas, pero a principios del siglo XX su enfoque se hizo cada vez más sociológico, y en efecto, se convirtió en el sociólogo más importante de su época en Alemania. En 1910 fundó (entre otros, con Georg Simmel, a quien analizaremos más adelante) la Sociedad Sociológica Alemana (Glatzer, 1998); su casa, en Heidelberg, fue un centro intelectual no

sólo para los sociólogos, sino también para muchos estudiosos de otros campos. Aunque su obra ejerció una profunda influencia en Alemania, influyó quizá más en Estados Unidos, sobre todo una vez que Talcott Parsons hizo llegar a una amplia audiencia las ideas de Weber (y las de otros teóricos europeos, en particular las de Durkheim). Mientras las ideas de Marx no surtieron un efecto positivo importante en los teóricos de la sociología estadounidense hasta el decenio de 1960, Weber ya era una figura altamente influyente a finales del decenio de 1930.

Teoría de Simmel

Georg Simmel fue coetáneo de Weber, cofundador de la Sociedad Sociológica Alemana y teórico un tanto atípico de la sociología (Frisby, 1981; Levine, Carter y Gorman, 1976a, 1976b). Por un lado, ejerció una influencia profunda e inmediata en el desarrollo de la teoría sociológica estadounidense: mientras Marx y Weber fueron ignorados durante varios años, la obra de Simmel contribuyó a dar forma al desarrollo de uno de los primeros centros de la sociología en Estados Unidos —la Universidad de Chicago— y su teoría central: el interaccionismo simbólico (Jaworski, 1995; 1997). La Escuela de Chicago y el interaccionismo simbólico llegaron a dominar, como veremos, la sociología estadounidense en la década de 1920 y a principios de 1930 (Bulmer, 1984). Las ideas de Simmel influyeron en esta escuela sobre todo porque las figuras más destacadas de sus primeros años, Albion Small y Robert Park, se habían inspirado en las teorías formuladas por él en el Berlín de finales del siglo XIX. Park había asistido a las clases que Simmel dictó en 1899 y 1900, y Small mantuvo una extensa correspondencia con él durante la década de 1890; ambos facilitaron las ideas de Simmel a los estudiantes y al cuerpo docente de Chicago al traducir parte de su obra y presentarla a una vasta audiencia estadounidense (Frisby, 1984:29).

Otro aspecto atípico de la obra de Simmel es su “nivel” de análisis, o al menos por el que se le conoció más en Estados Unidos; mientras a Weber y a Marx les preocupaban cuestiones de gran envergadura como la racionalización de la sociedad y la economía capitalista, Simmel adquirió fama por su trabajo sobre fenómenos a pequeña escala, especialmente la acción e interacción individual. Muy pronto se hizo famoso por su análisis, derivado de la filosofía kantiana, de las *formas* de interacción (p. ej., el conflicto) y los *tipos* de interactores (p. ej., el extraño). Fundamentalmente, lo que Simmel vio fue que la comprensión de la interacción entre la gente era una de las grandes tareas de la sociología; sin embargo, era imposible estudiar el inmenso número de interacciones de la vida social sin disponer de algunas herramientas conceptuales, y fue así como nacieron las formas de interacción y los tipos de interactores. Simmel presintió que podía aislar una cantidad limitada de formas de interacción que aparecían en un extenso número de escenarios sociales, y con este bagaje se podrían analizar y comprender los diferentes marcos en los que se desenvuelve la interacción; asimismo, el desarrollo de un número limitado de tipos de interactores podría ser útil a la hora de explicar los marcos de la interacción. Este trabajo influyó profundamente en el interaccionismo simbólico, que, como su nombre sugiere, se centra sobre todo en la interacción. No deja de ser irónico, sin embargo, que también Simmel se preocupase por las grandes cuestiones sociológicas que obsesionaron a Marx y Weber, pero este aspecto del trabajo de Simmel tuvo menor influencia que su análisis de la interacción, aunque encontramos signos contemporáneos que sugieren un interés creciente por la sociología de Simmel relativa al estudio de las grandes cuestiones.

Lo que hizo a Simmel accesible para los primeros teóricos estadounidenses de la sociología fue, en parte, su estilo en el estudio de la interacción; aunque también escribió densos volúmenes como Weber y Marx, produjo una serie de ensayos aparentemente simples sobre fenómenos interesantes como la pobreza, la prostituta, el miserable, el gastador y el extraño; la brevedad de los ensayos y el alto nivel de interés que despertaron las cuestiones facilitó la difusión de sus ideas. Por desgracia, los ensayos tuvieron el efecto negativo de oscurecer otras obras de Simmel más importantes (p. ej., *La filosofía del dinero*, traducida al inglés en 1978; vea Poggi, 1993), que era potencialmente significativa para la sociología. Con todo, la influencia de Simmel sobre la temprana teoría sociológica estadounidense tuvo mucha más importancia que la de Marx y Weber debido, en parte, a sus breves e inteligentes ensayos.

No sería apropiado pasar a otra cuestión sin mencionar algo sobre *La filosofía del dinero*, ya que su traducción al inglés aumentó el atractivo de la obra de Simmel para muchos nuevos teóricos interesados en la cultura y la sociedad. Aunque la orientación macrosocial es más clara en *La filosofía del dinero*, siempre estuvo presente en su obra; lo que se hace patente, por ejemplo, en su famoso trabajo sobre la díada y la tríada: Simmel pensaba que algunos desarrollos sociológicos cruciales se producían cuando un grupo formado por dos personas (o *díada*) se convertía, por la adición de un tercero, en una *tríada*; con lo que surgen posibilidades sociales que no podrían existir en una díada, por ejemplo, en una tríada uno de los miembros puede convertirse en árbitro o mediador de las diferencias entre los dos restantes, y lo que es más importante aún, dos de los miembros pueden aliarse y dominar al otro miembro. Esto representa a pequeña escala lo que puede suceder en el caso del surgimiento de estructuras de gran escala que se separan de los individuos y logran dominarles.

Esta cuestión está en la base de *La filosofía del dinero*: una de las mayores preocupaciones de Simmel fue el surgimiento, en el mundo moderno, de una economía monetaria o del dinero que se separaba del individuo y lo dominaba, cuestión que, a su vez, constituye parte de un tema más general y ubicuo en la obra de Simmel: la dominación de la cultura como un todo sobre el individuo. Desde su perspectiva, en el mundo moderno la cultura y el conjunto total de sus diversos componentes (incluida la economía del dinero) se expandía y, a medida que lo hacía, la importancia del individuo decrecía; así, por ejemplo, cuanto mayor y más sofisticada se hacía la tecnología industrial asociada a la economía moderna, menos importantes se volvían las capacidades y aptitudes del trabajador individual; al final el trabajador se enfrenta a una maquinaria industrial sobre la que apenas puede ejercer control. En términos más generales, Simmel creía que en el mundo moderno la expansión de la cultura conducía a una creciente insignificancia del individuo.

Aunque los sociólogos concuerdan cada vez más con las amplias implicaciones de la obra de Simmel, su primera influencia fue sobre todo a través de los estudios de fenómenos sociales a pequeña escala como las formas de interacción y los tipos de interactores.

Orígenes de la sociología británica

Ya hemos examinado el desarrollo de la sociología en Francia (Comte y Durkheim) y Alemania (Max Weber y Simmel), y ahora analizaremos su desarrollo paralelo en Inglaterra; como veremos, las ideas continentales influyeron en la primera sociología británica, pero las influencias autóctonas fueron aún más importantes.



Sigmund Freud

Un esbozo biográfico

Otra figura influyente de la ciencia social alemana de finales del siglo XIX y principios del XX. Aunque no era propiamente sociólogo, influyó en la obra de muchos de ellos (p. ej., Talcott Parsons y Norbert Elias), y sigue siendo importante para los teóricos sociales (Chodorow, 1999; Elliot, 1992; Kaye, 1991, 2003; Kurzweil, 1995; Movahedi, 2007).

Sigmund Freud nació en la ciudad austrohúngara de Freiberg el 6 de mayo de 1856; en 1859 su familia se trasladó a Viena y en 1873 Freud ingresó en la Facultad de Medicina de la Universidad de Viena. Le interesaba más la ciencia que la medicina y aceptó un puesto de trabajo en un laboratorio de fisiología. Tras terminar su carrera de medicina y abandonar el laboratorio en 1882, trabajó en un hospital y luego estableció un consultorio médico privado especializado en enfermedades nerviosas.

Al principio, Freud utilizó la hipnosis para tratar un tipo de neurosis conocida como histeria, técnica que aprendió con Jean Martin Charcot en París, en 1885; más tarde adoptaría una técnica iniciada por un compañero médico vienés llamado Joseph Breuer, en virtud de la cual los síntomas histéricos desaparecían cuando el paciente hablaba sobre las circunstancias en las que aparecieron por primera vez los síntomas. En 1895 publicó un libro con Breuer que contenía una serie de implicaciones revolucionarias: las causas de la neurosis como la histeria eran psicológicas (y no fisiológicas, como se había creído hasta entonces) y la terapia consistía en hablar sobre las causas originales. Así nació el campo práctico y teórico del psicoanálisis, y Freud comenzó a separarse de Breuer cuando entrevió la existencia de factores sexuales o, más generalmente, de la libido, en el origen de las neurosis. Durante los años siguientes Freud redefinió sus técnicas terapéuticas y escribió mucho sobre sus nuevas ideas.

En 1902, comenzó a congregarse a su alrededor a algunos discípulos que se reunían en su casa todas las semanas. Hacia 1903 o 1904, otros (como Carl Jung) comenzaron a usar las ideas de Freud en sus prácticas psiquiátricas. En 1908 se celebró el primer Congreso Psicoanalítico y al año siguiente comenzó a editarse una revista para difundir los conocimientos psicoanalíticos. Inmediatamente después de su creación, el psicoanálisis comenzó a experimentar divisiones a medida que Freud rompía con personas como Jung, que empezaron a desarrollar sus propias ideas y a fundar sus propios grupos. La Primera Guerra Mundial aminó el desarrollo del psicoanálisis, pero durante la década de 1920 se expandió y desarrolló a gran velocidad. Con el auge del nazismo el centro del psicoanálisis se trasladó a Estados Unidos, donde hasta hoy está, pero Freud se quedó en Viena hasta la llegada de los nazis en 1938, a pesar de ser judío y de que los nazis habían quemado sus libros ya en 1933. Sólo tras el pago de un rescate y la intervención del presidente Roosevelt, se le permitió salir de Viena el 4 de junio de 1938; desde 1923 padecía cáncer del maxilar inferior y murió de esta enfermedad en Londres el 23 de septiembre de 1939.

Economía política, ameliorismo y evolución social

Philip Abrams (1968) sostenía que la sociología británica se conformó en el siglo XIX a partir de tres fuentes que a menudo entran en conflicto: la economía política, el *ameliorismo* y la evolución social.⁷ Así, cuando se fundó la Sociedad de Sociología de Londres en 1903, exis-

⁷ Para desarrollos más recientes de la sociología británica, consulte Abrams *et al.* (1981).

tían diferencias significativas respecto de la definición del término *sociología*; sin embargo, había pocos que dudaran de la idea de que fuera una ciencia. Estas diferentes perspectivas brindaron a la sociología británica su carácter peculiar, por lo que analizaremos brevemente cada una de ellas.

Economía política

Ya hemos tocado el tema de la *economía política*, una teoría de la sociedad industrial y capitalista rastreable en parte hasta la obra de Adam Smith (1723-1790).⁸ Como ya vimos, la economía política ejerció una profunda influencia en Karl Marx, quien la estudió en profundidad y la criticó; pero no fue ésta la dirección que tomaron los economistas y sociólogos británicos, que tendían a aceptar la idea de Smith de que existía una “mano invisible” que modelaba el mercado de trabajo y bienes, considerado como una realidad independiente que se situaba por encima de los individuos y controlaba su conducta. Los sociólogos británicos, como los economistas políticos (y en contraste con Marx), pensaban que el mercado era una fuerza positiva, una fuente de orden, armonía e integración para la sociedad. Como contemplaban el mercado, y más generalmente a la sociedad, desde una visión positiva, la tarea de los sociólogos no consistía en criticar a la sociedad, sino simplemente en reunir los datos sobre las leyes que la regían: su meta era proporcionar al gobierno los hechos que requería para comprender cómo operaba el sistema y dirigir su funcionamiento sabiamente.

Se destacaban los hechos, pero ¿de qué hechos se trataba? Mientras Marx, Weber, Durkheim y Comte estudiaron las estructuras de la sociedad para explicitar sus hechos básicos, los pensadores británicos tendían a enfocarse en los individuos que construyeron esas estructuras. Para estudiar las estructuras de gran escala tendían a recoger datos individuales y a combinarlos para obtener una descripción colectiva. A mediados del siglo XIX, los estadísticos dominaban la ciencia social británica, y la principal tarea de la sociología era este tipo de recolección de datos. El objetivo consistía en la acumulación de hechos “puros” sin teorizar o filosofar. Estos sociólogos empíricos se desentendieron de las preocupaciones de los teóricos sociales; en lugar de teorizar, el “énfasis se ponía en el esfuerzo por producir indicadores más exactos, mejores métodos de clasificación y recolección de datos, el perfeccionamiento de las tablas de vida, el logro de mayores niveles de comparabilidad entre cuerpos discretos de datos, y otras cuestiones similares” (Abrams, 1968:18).

Casi a su pesar, estos sociólogos orientados hacia la estadística llegaron a encontrar ciertas limitaciones en su enfoque y unos pocos comenzaron a sentir la necesidad de un mayor esfuerzo de teorización; para ellos, un problema como el de la pobreza apuntaba hacia los fallos del sistema de mercado y de la sociedad en su totalidad, pero como la mayoría se había concentrado en el individuo, no se cuestionó el sistema en su conjunto sino que se dedicó a realizar estudios de campo más detallados y a desarrollar técnicas estadísticas más complicadas y exactas. Desde su punto de vista la fuente del problema residía en la utilización de métodos inadecuados de investigación, no en el conjunto del sistema, como Philip Abrams escribió, “Al concentrarse insistentemente en la distribución de las circunstancias

⁸ Generalmente a Smith se le considera una de las principales figuras de la Ilustración escocesa (Chitnis, 1976; Styrdom, 2005) y uno de los moralistas escoceses (Schneider, 1967:xi), quienes se esforzaron por establecer los fundamentos de la sociología.

individuales, los estadísticos no consiguieron percibir la pobreza como un producto de la estructura social... No alcanzaron, y probablemente les habría sido imposible alcanzar, el concepto de victimización estructural” (1968:27). Además de sus compromisos teóricos y metodológicos en el estudio de los individuos, los estadísticos trabajaron demasiado cerca de los políticos como para llegar a la conclusión de que el conjunto del sistema económico y político era el problema.

Ameliorismo

Relacionada con la economía política, aunque distinta de ella, encontramos la segunda característica definitoria de la sociología británica: el ameliorismo o deseo de solucionar los problemas sociales mediante la reforma de los individuos. Aunque los estudiosos británicos comenzaron a reconocer la existencia de problemas en la sociedad (p. ej., la pobreza), aún creían en esa sociedad y deseaban preservarla; querían prever la violencia y la revolución, y reformar el sistema sin alterar su esencia; sobre todo, deseaban evitar la llegada de una sociedad socialista. Así, al igual que la sociología francesa y algunas ramas de la alemana, la británica tenía una orientación básicamente conservadora.

Puesto que los sociólogos británicos no podían o no querían identificar a la fuente de los problemas como la pobreza a la sociedad como un todo, la fuente tenía que estar en los individuos mismos, lo que constituyó una forma temprana de lo que más tarde William Ryan (1971) llamó “echar la culpa a la víctima”. Se dedicó no poca atención a una larga serie de problemas individuales: “ignorancia, pobreza espiritual, impureza, falta de higiene, mendicidad, crimen e inmoderación, sobre todo inmoderación” (Abrams, 1968:39). En efecto, existía la tendencia a pensar que los males sociales se debían a una única causa y la más sugerente de todas era el alcoholismo, que para los amelioristas era una causa perfecta pues se trataba de una patología individual, no social: los partidarios del ameliorismo carecían de una teoría de la estructura social, una teoría sobre las causas sociales de esos problemas individuales.

Evolución social

Pero una percepción más profunda de la estructura social se ocultaba bajo la superficie de la sociología británica, y emergió a finales del siglo XIX con el nacimiento del interés por la *evolución social* (Maryanski, 2005; Sanderson, 2001). Una importante influencia fue la obra de Auguste Comte —parte de la cual había sido traducida al inglés por Harriet Martineau en la década de 1850 (Hoecker-Drysdale, 2000)—; aunque su obra no suscitó un interés inmediato, durante el último cuarto del siglo algunos pensadores se sintieron atraídos por su preocupación por las grandes estructuras de la sociedad, su orientación científica (positivista), su tendencia a la comparación y su teoría evolucionista. Con todo, algunos pensadores británicos se reafirmaron en su propia concepción del mundo en oposición a algunos de los excesos de la teoría comtiana (p. ej., la tendencia a elevar la sociología al estatus de la religión).

Desde el punto de vista de Abrams, la importancia real de Comte consistía en que proporcionó una de las bases sobre la que podía erigirse la oposición contra el “espíritu opresivo de Herbert Spencer” (Abrams, 1968:58). Tanto en sentido positivo como negativo, Spencer fue una figura dominante de la teoría sociológica británica, especialmente de la teoría de la evolución (J. Turner, 2000, 2007).

Herbert Spencer (1820-1903)

Para comprender las ideas de Spencer (Haines, 2005; J. Turner, 2007; vea también el capítulo 5) es útil compararlas y contrastarlas con la teoría comtiana.

Spencer y Comte

A Spencer se le suele estudiar junto a Comte debido a la influencia que ambos ejercieron en el desarrollo de la teoría sociológica (J. Turner, 2001a), pero existen importantes diferencias entre ambos; por ejemplo, es más fácil calificar a Comte de conservador que a Spencer, que de hecho en su juventud fue políticamente liberal y durante toda su vida mantuvo algunas posturas liberales; sin embargo, también es cierto que con los años se hizo más conservador y que, como en el caso de Comte, su influencia básica era conservadora.

Una de sus posturas liberales, que coexistió no sin dificultad con su conservadurismo, fue su aceptación de la doctrina del *laissez-faire*: pensaba que el Estado no debía intervenir en los asuntos individuales, excepto en el caso de la muy pasiva función de la protección de las personas. Lo que significaba que Spencer, a diferencia de Comte, no tenía interés por las reformas sociales: deseaba que la vida social se desarrollara libre de todo control externo.

Esta diferencia hace que Spencer sea considerado un *darwinista social* (G. Jones, 1980; Weiler, 2007a); como tal, sostenía la idea evolucionista de que el mundo mejoraba progresivamente, por lo que se le podía dejar marchar por sí solo: una interferencia externa sólo podía empeorar la situación. Spencer adoptó la idea de que las instituciones sociales, como las plantas y los animales, se adaptaban progresiva y positivamente a su entorno social (fue Spencer quien acuñó la frase de “la supervivencia del más apto” varios años antes de la aparición de la obra de Darwin sobre la selección natural), es decir, libres de una intervención externa, las personas “aptas” podrían sobrevivir y multiplicarse mientras que los “no aptos” tenderían a extinguirse. Otra diferencia es que Spencer hacía hincapié en el individuo mientras Comte se centraba en unidades mayores como la familia.

Comte y Spencer compartían con Durkheim y otros el compromiso con una ciencia de la sociología (Haines, 1992), una perspectiva muy atractiva para los primeros teóricos. Otra influencia de la obra de Spencer, compartida tanto por Comte como por Durkheim, era su tendencia a considerar a la sociedad como un *organismo*: perspectiva y conceptos que tomó de la biología. Le interesaba la estructura general de la sociedad, la interrelación entre las *partes* de la sociedad, y las *funciones* que cada parte cumplía para las demás y para el sistema como una totalidad.

Y lo que es más importante, Spencer y Comte compartían una concepción evolucionista del desarrollo histórico, a pesar de que el primero criticara la teoría de la evolución del segundo aduciendo varias razones: rechazaba, específicamente, la ley de los tres estadios de Comte, pues pensaba que se había conformado con analizar la evolución en el reino de las ideas, en términos de su desarrollo intelectual. Spencer, sin embargo, se esforzó por desarrollar una teoría de la evolución del mundo real y material.

Teoría evolucionista

En la obra de Spencer es posible identificar al menos dos grandes perspectivas evolucionistas (Haines, 1988; Perrin, 1976).

La primera se refiere sobre todo al *tamaño* creciente de la sociedad, que crece tanto por la multiplicación de los individuos como por la unión de los grupos (composición).

El aumento del tamaño de la sociedad conlleva el crecimiento de las estructuras sociales y su mayor diferenciación, así como el aumento de la diferenciación entre las funciones que realizan. Además del aumento de tamaño, las sociedades evolucionan a través de la composición, es decir, mediante la unificación de más y más grupos adyacentes. Así, Spencer habla de un movimiento evolucionista desde las sociedades más simples a las compuestas, las doblemente compuestas y las triplemente compuestas.

Spencer también nos ofrece una teoría de la evolución desde las sociedades *combativas* hasta las sociedades *industriales*: las sociedades combativas más antiguas se caracterizaban por estar estructuradas para afrontar un estado de guerra ofensivo y defensivo. Aunque Spencer era crítico del estado de guerra, pensaba que, en un primer estadio, era funcional para mantener unidas a las sociedades (a través, por ejemplo, de la conquista militar) y poder crear los grandes agregados de personas que requería el desarrollo de la sociedad industrial; sin embargo, con el nacimiento de esta sociedad dicho estado de guerra deja de ser funcional e impide el proceso de evolución. La sociedad industrial se basa en la amistad, el altruismo, la especialización, el reconocimiento de los logros de las personas y no de sus características innatas, y en la cooperación voluntaria entre individuos altamente disciplinados. Esta sociedad se mantiene unida mediante relaciones contractuales voluntarias y, lo que es más importante aún, mediante una fuerte moral común. La función del gobierno se limita a lo que las personas no deben hacer, obviamente las modernas sociedades industriales tienen menos propensión a la guerra que sus predecesoras combativas. Aunque Spencer afirma que existe una evolución general en la dirección que llevan las sociedades industriales, también reconoce que es posible que haya regresiones periódicas hacia el estado de guerra y las sociedades más combativas.

En sus escritos sobre ética y política nos ofrece otras ideas sobre la evolución de la sociedad; por una parte, considera que la sociedad progresa hacia un estado moral ideal o perfecto, y por otra, manifiesta que las sociedades más aptas sobrevivirán mientras se dejará morir a las no aptas; el resultado de este proceso es un aumento progresivo de la adaptación al mundo en su conjunto.

Así, Spencer ofreció un conjunto rico y variado de ideas sobre la evolución social. Como veremos, al principio sus ideas disfrutaron de un gran éxito, más tarde fueron rechazadas durante años y recientemente han vuelto a ser aceptadas con el nacimiento de las nuevas teorías sociológicas de la evolución (Buttel, 1990).

Reacción contra Spencer en Gran Bretaña

A pesar de su énfasis en el individuo, Spencer fue más reconocido por su gran teoría de la evolución social, en la que se enfrentaba a la sociología que le había precedido en Gran Bretaña; sin embargo, la reacción contra Spencer se basó más en la amenaza que planteaba su idea de la supervivencia del más apto a un ameliorismo tan querido por la mayoría de los primeros sociólogos británicos. Aunque más tarde repudió algunas de sus ideas más ofensivas, se reafirmó en su filosofía de la supervivencia del más apto y se mantuvo en contra de la intervención del gobierno y la reforma social:

Promover el bien para nada a expensas del bien constituye una crueldad extrema, supone un fomento deliberado de la miseria de las futuras generaciones. No hay mayor azote para la posteridad que legarles una población cada vez mayor de imbeciles, ociosos y criminales... La naturaleza se esfuerza enormemente por hacerles desaparecer, por limpiar el

mundo de ellos y por dejar espacio para los mejores... Si no son suficientemente capaces de vivir, mueren, y es lo mejor que así sea.

(Spencer, citado en Abrams, 1968:74)

Estos sentimientos se oponían claramente a la orientación del ameliorismo de los sociólogos-reformadores británicos.

Principales figuras de la sociología italiana

Podemos terminar este esbozo de la temprana y fundamentalmente conservadora teoría sociológica europea con una breve mención de un destacado sociólogo italiano, Vilfredo Pareto (1848-1923), quien fue influyente en su época, aunque es mínima su relevancia contemporánea (para una excepción vea Powers, 1986): hubo un breve brote de interés por su obra (1935) durante la década de 1930, cuando el principal teórico estadounidense, Talcott Parsons, dedicó la misma atención a Pareto que a Weber y Durkheim; sin embargo, durante estos últimos años, y a excepción de algunos de sus grandes conceptos, su importancia y relevancia han menguado (Femia, 1995).

Zeitlin arguye que Pareto desarrolló sus “grandes ideas como una refutación de Marx” (1996:171); de hecho, rechazaba no sólo a Marx sino también una gran parte de la filosofía de la Ilustración, por ejemplo, mientras los filósofos de este movimiento hacían hincapié en la racionalidad, él subrayaba la función de factores no racionales como los instintos humanos (Mozetic y Weiler, 2007); énfasis ligado a su rechazo de la teoría marxista, es decir, como los factores instintivos y no racionales eran tan importantes e inalterables, no era realista esperar que se pudiesen introducir cambios sociales drásticos mediante una revolución económica.

Pareto también desarrolló una teoría del cambio social en agudo contraste con la teoría marxista, que se centraba en el papel de las masas, en tanto que el primero proponía una teoría elitista del cambio social que sostenía que la sociedad estaba inevitablemente dominada por una pequeña elite que operaba según los intereses ilustrados (Adams, 2005), la cual dirigía a unas masas sojuzgadas por fuerzas no racionales, que como en el sistema de Pareto carecen de capacidades racionales, no pueden llegar a constituir una fuerza revolucionaria. El cambio social se produce cuando la élite comienza a degenerar y es sustituida por una nueva élite procedente de otra no gobernante o de los elementos sobresalientes de las masas; ya instalada la nueva élite en el poder, el proceso comienza de nuevo. Así, nos encontramos con una teoría cíclica del cambio social en lugar de las teorías direccionales de Marx, Comte, Spencer y otros; además, la teoría del cambio de Pareto ignora la condición de las masas: las élites llegan y se van, pero el grueso de la masa permanece inalterable.

Sin embargo, esta teoría no constituye la contribución de mayor trascendencia que Pareto hizo a la sociología; lo que más ha perdurado es su concepción científica de la sociología y del mundo social: “Deseo construir un sistema de sociología siguiendo el modelo de la mecánica celestial [astronomía], la física y la química” (citado en Hook, 1965:57). En resumen, Pareto concebía la sociedad como un sistema en equilibrio, un todo constituido por partes interdependientes; un cambio en una de las partes ocasionaba modificaciones en otras partes del sistema. La concepción sistémica que Pareto tenía de la sociedad fue la razón por la que Parsons le dedicó tanta atención a su obra de 1937, *La estructura de la acción*

social, a la vez que constituyó la influencia más importante de Pareto sobre el pensamiento de Parsons. Entremezclada con otras ideas similares de los defensores de la imagen orgánica de la sociedad (p. ej., Comte, Durkheim y Spencer), la teoría de Pareto tuvo un papel central en el desarrollo de la teoría de Parsons y, en términos más generales, en el funcionalismo estructural.

Aunque actualmente pocos sociólogos leen la obra de Pareto, ésta puede contemplarse como un rechazo de la Ilustración y del marxismo, y ofrece una teoría elitista del cambio social que se opone a la perspectiva marxista.

Desarrollo del marxismo europeo en el cambio de siglo

Mientras muchos sociólogos del siglo XIX desarrollaban sus teorías en oposición a Marx, se producía un esfuerzo simultáneo de varios marxistas por clarificar y ampliar la teoría marxista. Más o menos entre 1875 y 1925 se produjo muy escaso contacto entre marxismo (Beilharz, 2005c; Steinmetz, 2007) y sociología (Weber constituye una excepción). Las dos escuelas de pensamiento se desarrollaron paralelamente con escaso o ningún intercambio entre ellas.

Tras la muerte de Marx, la teoría marxista estuvo inicialmente dominada por quienes entreveían en ella un determinismo económico y científico (Bakker, 2007), etapa a la que Wallerstein denomina la época del “marxismo ortodoxo” (1986:1301). Friedrich Engels, benefactor y colaborador de Marx, le sobrevivió y puede ser considerado el primer exponente de esta perspectiva, que, en lo fundamental, postulaba que la teoría científica de Marx revelaba las leyes económicas que regían el mundo capitalista; leyes que apuntaban hacia el colapso inevitable de dicho sistema. Los primeros pensadores marxistas, como Karl Kautsky, se afanaron por comprender mejor cómo operaban esas leyes; sin embargo, semejante perspectiva planteaba varios problemas: parecía excluir la acción política, piedra angular de la postura de Marx, es decir, parecía no requerir la actuación de los individuos y, especialmente, de los trabajadores; así, el sistema se desmoronaría inevitablemente y todo lo que debían hacer era sentarse y esperar su desaparición. En el nivel teórico, el marxismo determinista parecía excluir la relación dialéctica entre los individuos y las grandes estructuras sociales.

Estos problemas produjeron una reacción entre los teóricos marxistas y condujeron al desarrollo del “marxismo hegeliano” a principios del decenio de 1900. Los marxistas hegelianos se negaron a reducir al marxismo a una teoría científica que ignoraba el pensamiento y la acción del individuo, se les llamó *marxistas hegelianos* porque se esforzaron por combinar el interés de Hegel por la conciencia (que algunos, como el autor de este libro, creen que Marx compartía) con el interés de los deterministas por las estructuras económicas de la sociedad. La importancia de los teóricos hegelianos se debió tanto a razones teóricas como prácticas:

- En el nivel teórico reafirmaron la importancia del individuo, la conciencia y la relación entre el pensamiento y la acción.
- En el práctico, subrayaron la importancia de la acción individual para provocar la revolución social.

El principal exponente de este punto de vista fue Georg Lukács (Fischer, 1984; Markus, 2005); según Martin Jay, Lukács fue “el padre fundador del marxismo occidental” y su obra

Historia y conciencia de clase es “reconocida generalmente como la carta fundacional del marxismo hegeliano” (1984:84). Lukács comenzó a principios del siglo a integrar marxismo y sociología (en particular las teorías de Weber y Simmel), esta integración se aceleró inmediatamente con el desarrollo de la teoría crítica durante las décadas de 1920 y 1930.

Importancia actual de la teoría sociológica clásica

Las teorías sociológicas clásicas no sólo son importantes desde un punto de vista histórico (Camic, 1997), lo son también porque constituyen documentos vivos con una importancia contemporánea tanto para los teóricos modernos como para el mundo social actual. Tiryakian (1994) ha perfilado tres criterios para calificar como clásica una obra sociológica:

1. Se trata de una “lectura obligatoria” para los principiantes porque demuestra “la fuerza e imaginación del análisis sociológico” (Tiryakian, 1994:4).
2. Es útil a los teóricos y a los investigadores contemporáneos, es decir, las nuevas teorías se construyen sobre la base de los teóricos clásicos y su trabajo genera hipótesis que los investigadores modernos deberán comprobar empíricamente.
3. Tiene la suficiente riqueza y profundidad como para que valga la pena que el sociólogo la vuelva a leer en un momento posterior de su carrera.

Las obras de los teóricos que hemos analizado con cierta profundidad en este capítulo se clasifican como clásicas según estos criterios; más específicamente, la obra de los pensadores clásicos sigue inspirando a los sociólogos modernos de diferentes maneras, echemos una ojeada sólo a algunos ejemplos de este tipo de obras.

Si bien a Durkheim se le ha considerado normalmente como conservador en el ámbito político, algunos comentaristas recientes han vislumbrado en su teoría una corriente más radical e incluso revolucionaria (Gane, 1992; Pearce, 1989); de hecho, la tesis central de Pearce es “que el desarrollo de muchos conceptos de Durkheim se pueden utilizar para especificar un conjunto realista de objetivos socialistas” (1989:10). Alexander (1988b) ha utilizado algunas ideas de Durkheim sobre la cultura y la religión para analizar el escándalo Watergate; por ejemplo, los aspectos rituales de las audiencias del caso, así como muchos otros aspectos del escándalo. Mestrovic (1992:158) ha abordado la obra de Durkheim a la luz del conflicto contemporáneo entre los pensadores modernos y posmodernos, y ha concluido que su teoría contiene las semillas de una perspectiva preferible a cualquier otra: “Durkheim buscaba un nuevo orden del mundo que preservara... el progreso y la eficiencia capitalista (el punto de vista moderno), pero que estuviera en equilibrio con... la simpatía mística y el significado de la solidaridad social internacional (un punto de vista más posmoderno)”. Lehmann (1993a) ha utilizado una herramienta conceptual clave de los posmodernistas, la “deconstrucción”, para analizar la obra de Durkheim (Lehmann, 1993b, se ha situado a la cabeza del estudio de las ideas de Durkheim a la luz de la teoría feminista). Hay aspectos específicos de la obra de Durkheim que han inspirado un gran flujo de pensamiento e investigación contemporáneos, pero ninguno como su trabajo sobre el suicidio y diversos trabajos relacionados (Skog, 1991).

De modo similar, Weinstein y Weinstein (1993) han presentado una versión “posmodernizada” de la teoría de Simmel para completar el bien conocido lado moderno de la perspectiva simmeliana. Ritzer (1995) ha utilizado aspectos de esa teoría para resaltar muchos

problemas cruciales asociados con la cada vez más global sociedad de la tarjeta de crédito, en especial la “tentación de la imprudencia”, el fraude y las amenazas a la privacidad.

El gran fracaso de las naciones comunistas, ostensiblemente construidas de acuerdo con sus principios, plantea un reto a la interpretación de la teoría de Marx; sin embargo, numerosos marxistas perciben que esas naciones fueron versiones muy distorsionadas de la visión comunista de Marx, y una vez desaparecidas las distorsiones será posible obtener un sentido más claro de sus ideas. Como señala Graham, “creo que la empresa de valorar a Marx se encuentra en su infancia” (1992:165). Así, más que ser una polvorienta figura histórica, Graham afirma que “Marx es nuestro contemporáneo” (1992:165).

Sobre la relevancia actual de Weber, Goldman afirma que “hay continuidad entre muchas preocupaciones de Weber y las de la sociología contemporánea... Weber aún tiene mucho que contribuir al desarrollo de esta disciplina” (1993:859); Collins ha afirmado: “Para algunos de nosotros leer a Weber merece tanto la pena como leer a los que hoy escriben sobre los mismos temas que él, si no es que más. Weber es más profundo, más analítico, más comprensible... En muchos aspectos, es aún muy actual” (1993:861). Los estudios sobre el éxito de la economía japonesa (Ritzer y LeMoyne, 1991), y más en general de otras economías asiáticas (Biggart, 1991), se han basado en la teoría weberiana. Como se mencionó, Ritzer (2008) ha utilizado la teoría de la racionalización de Weber para analizar la mcdonaldización de la sociedad y, en términos más específicos, la mcdonaldización del crédito a través de la enorme propagación de las tarjetas de crédito (Ritzer, 1995: capítulo 8). La obra más famosa de Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, ha inspirado con el tiempo un inmenso cuerpo de trabajo que no cesa (Davies, 1992; Silber, 1993).

En este contexto el trabajo de las primeras sociólogas, que se analizará en el capítulo 10, es de máximo interés. En muchos casos su obra ha sido redescubierta o está en proceso de serlo (Rogers, 1998, 2001). Así, estamos en las primerísimas fases de la exploración de la relevancia contemporánea de las ideas de las pensadoras sociólogas clásicas, y cabe esperar que en los próximos años la lista de efectos contemporáneos aumente exponencialmente.

Resumen

Este capítulo esboza la historia temprana de la teoría sociológica en dos apartados: el primero y más breve analiza las diversas fuerzas sociales implicadas en el desarrollo de la teoría sociológica; aunque estas influencias fueron numerosas, nos centramos en la manera en que la revolución política, la Revolución Industrial, el nacimiento del capitalismo y del socialismo, el feminismo, la urbanización, el cambio religioso y

el crecimiento de la ciencia afectaron a la teoría sociológica. La segunda parte del capítulo examina la influencia de las fuerzas intelectuales en el desarrollo de la teoría sociológica de varios países. Empezamos por Francia y el papel que tuvo la Ilustración, recalando la reacción conservadora y romántica que produjo, pues la teoría sociológica francesa se desarrolló a partir de esa oposición; en este contexto examinamos

las principales figuras de los primeros años de la sociología francesa: Alexis de Tocqueville, Claude Henri Saint-Simon, Auguste Comte y Emile Durkheim.

Luego dedicamos nuestra atención a Alemania y el papel de Karl Marx en el desarrollo de la sociología en dicho país, analizamos el desarrollo paralelo de la teoría de Marx y la teoría sociológica, y los modos en que la primera influyó en la sociología, tanto positiva como negativamente; comenzamos con las raíces de la teoría marxista en el hegelianismo, el materialismo y la economía política, y brevemente tocamos el tema de la teoría de Marx. Después el análisis se centró en las raíces de la sociología alemana, y examinamos la obra de Max Weber para mostrar sus diversas fuentes, también se analizaron algunas de las razones por las que la teoría de Max Weber fue más aceptada por los sociólogos posteriores que las ideas de Marx, y este apartado terminó con un breve análisis de la obra de Georg Simmel.

Después analizamos el desarrollo de la teoría sociológica en Gran Bretaña, cuyas principales fuentes fueron la economía política, el ameliorismo y la evolución social; en este contexto, estudiamos brevemente la obra de Herbert Spencer, así como parte de la controversia que suscitó.

Este capítulo terminó con un breve análisis de la teoría sociológica italiana, especialmente de la obra de Vilfredo Pareto y los desarrollos de la teoría marxista euro-

pea en el cambio de siglo, principalmente el determinismo económico y el marxismo hegeliano, y para terminar expusimos un breve análisis de la importancia actual de la teoría sociológica clásica.

Así concluye nuestro esbozo de la historia temprana de la teoría sociológica; en este capítulo hemos analizado en un contexto histórico la obra de siete teóricos: Tocqueville, Comte, Spencer, Marx, Durkheim, Weber y Simmel, a los que más tarde dedicaremos todo un capítulo; también nos referiremos a estos teóricos en el próximo capítulo, cuando hablemos de su influencia en la teoría sociológica posterior. El capítulo 2 incluirá un breve análisis, dentro del contexto histórico de los desarrollos más recientes, de la obra de los otros teóricos que aquí definimos como pensadores clásicos y que serán analizados en profundidad en el libro: Veblen, Schumpeter, Du Bois, Mead, Mannheim, Schutz y Parsons.

Finalmente, aunque en este capítulo hemos mencionado la teoría feminista y a las primeras mujeres que hicieron teoría sociológica, no tenemos mucho más que decir sobre la naturaleza y el impacto de su obra, pues como veremos en el capítulo 10, esto se debe a que su obra fue en buena parte excluida de la corriente principal del pensamiento sociológico, por lo que apenas influyó en su desarrollo. Así, este capítulo puede considerarse como el primer esfuerzo por rectificar esta omisión y exclusión.

Un esbozo histórico de la teoría sociológica: años posteriores

Sumario

Primera teoría sociológica estadounidense
Mujeres en los primeros años de la sociología
W.E.B. du Bois y la teoría racial
Teoría sociológica de la primera mitad del siglo xx
Teoría sociológica de la segunda mitad del siglo xx

Desarrollos de fin del siglo xx en la teoría sociológica
Teorías de la modernidad y la posmodernidad
Teorías para observar en los albores del siglo xxi
Resumen

Es difícil dar una fecha exacta de la fundación de la sociología en Estados Unidos, ya en 1858 se impartió un curso sobre problemas sociales en Oberlin; el término *sociología*, acuñado por Comte, lo empleó George Fitzhugh en 1854 y, en 1873, William Graham Sumner empezó a impartir cursos de ciencia social en Yale. Durante el decenio de 1880 comenzaron a impartirse cursos que llevaban el nombre específico de “Sociología”, y el primer departamento que llevó en su denominación el término *sociología* se fundó en la Universidad de Kansas, en 1889. En 1892 Albion Small se trasladó a la Universidad de Chicago y estableció el departamento de sociología, que llegó a ser el primer centro importante de la sociología estadounidense, y de la teoría sociológica en particular (Matthews, 1977).

Primera teoría sociológica estadounidense

Política

Schwendinger y Schwendinger (1974) sostienen que los primeros sociólogos estadounidenses deben definirse políticamente como liberales y no como se clasificó a la mayoría de los primeros teóricos europeos: conservadores. El liberalismo característico de la temprana sociología estadounidense se define por dos rasgos fundamentales:

1. Operaba con la creencia en la libertad y el bienestar del individuo, más influida por la orientación de Spencer que por la postura colectiva de Comte.
2. Muchos sociólogos vinculados con esta orientación adoptaron una perspectiva evolucionista del progreso social (Fine, 1979), aunque no se pusieron de acuerdo en el modo en que se podría conseguir dicho progreso; algunos pensaban que el Gobierno debía tomar medidas para contribuir a la reforma social, mientras otros suscribían la doctrina del *laissez-faire* aduciendo que debía dejarse que los diversos componentes de la sociedad resolvieran sus propios problemas.

Llevado al extremo, el liberalismo se aproxima bastante al conservadurismo: la creencia en el progreso social (en la reforma o en la doctrina del *laissez-faire*) y la creencia en la importancia del individuo llevaron a posturas de apoyo al sistema en su conjunto. La creencia dominante es que el sistema social funciona o puede reformarse para que funcione. Existe escasa crítica al sistema en su conjunto, lo que para Estados Unidos significó que apenas se cuestionó al capitalismo; en lugar de la inminente lucha de clases, los primeros sociólogos preveían un futuro gobernado por la armonía y cooperación entre las clases. En última instancia, ello significa que la temprana teoría sociológica estadounidense contribuyó a la racionalización de la explotación, al imperialismo nacional e internacional y a la desigualdad social (Schwendinger y Schwendinger, 1974), pues al final el liberalismo político de los primeros sociólogos tuvo implicaciones muy conservadoras.

Cambio social y corrientes intelectuales

En sus estudios sobre la fundación de la teoría sociológica estadounidense, Roscoe Hinkle (1980) y Ellsworth Fuhrman (1980) subrayan diversos contextos básicos de los que surgió el cuerpo de la teoría, de suma importancia son los cambios que ocurrieron en la sociedad estadounidense después de la Guerra Civil (Bramson, 1961). En el capítulo 1 analizamos una serie de factores implicados en el desarrollo de la teoría sociológica europea, varios de ellos (como la industrialización y urbanización) también involucrados en el desarrollo de la teoría estadounidense. Para Fuhrman los primeros sociólogos estadounidenses pensaban que la industrialización tenía aspectos positivos, pero también eran plenamente conscientes de sus peligros; aunque se sintieron atraídos por las ideas generadas por el movimiento obrero y los grupos socialistas sobre los peligros de la industrialización, no eran partidarios de cambiar radicalmente a la sociedad.

Arthur Vidich y Stanford Lyman (1985) han defendido la profunda influencia que ejerció el cristianismo, especialmente el protestantismo, en el surgimiento de la sociología en Estados Unidos; según ellos, los sociólogos estadounidenses conservaban la preocupación protestante por salvar al mundo y simplemente sustituyeron un lenguaje (la religión) por otro (la ciencia), afirman que “Desde 1854, cuando aparecieron los primeros escritos de sociología en Estados Unidos, hasta el estallido de la Primera Guerra Mundial, la sociología representó una respuesta moral e intelectual a los problemas de la vida y el pensamiento, de las instituciones y los credos de los estadounidenses” (Vidich y Lyman, 1985:1). Los sociólogos se esforzaban por definir, estudiar e intentar resolver estos problemas sociales, mientras que el sacerdote trabajaba en la religión para intentar mejorar al conjunto de las personas y a la misma religión, el sociólogo realizaba la misma tarea dentro de la sociedad. Dadas sus raíces y paralelismos religiosos, la inmensa mayoría de sociólogos no cuestionaron la legitimidad básica de la sociedad.

Otro factor importante en el surgimiento de la sociología estadounidense, analizado por Hinkle y Fuhrman, es el surgimiento simultáneo de las profesiones académicas (entre ellas la sociología) y del sistema universitario moderno en Estados Unidos a finales del siglo XIX; en contraste con Europa, donde el sistema universitario se había establecido mucho *antes* del nacimiento de la sociología, aunque ésta, como disciplina, encontró dificultades para establecerse en Europa, en Estados Unidos fue más fácil debido a su nuevo y más fluido sistema universitario.

Otra característica de la temprana sociología estadounidense (y de otras disciplinas de la ciencia social) fue su alejamiento de la perspectiva histórica y su orientación positivista o

“científica”, como Dorothy Ross señaló: “El deseo de lograr la abstracción universalista y los métodos cuantitativos alejaron a los científicos sociales estadounidenses de los modelos interpretativos disponibles de la historia y la antropología cultural, y del modelo generalizador e interpretativo de Max Weber” (1991:473). En lugar de interpretar cambios históricos de largo alcance, la sociología se volcó en el estudio científico de los procesos a corto plazo.

Otro de los factores fue la influencia de una teoría europea establecida en la teoría sociológica estadounidense (figura 2.1). En buena medida los teóricos europeos fueron los creadores de la teoría sociológica, mientras los estadounidenses demostraron una gran capacidad para apoyarse en esos fundamentos: Spencer y Comte fueron los teóricos europeos que más influyeron en ellos. Simmel adquirió cierta importancia durante los primeros años, y la influencia de Durkheim, Weber y Marx no se reflejó sino hasta varios años después. La historia de las ideas de Herbert Spencer da una interesante e informativa imagen del impacto de la teoría europea temprana en la sociología estadounidense.

Influencia de Herbert Spencer en la sociología

¿Por qué, durante los primeros años de la sociología estadounidense, las ideas de Spencer influyeron mucho más que las de Comte, Durkheim, Marx y Weber? Hofstadter (1959) propuso varias explicaciones, la más sencilla de ellas, es que Spencer escribía en inglés y los demás no; además, empleaba un lenguaje no tan técnico, lo que hizo que su obra fuera más accesible, de hecho, algunos han señalado que esa falta de tecnicismos denotaba que Spencer *no* era un estudioso muy sofisticado; pero hay otras razones más importantes que explican el atractivo de Spencer:

- Ofreció una orientación científica muy atractiva para una audiencia que empezaba a celebrar la ciencia y sus productos tecnológicos.
- Sugirió una teoría comprehensiva que supuestamente explicaba toda la historia humana.
- La envergadura de sus ideas, así como el voluminoso tamaño de su obra, permitía que su teoría fuera interpretada de diferentes formas por distintas personas.
- Por último, y quizá lo más importante, su teoría se dirigía y tranquilizaba a una sociedad que atravesaba el doloroso proceso de la industrialización; según Spencer la sociedad se dirigía gradualmente hacia un progreso cada vez mayor.

El discípulo estadounidense más famoso de Spencer fue William Graham Sumner, quien aceptó y propagó ampliamente muchas de sus ideas darwinistas sociales; pero también influyó en otros primeros sociólogos estadounidenses, entre ellos Lester Ward, Charles Horton Cooley, E.A. Ross y Robert Park.

Sin embargo, durante el decenio de 1930 Spencer se eclipsó en el mundo intelectual en general, y en el de la sociología en particular; su darwinismo social y las ideas del *laissez-faire* parecían ridículas a la luz de los grandes problemas sociales, una guerra mundial y una grave depresión económica. En 1937 Talcott Parsons proclamó la muerte intelectual de Spencer en el ámbito de la sociología, al hacerse eco de las palabras que había pronunciado años antes el historiador Crane Brinton: “¿Quién lee actualmente a Spencer?” En nuestros días Spencer sólo tiene interés histórico, pero sus ideas *fueron* importantes en la configuración de la temprana teoría sociológica estadounidense; analicemos brevemente la obra de dos teóricos estadounidenses influidos, al menos en parte, por la obra de Spencer.



Figura 2.1 Teoría sociológica: los años posteriores.

William Graham Sumner (1840-1910) Fue el primero en impartir un curso que podría llamarse de sociología en Estados Unidos (Delaney, 2005b), sostenía que había enseñado sociología “mucho antes que nadie lo hubiera intentado en cualquier otra universidad del mundo” (Curtis, 1981:63).

Sumner fue el principal exponente del darwinismo social en Estados Unidos, aunque parece que se retractó al final de sus días (N. Smith, 1979). El siguiente diálogo entre Sumner y uno de sus alumnos ilustra sus ideas “liberales” sobre la necesidad de la libertad individual y su postura en contra de la intervención del Gobierno:

EstructuralismoHomans
(1910-1989)**Funcionalismo estructural**Merton
(1910-2003)**Sociología radical**Mills
(1916-1962)**Marxismo estructural**Althusser
(1918-1990)**Marxismo económico**Sweezy
(1910-2004)
Braverman
(1920-1976)**Marxismo histórico**Wallerstein
(1930-)**Posestructuralismo**Foucault (1926-1984)
Agamben (1942-)**Teoría del intercambio**Blau
(1918-2002)
Emerson
(1925-1982)**Neofuncionalismo**Alexander
(1947-)**Teoría del conflicto**Dahrendorf
(1929-2009)**Teoría sociológica feminista**Habermas
(1929-) Honneth
(1949-)**Sociología fenomenológica**Berger
(1929-)
Luckmann
(1927-)**Etnometodología**Garfinkel
(1929-)**Sociología existencial**Goffman
(1922-1982)**Teoría de redes****Teoría de la elección racional**Coleman
(1926-1995)**Teoría de sistemas**Luhmann
(1927-1998)**Marxismo espacial****Teoría de la integración micro-macro y la agencia estructurada****Síntesis teóricas****Teoría actor-red**Latour
(1947-)**Teoría social posmoderna**
Baudrillard
(1929-2007)**Teoría social posmoderna****Teorías del consumo****Multiculturalismo****Teorías de la modernidad**Giddens
(1938-)Bauman
(1925-)**Teoría de la globalización**Robertson
(1938-)

—Profesor, ¿cree en la ayuda del gobierno a la industria?

—¡No! *It's root, hog or die* [el cerdo, o encuentra raíces o se muere].

—Sí, pero ¿acaso no tiene el cerdo derecho a la raíz?*

—Nada de derechos, el mundo a nadie le debe la vida.

* Expresión idiomática estadounidense proveniente de varias canciones antiguas y basada en la práctica de los pioneros de dejar que los cerdos fueran a alimentarse al bosque, se refiere a que se debe ser autosuficiente y no esperar a que alguien venga a alimentarnos. [N. del E.]

—Entonces, profesor, ¿cree usted en un único sistema, en el sistema contractual competitivo?

—Ese es el único sistema económico coherente, los demás son falacias.

—Bueno, supongamos que un profesor de economía política viene y le usurpa el puesto. ¿No se sentiría dolido?

—Bienvenido sea el profesor que lo intente, si ocupa mi puesto es culpa mía, mi tarea es enseñar la asignatura de manera que nadie me usurpe el puesto.

(Phelps, citado en Hofstadter, 1959:54)

En lo fundamental, Sumner adoptó la teoría de la supervivencia del más apto en el mundo social. Como Spencer, consideraba que las personas luchaban contra su entorno y que los más aptos eran los que lograban el éxito; así, defendía la agresividad y competitividad del hombre: quienes lograban el éxito era porque lo merecían, y los que no lo lograban, merecían fracasar. Sumner se oponía, como Spencer, a los esfuerzos, en especial del Gobierno, por ayudar a quienes habían fracasado. Desde su perspectiva tal intervención operaba contra la selección natural que, entre personas y animales inferiores, permitía que el apto sobreviviera y el no apto pereciera, y sostuvo: “Si no aceptamos la supervivencia del más apto, tenemos una única alternativa: la supervivencia del menos apto” (Curtis, 1981:84). Este sistema teórico se ajustaba bastante al desarrollo del capitalismo porque confería legitimidad teórica a la existencia de grandes diferencias de riqueza y poder.

Dos razones fundamentales explican que Sumner tuviese un mínimo interés histórico:

1. Su orientación y darwinismo social se consideran, generalmente, como poco más que una burda legitimación del capitalismo competitivo y del *statu quo*.
2. No pudo sentar las bases sólidas en Yale para fundar una escuela de sociología con numerosos discípulos. Esto sucedería algunos años más tarde en la Universidad de Chicago (Heyl y Heyl, 1976).

A pesar del éxito que tuvo en su época, “pocos recuerdan a Sumner en nuestros días” (Curtis, 1981:146).

Lester F. Ward (1841-1913) La trayectoria de Lester Ward fue inusual, pues pasó gran parte de su vida dedicado a la paleontología trabajando para el gobierno federal. Durante ese tiempo leyó a Spencer y a Comte, y se sintió profundamente interesado por la sociología; publicó varias obras a finales del siglo XIX y principios del XX, en las que comenzó a exponer su teoría sociológica. Gracias al éxito de su obra fue elegido, en 1906, primer presidente de la American Sociological Society, y fue entonces cuando ocupó su primer cargo académico en la Brown University, cargo que desempeñaría hasta su muerte (Hill, 2007).

Ward, como Sumner, aceptó la idea de que la humanidad había evolucionado desde formas inferiores a su condición presente. Creía que las primeras sociedades se caracterizaban por su simplicidad y pobreza moral, mientras que la sociedad moderna era más compleja, feliz y ofrecía mayor libertad. Una de las tareas de la sociología, la *sociología pura*, era estudiar las leyes básicas del cambio y la estructura sociales; aunque Ward creía que la sociología debía ocuparse de algo más que la vida social: debía tener su lado práctico, también debía existir una *sociología aplicada*. Ello suponía el uso consciente del conocimiento científico para lograr una sociedad mejor, por lo que Ward no era un darwinista social extremista: creía en la necesidad e importancia de la reforma social.

Aunque a Sumner y Ward se les reconoce relevancia histórica, su influencia no perduró en el desarrollo de la teoría sociológica. Veamos ahora brevemente a un teórico de la época, Thorstein Veblen, que ha tenido una importancia duradera y cuya influencia en la sociología es creciente, para analizar luego a un grupo de teóricos (especialmente Mead) y una escuela (la Escuela de Chicago) que llegaron a dominar la sociología estadounidense. La Escuela de Chicago constituye un fenómeno excepcional en la historia de la sociología, ya que representó una de las pocas “empresas colectivas intelectuales de índole integral” (Bulmer, 1984:1) en la historia de la sociología (otra fue la escuela durkheimiana de París). La tradición iniciada en la Universidad de Chicago aún es relevante para la sociología y su estatus teórico (y empírico).

Thorstein Veblen (1857-1929)

Veblen, quien no fue propiamente sociólogo, tuvo diferentes cargos en departamentos de economía pese a ser una figura marginal en este campo; sin embargo, produjo un cuerpo de teoría social de importancia duradera en varias disciplinas, entre ellas la sociología (Powers, 2005). Para Veblen el problema central era el choque entre los “negocios” y la “industria”. Con *negocios* se refería a los propietarios, líderes y “capitanes” de industria interesados en los beneficios de sus propias empresas que, para mantener altos los precios y beneficios, se esforzaban en limitar la producción; al hacerlo obstruían el funcionamiento del sistema industrial e influían negativamente sobre la sociedad en su conjunto (p. ej., con tasas altas de desempleo), que sí se beneficia del libre funcionamiento de la industria. Así, los líderes de los negocios eran la fuente de muchos problemas sociales, que para Veblen debían ser enfrentados por personas (p. ej., ingenieros) que comprendieran el sistema industrial y su funcionamiento, y estuvieran interesadas en el bienestar general.

La importancia de Veblen en nuestros días reside en su libro *Teoría de la clase ociosa* (1899/1994; Varul, 2007), en el que critica a esta clase (estrechamente relacionada con los negocios) por fomentar el consumo ostentoso. Para impresionar al resto de la sociedad, la clase ociosa se implica en un *ocio ostentoso* (el uso no productivo del tiempo) y en un *consumo ostentoso* (gastar más dinero del necesario en bienes); los que pertenecen a las demás clases reciben la influencia de su ejemplo y buscan, directa e indirectamente, emular a la clase ociosa. El resultado es una sociedad caracterizada por el derroche de tiempo y dinero. La idea central de su obra es que, a diferencia de otros trabajos sociológicos de la época (y de la mayoría de las demás obras de Veblen), la *Teoría de la clase ociosa* se concentra en el consumo más que en la producción; así, se anticipó al giro actual de la teoría social que se aleja de la producción para centrarse más en el consumo (Ritzer, 2005; Ritzer, Goodman y Weidenhoft, 2001; Slater, 1997; revise también una revista especializada que empezó a publicarse en 2001, *Journal of Consumer Culture*).

Joseph Schumpeter (1883-1950)

Igual que Veblen, fue economista, no sociólogo, aunque su trabajo ha llegado a cobrar importancia entre los sociólogos, en especial los que estudian la sociología económica (Swedberg, 1993). Su obra fue motivada por el fracaso de la economía para desarrollar una teoría dinámica, intentó lidiar con este problema al ofrecer una especie de teoría económica en general y del capitalismo en particular. En ésta última fue central su reflexión sobre “la destrucción creativa”, concepto que sostiene que la creación de lo nuevo en el capitalismo (y lo



Robert Park

Un esbozo biográfico

No siguió la típica carrera de sociólogo académico: universidad, posgrado y cátedra; en cambio, tuvo una trayectoria variada antes de convertirse, ya mayor, en sociólogo. A pesar de su comienzo tardío, Park tuvo un profundo efecto en la sociología en general y en la teoría en particular, sus diversas experiencias le dieron una inusual orientación para los asuntos de la vida, y esta amplitud de perspectiva contribuyó a dar forma a la Escuela de Chicago, al interaccionismo simbólico y, en definitiva, a una buena parte de la sociología.

Nació en Harveyville, Pennsylvania, el 14 de febrero de 1864 (Matthews, 1977). Como estudiante de la Universidad de Michigan fue alumno de varios pensadores importantes, como John Dewey. Aunque le atraía el mundo de las ideas, Park sentía una irreprimible necesidad de trabajar en el mundo real, en sus propias palabras: “He construido mi mente para que vaya por sí sola a la experiencia y lleve hacia mi alma... ‘todas las alegrías y penas del mundo’” (1927/1973:253). Tras su graduación inició una carrera de periodista, lo que le dio su primera oportunidad en el mundo real; le gustaba especialmente explorar (“husmear en las casas de juego y en los fumadores de opio” [Park, 1927/1973:254]). Describió con nítidos detalles la vida en la ciudad: descendía al campo, observaba y analizaba, y finalmente redactaba sus observaciones. De hecho, estaba haciendo el tipo de investigación (“informe científico”) que llegaría a convertirse en el rasgo distintivo de la sociología de Chicago, a saber: la etnología urbana que recurre a las técnicas de la observación participante (Lindner, 1996).

Aunque la descripción precisa de la vida social siguió siendo una de sus pasiones, Park se sentía cada vez más descontento con el trabajo de periodista, pues no satisfacía sus necesidades familiares ni, lo que quizá fuese más importante, sus necesidades intelectuales; además, no parecía estar con-

nuevo e innovador es esencial en el capitalismo) iba de la mano de la destrucción de lo viejo (Schumpeter, 1942/1947/1950).

El pensamiento de Schumpeter se relaciona con, y está influido por, el trabajo de Marx y Weber; y posee un sentido sofisticado de la teoría marxista que empleó de diversas maneras, incluso en su idea del socialismo como la etapa posterior al capitalismo. También posee una fuerte teoría de la racionalización, en especial del conflicto entre el emprendedor carismático y las grandes y racionalizadas organizaciones industriales, en el que el primero sería derrotado por las últimas para establecer el estadio en el que surgiría un socialismo aún más racionalizado.

Escuela de Chicago¹

En 1892, Albion Small fundó el Departamento de Sociología de la Universidad de Chicago (William, 2007); su obra intelectual tiene menos peso hoy que su importante función en la

¹ Para un análisis de las características definitorias de una escuela y de las razones por las que podemos hablar de la Escuela de Chicago vea Bulmer (1985); Tiryakian (1979, 1986) también analiza las escuelas en general, y la

tribuyendo a mejorar el mundo, y tenía un profundo interés en la reforma social. En 1898, a la edad de 34 años, Park abandonó el periodismo y se integró al departamento de filosofía de Harvard, donde estuvo un año pero decidió trasladarse a Alemania que era, a la sazón, el centro mundial de la vida intelectual. En Berlín se encontró con Georg Simmel, cuya obra tendría gran influencia en su sociología y de hecho fue el único adiestramiento formalmente sociológico que recibió, como lo expresó: “La mayor parte de mi conocimiento sobre la sociedad y la naturaleza humana la obtuve de mis propias observaciones” (Park, 1927/1973:257). En 1904 concluyó su tesis doctoral en la Universidad de Heidelberg, y en lo que fue una reacción típica, se sintió descontento con ella: “Todo lo que tenía que mostrar estaba en aquel pequeño libro y me avergonzaba de él” (Matthews, 1977:57). Se negó a impartir un curso de verano en la Universidad de Chicago y huyó de la academia como antes había huido del periodismo.

Su necesidad de contribuir a las mejoras sociales le llevó a convertirse en secretario y principal encargado de publicidad de la Congo Reform Association, que se había constituido con el objetivo de aliviar la brutalidad y explotación en el Congo Belga. Durante este período conoció a Booker T. Washington* y se sintió atraído por la causa de los afroestadounidenses. Llegó a ser secretario de Washington y tuvo una función fundamental en las actividades del Tuskegee Institute. En 1912 conoció a W.I. Thomas, sociólogo de Chicago, que por entonces conferenciaba en el Tuskegee Institute, quien lo invitó a dar un curso sobre “el Negro en Estados Unidos” a un reducido número de estudiantes de licenciatura de Chicago, lo cual hizo en 1914. Dado el éxito que tuvo, volvió al año siguiente para dirigirse a una audiencia dos veces mayor. En aquellos momentos se integró a la American Sociological Society, y sólo un decenio después llegó a ser su presidente. Gradualmente Park accedió a un puesto en Chicago, aunque no se convirtió en profesor de tiempo completo hasta 1923, cuando tenía 59 años. A lo largo de los casi veinte años que perteneció a la Universidad de Chicago tuvo una función clave en la orientación intelectual del departamento de sociología.

Se mantuvo muy activo incluso después de su jubilación en Chicago a comienzos del decenio de 1930, dictó cursos y supervisó investigaciones en la Fisk University casi hasta cumplir los 80 años y viajó mucho. Falleció el 7 de febrero de 1944, una semana antes de su octagésimo aniversario.

institucionalización de la sociología en Estados Unidos (Faris, 1970; Matthews, 1977). Promovió la creación de un departamento en dicha universidad, que se convertiría en el centro de la disciplina de ese país durante muchos años. En 1894 colaboró en el primer manual de sociología, en 1895 fundó la *American Journal of Sociology*, revista que hasta nuestros días ha constituido una fuerza dominante de la disciplina, en 1905 fundó, con otros, la American Sociological Society, la asociación profesional por excelencia de los sociólogos estadounidenses hasta hoy (Rhoades, 1981). (La incomodidad que causaban las iniciales de la American Sociological Society [ASS, en inglés ‘trасero’] hizo que en 1959 se denominara American Sociological Association [ASA]).

de Chicago en particular, y resalta la función que tienen los líderes carismáticos y las innovaciones metodológicas. Para un análisis de esta escuela en el contexto más general del desarrollo de la teoría sociológica estadounidense, vea Hinkle (1994).

* Booker Washington (1856, 1858 o 1859-1915) fue educador, orador y líder de la comunidad negra estadounidense. Fue el primer líder del Tuskegee Institute, de Alabama, que fue una universidad donde se formaba a profesores negros (N. del E.).

Inicios de la Escuela de Chicago

El primer departamento de Chicago tiene varias características peculiares, por un lado tuvo estrecha conexión con la religión, pues algunos de sus miembros eran sacerdotes o hijos de sacerdotes. Small, por ejemplo, creía que “la meta última de la sociología debía ser esencialmente cristiana” (Matthews, 1977:95). Esta creencia condujo a la idea de que la sociología debía ocuparse de la reforma social, y luego se combinó con la de que la sociología debía tener un carácter científico.² Así, en la populosa ciudad de Chicago, que entonces acusaba los efectos, positivos y negativos, de la urbanización y de industrialización, habría de practicarse la sociología científica con un objetivo de mejora social.

W.I. Thomas (1863-1947) Se incorporó al departamento de Chicago en 1895 y allí escribió su tesis en 1896. Su importancia trascendental fue el énfasis que puso en la necesidad de realizar investigación científica sobre cuestiones sociológicas (Lodge, 1986). Aunque mantuvo esta opinión durante muchos años, sus ideas no se manifestaron hasta 1918 con la publicación de *El campesino polaco en Europa y América*, obra de la que era coautor con Florian Znaniecki (Halas, 2005; Stebbins, 2007a, b; Wiley, 2007). Martin Bulmer considera esta obra un estudio destacado porque llevó a la sociología desde una “teoría abstracta e investigación de biblioteca hacia al estudio del mundo empírico utilizando un marco teórico” (1984:45); Norbert Wiley ve a esta obra como crucial en la fundación de la sociología, en el sentido de que “clarifica el espacio intelectual único en el que esta disciplina puede observar y explorar” (1986:20). El libro fue el producto de ocho años de investigación en Europa y Estados Unidos, y se concibió primero como un estudio sobre la desorganización social de los emigrantes polacos. A la larga, los datos tendrían poca importancia; sin embargo, la metodología sí fue significativa, pues suponía una variedad de fuentes de datos, entre ellos materiales autobiográficos, facturas, correspondencia familiar, archivos periodísticos, documentos públicos y cartas de instituciones.

Aunque *El campesino polaco...* fue sobre todo un estudio macrosociológico de las instituciones sociales, en el transcurso de su carrera Thomas adoptó una orientación microscópica y sociopsicológica. Se le conoce por su afirmación sociopsicológica (hecha en un libro en coautoría con Dorothy Thomas): “Si los hombres definen las situaciones como reales, sus consecuencias son reales” (Thomas y Thomas, 1928:572). El acento recaía en la importancia de lo que pensaban las personas y del modo en que ello afectaba lo que hacían; este enfoque microscópico y sociopsicológico se oponía a las perspectivas macrosocópicas, socioestructurales y culturales de estudiosos europeos como Marx, Weber y Durkheim, y se convertiría en una de las características definitorias del producto teórico de la Escuela de Chicago: el interaccionismo simbólico (Rock, 1979:5).

Robert Park (1864-1944) Fue otra figura relevante de la Escuela de Chicago (Shils, 1996), llegó a Chicago en 1914 como profesor de tiempo parcial y en poco tiempo se abrió camino hasta convertirse en una figura central del departamento. Su importancia en el desarrollo de la sociología se debe a varias razones:

² Como veremos, sin embargo, el concepto de ciencia de la Escuela de Chicago pasó a ser demasiado “blando”, al menos a los ojos de los positivistas que más tarde llegarían a dominar la sociología.

1. Se convirtió en la figura principal del departamento de Chicago, el cual, a su vez, dominó la sociología durante el decenio de 1930.
2. Por sus estudios en Europa, se ocupó de llamar la atención de los sociólogos de Chicago sobre los pensadores continentales. Y lo que teóricamente fue más importante, Park había seguido los cursos de Simmel, por lo que las ideas de éste, en particular su interés por la acción y la interacción, intervinieron en el desarrollo de la orientación teórica de la Escuela de Chicago (Rock, 1979:36-48).
3. Antes de ser sociólogo había sido periodista y su experiencia le dio un sentido de la importancia de los problemas urbanos y de la necesidad de salir a recoger datos mediante la observación personal (Lindner, 1996; Strauss, 1996). Así surgió el duradero interés de la Escuela de Chicago por la ecología urbana (Gaziano, 1996; Maines, Bridger y Ulmer, 1996; Perry, Abbott y Hutter, 1997).
4. Park tuvo una función central en la dirección de los estudiantes, que contribuyó al desarrollo de “un programa acumulativo de investigación calificada” (Bulmer, 1984:13).
5. En 1921, Park y Ernest W. Burgess publicaron el primer manual verdaderamente importante de sociología, *An introduction to the science of sociology [Introducción a la ciencia de la sociología]*, que se convirtió en un texto influyente durante muchos años y que era particularmente notable debido a su compromiso con la ciencia, la investigación y el estudio de una amplia gama de fenómenos sociales.

A finales del decenio de 1920 y principios del de 1930 Park comenzó a pasar menos tiempo en Chicago, y finalmente su sempiterno interés por las relaciones raciales (fue secretario de Booker T. Washington antes de convertirse en sociólogo) le indujo a aceptar un cargo en la Fisk University (universidad para afroestadounidenses) en 1934. Aunque el declive del departamento de Chicago no se debió exclusiva y principalmente a la marcha de Park, su prestigio comenzó a decaer durante el decenio de 1930; pero antes de analizar el declive de la sociología de Chicago y la creación de otros departamentos y teorías, debemos regresar a los primeros años de la escuela y a las dos figuras cuya obra tuvo el significado teórico más duradero: Charles Horton Cooley y, más importante aún, George Herbert Mead.³

Charles Horton Cooley (1864-1929) La asociación de Cooley con la Escuela de Chicago es interesante porque no hizo su carrera en la Universidad de Chicago, sino en la de Michigan; sin embargo, la perspectiva teórica de Cooley sintonizaba con la teoría del interaccionismo simbólico que llegaría a ser el producto más importante de la escuela. (Jacobs, 2006; Sandstrom and Kleinman, 2005; Schubert, 2005, 2007).

Cooley se doctoró en la Universidad de Michigan en 1894, había desarrollado un gran interés por la sociología, pero en Michigan aún no se había formado un departamento; en consecuencia, las objeciones que le formularon a su tesis doctoral llegaron de la Universidad de Columbia, donde se enseñaba sociología desde 1889 bajo la dirección de Franklin Giddings. Cooley comenzó su carrera docente en Michigan en 1892, antes de terminar su doctorado, y permaneció allí toda su carrera.

Aunque Cooley teorizó sobre fenómenos a gran escala como las clases, estructuras e instituciones sociales, se le recuerda sobre todo por sus incursiones en los aspectos sociopsicológicos.

³ Hubo muchas otras figuras importantes asociadas con la Escuela de Chicago, entre ellas Everett Hughes (Chapoulie, 1996; Strauss, 1996).

gicos de la vida social (Schubert, 2005, 2007). Su obra en este campo sintoniza con la de George Herbert Mead, aunque Mead tuvo un efecto más profundo y duradero sobre la sociología que Cooley, quien también tuvo interés por la conciencia, pero, como Mead, rehusó separarla del contexto social. Uno de los conceptos que mejor ilustra este aspecto es el que ha sobrevivido hasta nuestros días: *mirarse en el espejo* (*looking-glass self*), con el que daba a entender que las personas tienen conciencia y que ésta se modela mediante la continua interacción social.

Otro concepto básico que ilustra la orientación sociopsicológica de Cooley, y que aún despierta interés y es importante, es el del grupo primario; los *grupos primarios* son grupos íntimos en los que hay relaciones cara a cara y desempeñan una función central en la vinculación del actor con el resto de la sociedad, los de los jóvenes son relevantes, fundamentalmente la familia y los grupos de pares. Dentro de estos grupos el individuo se desarrolla como ser social: allí emerge el mirarse en el espejo, el niño egocéntrico aprende a ser consciente de los demás y, por tanto, se convierte en un miembro de la sociedad.

Tanto Cooley (Winterer, 1994) como Mead rechazaban la visión *conductista* de los seres humanos, la idea de que las personas respondían ciega e inconscientemente a los estímulos externos; creían que las personas tenían conciencia, un yo (conciencia de sí), y que la responsabilidad de los sociólogos era estudiar este aspecto de la realidad social. Cooley aconsejaba a los sociólogos que intentaran ponerse en el lugar de los individuos que estudiaban, que utilizaran el método de la *introspección simpática* para analizar la conciencia. Al examinar lo que uno haría como individuo en diversas circunstancias, los sociólogos podrían comprender los significados y motivos subyacentes a la conducta social. El método de la introspección simpática les parecía a muchos en extremo acientífico; en este sentido, como en otros, la obra de Mead representa un avance sobre la de Cooley, sin embargo, existe una gran similitud en los intereses de ambos pensadores, por no mencionar su idea compartida de que la sociología debía ocuparse del estudio de fenómenos sociopsicológicos como la conciencia, la acción y la interacción.

George Herbert Mead (1863-1931) El pensador más importante vinculado a la Escuela de Chicago y el interaccionismo simbólico no fue un sociólogo, sino un filósofo llamado George Herbert Mead,⁴ quien comenzó a enseñar filosofía en la Universidad de Chicago, en 1894, donde impartió cursos hasta su muerte, en 1931 (Chriss, 2005b; G. Cook, 1993). Dada su importancia en la historia de la teoría sociológica, es quizá paradójico el hecho de que enseñara filosofía y no sociología, y de que publicara relativamente pocos escritos durante su vida; pero esta paradoja se resuelve, en parte, por dos hechos:

1. Mead impartió cursos de psicología social en el departamento de filosofía, a los que asistieron muchos estudiantes de la licenciatura de sociología, a quienes influyó profundamente con sus ideas y quienes las combinaron con las que recibían en el departamento de sociología de pensadores como Park y Thomas. Aunque en aquellos días no existía una teoría conocida como el interaccionismo simbólico, los estudiantes la crearon a partir de estas variadas influencias; así, Mead ejerció una profunda y personal influencia en las personas que más tarde desarrollarían esta teoría.

⁴ Para una opinión diferente, vea a Lewis y Smith (1980).

2. Dichos estudiantes reunieron sus apuntes de clases y publicaron un volumen póstumo con su nombre. La obra: *Mente, persona y sociedad* llevó sus ideas, desde el punto de vista del conductivismo social (1999) (Mead, 1934/1962), del reino de lo oral a la tradición escrita. Muy leído hasta nuestros días, este volumen constituye el principal pilar intelectual del interaccionismo simbólico.

Aunque analizaremos las ideas de Mead en el capítulo 15, aquí haremos una breve mención de algunos puntos importantes para ubicarlo en su contexto histórico y revisar sus ideas en el contexto del conductismo psicológico. A Mead le impresionó esta orientación y aceptaba muchos de sus principios, en particular adoptó su enfoque sobre el individuo y su conducta: consideraba sensata la preocupación de los conductistas por las recompensas y los costos que suponían la conducta de los individuos. Lo que inquietaba a Mead era que el conductismo no iba lo suficientemente lejos, es decir, no contemplaba seriamente a la conciencia y sostenía la idea de que no era susceptible de estudio científico. Mead disintió claramente de este punto de vista y se afanó por extender los principios del conductismo al análisis de la mente; para llevar a cabo esta tarea estableció un enfoque similar al de Cooley; pero mientras la postura de éste parecía acientífica, la de Mead prometía una concepción más científica de la conciencia mediante la ampliación de los principios y métodos altamente científicos del conductismo psicológico.

Mead legó a la sociología estadounidense una teoría que se oponía frontalmente a las teorías fundamentalmente sociales propuestas por los principales teóricos europeos (Shalin, 2000), con la única excepción de Simmel. Así, el interaccionismo simbólico se desarrolló en muy buena medida a partir del interés de Simmel (Low, 2008) por la acción e interacción, y el de Mead por la conciencia; aunque tal enfoque condujo a una debilidad, tanto en la obra de Mead, como en el interaccionismo simbólico en general, en los niveles social y cultural.

Decadencia de la sociología de Chicago

La Escuela de Chicago alcanzó su apogeo en el decenio de 1920, pero, durante el de 1930, con la muerte de Mead y la marcha de Park, el departamento comenzó a perder su lugar preeminente en la sociología estadounidense (Cortese, 1995). Fred Matthews (1977; vea también Bulmer, 1984) identifica varias razones que explican la decadencia de la sociología de Chicago, dos de las cuales parecen las más importantes:

1. La disciplina se orientó cada vez más a ser científica, es decir, a la utilización de métodos sofisticados y el empleo del análisis estadístico; sin embargo, se estimaba que la Escuela de Chicago fomentaba estudios etnográficos descriptivos (Prus, 1996), que solían concentrarse en las orientaciones personales de los observados (en términos de Thomas, en sus “definiciones de la situación”). Park comenzó a desdeñar progresivamente la estadística (a la que llamaba “magia parlante”) porque parecía impedir el análisis de la subjetividad, de lo idiosincrásico y de lo peculiar. El hecho de que en Chicago se hubieran realizado grandes avances en los métodos cuantitativos (Bulmer, 1984:151-189) comenzó a ignorarse al cobrar relevancia su vinculación con los métodos cualitativos.
2. Cada vez había más individuos fuera de Chicago que estaban resentidos por el dominio que la escuela ejercía sobre la American Sociological Society y el *American Journal of Sociology*. En 1930 se formó la Eastern Sociological Society y los sociólogos de la costa este de Estados Unidos comenzaron a denunciar el dominio del Medio Oeste

en general, y de Chicago en particular (Wiley, 1979:63). Hacia 1935 la revuelta contra Chicago condujo al nombramiento de un secretario para la asociación que no procedía de Chicago y a la creación de una nueva revista oficial, la *American Sociological Review* (Lengermann, 1979). De acuerdo con Wiley, “la Escuela de Chicago cayó como un gran roble” (1979:63), lo que permitió el desarrollo de otros centros poderosos, en especial de Harvard y en general de la Ivy League. El interaccionismo simbólico se constituyó, entonces, en una tradición oral e indeterminada, y como tal perdió finalmente terreno para cedérselo a sistemas teóricos más explícitos y codificados como el funcionalismo estructural asociado a la Ivy League (Rock, 1979:12).

Mujeres en los primeros años de la sociología

En paralelo a los avances de la Universidad de Chicago descritos en el apartado anterior, y a la sociología europea creada por Durkheim, Weber y Simmel, y a veces también en coordinación con todos ellos, un grupo de mujeres, que formaba una red amplia y sorprendentemente conectada de reformadoras sociales, desarrolló teorías sociológicas pioneras; entre ellas se encontraban Jane Addams (1860-1935), Charlotte Perkins Gilman (1860-1935), Anna Julia Cooper (1858-1964), Ida Wells-Barnett (1862-1931), Marianne Weber (1870-1954) y Beatrice Potter Webb (1858-1943); con la posible excepción de Cooper, las demás tenían en común su relación con Jane Addams. El hecho de que hoy no se conozcan o reconozcan en las historias convencionales de la disciplina como sociólogas o teóricas de la sociología es un testimonio escalofriante del poder que ejerció la política de género en la disciplina de la sociología, así como de la interpretación fundamentalmente acrítica e irreflexiva que la sociología ha hecho de sus propias prácticas. Aunque la teoría sociológica de cada una de ellas es producto de un esfuerzo teórico individual, cuando se leen colectivamente representan una declaración coherente y complementaria de la temprana teoría sociológica feminista.

Entre las principales características de sus teorías, que, en parte, pueden explicar su falta de reconocimiento en el desarrollo de la sociología profesional, destacan:

1. Un énfasis en la experiencia de las mujeres y en equiparar en importancia la vida y el trabajo de mujeres y hombres.
2. La conciencia de que hablaban desde un punto de vista contextual y mediado y, por tanto, sin el tono de apremiante objetividad que la teoría sociológica masculina llegó a asociar con la construcción teórica autorizada (Clement, 2000).
3. La idea de que el propósito de la sociología y la teoría sociológica era la reforma social, es decir, mejorar la vida de las personas a través del conocimiento.
4. El reclamo de que el mayor problema de su época que debía mejorarse era la desigualdad.

Lo que más distingue a esas primeras sociólogas es su enfoque en la naturaleza de la desigualdad, ya fuera de género, raza, clase o su combinación, y la solución que proponían. Todas ellas tradujeron sus ideas a un activismo político y social que contribuyó a configurar y cambiar las sociedades del Atlántico norte en las que vivían y que, junto a la creación de la teoría sociológica, significó una forma de hacer sociología. Creían en la investigación de

la ciencia social como parte de las tareas teóricas y del activismo de la sociología, y fueron innovadoras muy creativas en el ámbito de la metodología de la ciencia social.

Conforme la joven disciplina de la sociología marginó a estas mujeres como sociólogas y teóricas de la sociología, a menudo incorporó sus métodos de investigación a sus propias prácticas mientras utilizaba su activismo como excusa para definir las como “no sociólogas”; así, son recordadas como activistas y trabajadoras sociales más que como sociólogas. Su legado es una teoría sociológica que llama a la acción y al pensamiento.

W.E.B. du Bois y la teoría racial⁵

A pesar de que durante mucho tiempo W.E.B. du Bois (1868-1963) enseñó en un departamento de sociología (en la Atlanta University), no se le considera sociólogo y mucho menos teórico; se le conoce mejor como intelectual público y por su desempeño como fundador y líder de diversas organizaciones civiles, como la National Association for the Advancement of Colored People (NAACP); sin embargo, hay poderosa sociología en muchos de sus escritos y hay numerosas ideas que pueden ser consideradas como teoría, a pesar de que él (como Marx) siempre fue reacio a distinguir entre teoría y práctica, es decir, indiferente a la teoría en sí, ya que se abocó a desarrollar ideas abstractas para impulsar la causa de los derechos civiles, en especial de los afroestadounidenses.

La reputación sociológica de Du Bois se basó en gran medida en su estudio empírico *The Philadelphia negro* (1899-1996), sobre el séptimo distrito de Filadelfia, conducido por él y, aunque empleó distintos métodos, se consideró pionero en la etnografía. Durante su larga carrera escribió innumerables libros, artículos y editoriales, pero pocos pueden calificarse como “teoría”; sin embargo, sí hay teoría en su obra, en particular en sus varios trabajos autobiográficos (el más conocido es *The souls of black folk [El alma del pueblo negro]* [Du Bois, 1903/1996] en que desarrolló ideas teóricas interesantes en el contexto de las reflexiones sobre su vida. Pero por encima de todo estaba su interés en la “idea racial”, que consideraba el “pensamiento central de cualquier historia” (Du Bois, 1897/1995:21), y la “línea de color”, que veía dibujada a lo largo de Estados Unidos y del resto del mundo. Uno de sus conceptos más relevantes fue el del *velo*, que crea una clara separación, o barrera, entre los afroestadounidenses y los blancos. Esta figura *no* es una pared, sino un material poroso y delgado a través del cual cada raza observa a la otra, aunque las separa. Otro concepto clave es el de la *doble conciencia*, que se refiere a un sentido de duplicidad o sentimiento de los afroestadounidenses mediante el que se ven y miden con otros ojos. En el trabajo de Du Bois no hay una teoría de la sociedad desarrollada por completo, pero contiene una serie de ideas teóricas sobre la raza y las relaciones raciales en Estados Unidos y el mundo. Debido al surgimiento de las teorías multiculturales (y feministas) de los años recientes, el enfoque de Du Bois en la raza y su visión del mundo desde la perspectiva de los afroestadounidenses atrajo a un gran número de admiradores y, sobre todo, pensadores que han retomado sus ideas, perspectivas y compromisos pioneros.

⁵ Al final del capítulo, analizaremos una versión más específica y contemporánea de la teoría racial (teorías críticas de la raza y el racismo).

Teoría sociológica de la primera mitad del siglo xx

Surgimiento de Harvard, la Ivy League y el funcionalismo estructural

La fecha del nacimiento de la sociología en Harvard puede establecerse con la llegada de Pitirim Sorokin en 1930 (Avino, 2006; Jeffries, 2005; Johnston, 1995); entonces no existía un departamento de sociología, pero al término de su primer año de estancia se creó uno y se le nombró director. Aunque fue teórico de la sociología y siguió publicando hasta el decenio de 1960, sorprende que en nuestros días su obra sea poco citada; si bien algunos disienten (p. ej., Tiryakian, 2007), la percepción general es que su teoría aún no ha superado la prueba del tiempo. El significado trascendental de Sorokin reside en la creación del departamento de sociología de Harvard y en la contratación de Talcott Parsons como ayudante de profesor en sociología (Parsons ya había sido profesor ayudante de economía en Harvard), quien se convirtió en *la* figura dominante de la sociología estadounidense porque introdujo a los teóricos europeos a la audiencia estadounidense, por sus propias teorías sociológicas y por sus muchos alumnos que se convirtieron en grandes teóricos de la sociología.

Talcott Parsons (1902-1979)

Aunque al principio publicó algunos ensayos, en los primeros años de su carrera su gran contribución fue la influencia que tuvo sobre estudiantes de posgrado que llegarían a ser notables teóricos de la sociología. El más famoso fue Robert Merton, quien se doctoró en 1936 y pronto llegó a ser un teórico de primera fila y figura principalísima del estilo parsoniano de teorizar en la Columbia University. En ese mismo año también se doctoró Kingsley Davis, quien, junto a Wilbert Moore (que obtuvo su doctorado en Harvard en 1940), escribió uno de los trabajos centrales de la teoría estructural funcionalista, que se convertiría en el gran producto de Parsons y los parsonianos. Su influencia no se limitó al decenio de 1930, pues siguió produciendo profesionales influyentes hasta bien entrado el decenio de 1960.

El año de 1937 fue fundamental para Parsons y la teoría sociológica estadounidense, pues se publicó *La estructura de la acción social*, obra fundamental para la teoría sociológica en Estados Unidos por cuatro razones:

1. Sirvió para dar a conocer las grandes teorías europeas al público estadounidense. La mayor parte del libro estaba dedicado a Durkheim, Weber y Pareto, y las interpretaciones realizadas por Parsons de estos teóricos configuraron sus imágenes en la sociología estadounidense durante muchos años.
2. Parsons apenas dedicó atención a Marx o Simmel (Levine, 1991a) y, sin embargo, se volcó en la obra de Durkheim, Weber e, incluso, en la de Pareto. Como consecuencia de ello, la teoría marxista continuó excluida de la sociología legítima.
3. *La estructura de la acción social* sostenía a la teorización sociológica como una actividad legítima y significativa. La teoría que se ha producido desde entonces en Estados Unidos tiene una gran deuda con la obra de Parsons (Lidz, 2000).
4. Parsons sostuvo ciertas teorías sociológicas que llegaron a tener una profunda influencia sobre la sociología. Al principio se le consideraba un teórico de la acción, y él mismo se tenía por tal (Joas, 1996), se concentraba en los actores, sus pensamientos y acciones,

pero al término de su obra de 1937, y con mayor intensidad en sus trabajos posteriores, se vislumbraba más como un teórico funcionalista estructural centrado en los grandes sistemas sociales y culturales. Aunque sostuvo que estas teorías no eran contradictorias, empezó a reconocérsele como un funcionalista estructural y se convirtió en el exponente principal de esta corriente, que llegó a alcanzar una posición preeminente que mantuvo hasta el decenio 1960. La fuerza teórica de Parsons, y del funcionalismo estructural, reside en la delimitación de las relaciones entre grandes estructuras sociales y las instituciones.

Las expresiones más acabadas de la teoría funcional estructural de Parsons se manifestaron a principios del decenio de 1950 en varias de sus obras, sobre todo en *El sistema social* (1951) (Barber, 1994). En ésta y otras obras se concentró en el estudio de las estructuras de la sociedad y su interrelación, consideraba que estas estructuras se mantenían recíprocamente y tendían hacia un equilibrio dinámico. Su interés fundamental se centraba en el modo en que el orden se mantenía entre los diversos elementos de la sociedad (Wrong, 1994); el cambio constituía un proceso ordenado, y al final (1966, 1971) Parsons adoptaría una perspectiva neoevolucionista del cambio social. No sólo le preocupaba el sistema social *per se*, sino también su relación con los otros *sistemas de acción*, en especial los sistemas cultural y de la personalidad; pero su idea básica de las relaciones intersistémicas era esencialmente la misma que su concepción de las relaciones intrasistémicas, es decir, se definían por la cohesión, el consenso y el orden. En otras palabras, las diversas *estructuras sociales* realizaban una gran variedad de *funciones* positivas recíprocas.

Ahora entendemos por qué a Parsons se le describe principalmente como *funcionalista estructural*. Conforme adquiría más fama, mayor fuerza cobraba la teoría estructural funcionalista en Estados Unidos; su obra yace en el corazón de esta teoría, aunque sus estudiantes y discípulos también se esforzaron por desarrollar aún más la teoría y aumentar su predominio en dicho país.

Aunque Parsons tuvo varias funciones importantes y positivas en la historia de la teoría sociológica estadounidense, su obra también tuvo algunas consecuencias negativas (Holton, 2001):

1. Sus interpretaciones de los teóricos europeos parecían reflejar su propia orientación teórica en lugar de la de aquéllos, y muchos sociólogos estadounidenses estuvieron expuestos a estas interpretaciones erróneas de los maestros europeos.
2. Como se ha señalado más arriba, al principio de su carrera Parsons ignoró a Marx, por lo que las ideas de éste permanecieron durante muchos años al margen de la sociología.
3. Su teoría, tal como la desarrolló durante años, acusa importantes puntos débiles; sin embargo, la preeminencia de la figura de Parsons en la sociología estadounidense sirvió durante muchos años para silenciar o acallar las críticas. No sería hasta muchos años más tarde cuando se airearan los puntos débiles de su teoría y, en general, del funcionalismo estructural.

Pero regresemos a principios del decenio de 1930 a analizar otros desarrollos que se produjeron en Harvard y su departamento de sociología, que comprenderemos mejor si estudiamos algo de su otra figura principal: George Homans.

George Homans (1910-1989)

Acaudalado bostoniano, obtuvo su licenciatura en Harvard en 1932 (Homans, 1962, 1984; vea también Bell, 1992). Por la Gran Depresión estuvo desempleado, aunque no sin dinero; en otoño de 1932, L.J. Henderson, fisiólogo, impartió un curso sobre las teorías de Wilfredo Pareto e invitó a Homans, quien aceptó de buen grado (Parsons también asistió a los seminarios sobre Pareto). La explicación que da Homans sobre por qué se inspiró e interesó en Pareto aclara enormemente por qué la teoría sociológica estadounidense era tan conservadora y antimarxista:

Me interesó Pareto porque me aclaró lo que estaba predispuesto a creer... Alguien dijo que gran parte de la sociología moderna constituye un esfuerzo por rebatir los argumentos de los revolucionarios. Como republicano de Boston que no reniega de su relativamente rica familia, me sentía personalmente atacado durante los años treinta, sobre todo por los marxistas. Estaba dispuesto a creer en Pareto porque me proporcionaba una defensa.

(Homans, 1962:4)

La exposición a la influencia de Pareto le llevó a escribir un libro (en coautoría con Charles Curtis): *An introduction to Pareto [Introducción a Pareto]*, publicado en 1934, que convirtió a Homans en sociólogo, aunque hasta ese momento la obra de Pareto era virtualmente lo único que había leído de sociología.

En 1934 Harvard le nombró colaborador, una forma de evitar los problemas relacionados con el programa de doctorado; de hecho, Homans nunca obtuvo el doctorado a pesar de que se convirtió en una de las principales figuras de la sociología de su tiempo. Fue investigador asociado hasta 1939, tiempo en que adquirió más conocimientos sociológicos y año en que se propuso su incorporación al Departamento de Sociología, pero que no se realizó debido a la guerra.

Cuando Homans regresó de la guerra, Parsons ya había creado el Departamento de Relaciones Sociales en Harvard, por lo que se incorporó a él. Aunque Homans respetaba algunos aspectos de la obra de Parsons, criticaba duramente su estilo de teorizar. Ambos mantuvieron un prolongado intercambio de puntos de vista, que más tarde se haría público en las páginas de muchos libros y revistas científicas. En lo fundamental, Homans sostenía que la teoría de Parsons no era en absoluto teoría, sino un vasto sistema de categorías intelectuales en las que encajaban muchos aspectos del mundo social; por lo demás, creía que la teoría debía construirse a partir de una observación cuidadosa del mundo social y, sin embargo, la teoría de Parsons partía del nivel teórico para luego descender al nivel empírico.

Durante muchos años, el propio Homans acumuló una gran cantidad de observaciones empíricas, pero hasta 1950 no daría con un enfoque teórico satisfactorio a la luz del cual podía analizar los datos, y esa teoría fue el conductismo psicológico, que alcanzó su mejor expresión en las ideas de su colega de Harvard, el psicólogo B.F. Skinner. Sobre esta base Homans construyó su teoría del intercambio, cuya historia del desarrollo teórico retomaremos más adelante; lo importante ahora es que Harvard y su principal producto teórico, el funcionalismo estructural, predominaron en la sociología durante los años treinta y desplazaron a la Escuela de Chicago y al interaccionismo simbólico.

Decadencia de la Escuela de Chicago

Dejamos al departamento de sociología de Chicago a mediados del decenio de 1930, cuando comenzaba a decaer con la muerte de Mead, la marcha de Park, la revuelta de los sociólogos del Este y la fundación de la *American Sociological Review*; pero la Escuela de Chicago no desapareció, a principios del decenio de 1950 seguía constituyendo una importante fuerza en el área de la sociología.

La figura central del departamento de Chicago en estos años fue, sin embargo, Herbert Blumer (1900-1987; Maines, 2005; *Symbolic Interaction*, 1988), el principal exponente del enfoque teórico que se desarrolló en Chicago a partir de la obra de Mead, Cooley, Simmel, Park, Thomas y otros; de hecho, fue Blumer quien acuñó la frase *interaccionismo simbólico* en 1937 y quien contribuyó decisivamente a mantener viva esta tradición a través de sus enseñanzas en Chicago. También escribió varios ensayos que hicieron perdurar el interaccionismo simbólico hasta entrado el decenio de 1950. A pesar de este florecimiento, la escuela de Chicago comenzó a decaer, especialmente debido a que en 1952 Blumer se trasladó de Chicago a la Universidad de California, en Berkeley. Sea cual sea la situación de la Escuela de Chicago, su tradición sigue vigente en nuestros días, con sus principales exponentes desperdigados por todo Estados Unidos y el mundo (Sandstrom, Martin y Fine, 2001).

Desarrollos de la teoría marxista

Desde principios del decenio de 1900, y hasta el de 1930, la teoría marxista se desarrolló fundamentalmente al margen de la corriente principal de la teoría sociológica; la única excepción, al menos en parte, fue el nacimiento de la escuela crítica o Escuela de Frankfurt, inspirada en el marxismo hegeliano.

La idea de crear una escuela en Frankfurt para el desarrollo de la teoría marxista fue de Felix J. Weil. El Institute of Social Research se fundó oficialmente en Frankfurt, Alemania, el 3 de febrero de 1923 (Jay, 1973; Wheatland, 2009; Wiggershaus, 1994). Con los años, varios de los pensadores más destacados de la tradición teórica marxista (Max Horkheimer [Schulz, 2007a], Theodor Adorno [Schulz, 2007b], Erich Fromm [McLaughlin, 2007], Herbert Marcuse [Dandaneau, 2007a] y, más recientemente, Jürgen Habermas) se relacionaron con la escuela crítica.

El instituto funcionó en Alemania hasta 1934, pero a partir de entonces las cosas fueron cada vez más difíciles bajo el régimen nazi, que hizo poco caso de las ideas marxistas que dominaban en el instituto, y su hostilidad aumentó porque muchos de sus pensadores eran judíos. En 1934, Horkheimer, director del instituto, marchó a Nueva York para discutir su futuro con el rector de la Universidad de Columbia, y para gran sorpresa suya, se le invitó a que vinculara el instituto con la universidad, e incluso se le ofreció un edificio en el campus; así, *un* centro de teoría marxista se trasladó *al* centro del mundo capitalista. El instituto permaneció allí hasta el final de la guerra, pero cuando terminó aumentaron las presiones para que regresara a Alemania; lo cual hizo en 1949, y se llevó con él al instituto, aunque muchas de sus figuras siguieron sus propios caminos.

Es importante subrayar algunos de los aspectos más relevantes de la teoría crítica (Calhoun y Karaganis, 2001). Al principio los investigadores relacionados con el instituto tendían a ser marxistas tradicionales puros que fijaban una buena parte de su atención en los aspectos

económicos, pero hacia 1930 se produjo un cambio importante a medida que el grupo de pensadores se interesaba cada vez más por el análisis del sistema cultural, en particular de “la industria de la cultura” (Lash y Lury, 2007), que llegó a considerarse la fuerza principal de la sociedad capitalista moderna. Esta orientación se alineaba con la postura que hacía varios años habían adoptado algunos marxistas hegelianos como Georg Lukács, e incluso era una ampliación de ella. Los teóricos críticos se interesaron por la obra de Max Weber para asegurarse una mejor comprensión del dominio cultural. El esfuerzo por combinar a Marx y Weber, creando así un “marxismo weberiano”⁶ (Dahms, 1997; Lowy, 1996), proporcionó a la escuela crítica algunas de sus orientaciones distintivas y sirvió para legitimarla años más tarde a los ojos de los sociólogos que comenzaban a interesarse por la teoría marxista.

El segundo gran paso que dieron algunos miembros de la escuela crítica fue el empleo de rigurosas técnicas científicosociales desarrolladas por los sociólogos estadounidenses para investigar cuestiones que interesaban a los marxistas; hecho que, junto a la adopción de la teoría weberiana, hizo que los sociólogos de la corriente principal aceptaran mejor a la escuela crítica.

En tercer lugar, los teóricos críticos se esforzaron por integrar la teoría freudiana, centrada en el individuo, con los principios sociales y culturales de Marx y Weber; muchos sociólogos pensaron que este producto constituía una teoría más completa que las ofrecidas por el propio Marx o Weber. Cuando menos el esfuerzo por combinar estas teorías tan diferentes fue estimulante para los sociólogos y muchos otros intelectuales.

La escuela crítica ha venido realizando un trabajo bastante útil desde el decenio de 1920, de gran interés para los sociólogos; sin embargo, la escuela hubo de esperar hasta finales del decenio de 1960 para ser “descubierta” por un sinnúmero de teóricos estadounidenses.

Karl Mannheim y la sociología del conocimiento

Es el momento de hacer una breve mención a la obra de Karl Mannheim (1893-1947) (Kettler y Meja, 1995; Ruef, 2007). Nacido en Hungría, se vio obligado a trasladarse primero a Alemania y más tarde a Inglaterra. Influidor por las ideologías de Marx, Weber, Simmel y el neomarxista Georg Lukács, a Mannheim se le conoce fundamentalmente por su obra sobre los sistemas de conocimiento (p. ej., el conservadurismo), de hecho, es responsable casi en solitario de la creación del área contemporánea de estudio conocida como sociología del conocimiento; también es importante su reflexión sobre la racionalidad, que se concentra en algunos puntos de la obra de Weber sobre esta cuestión y los analiza de una manera mucho más concisa y clara (Ritzer, 1998).

Afincado en Inglaterra desde el decenio de 1930, Karl Mannheim se dedicó a crear una serie de ideas teóricas que proporcionaron los fundamentos de un área de la sociología (la sociología del conocimiento) que hoy sigue teniendo importancia (McCarthy, 1996, 2007; Stehr, 2001). Por supuesto, construyó sus teorías sobre la base de la obra de muchos predecesores, sobre todo Karl Marx (aunque está muy lejos de ser marxista); en lo fundamental, la sociología del conocimiento supone el estudio sistemático del conocimiento, las ideas o

⁶ Esta denominación es más apropiada para los teóricos críticos, y también lo es para otros muchos pensadores (Agger, 1998).

los fenómenos intelectuales en general. Para Mannheim el conocimiento está determinado por la existencia social, por ejemplo, su propósito es relacionar las ideas de un grupo con su posición en la estructura social. Marx lo hizo relacionando las ideas con las clases sociales, pero Mannheim amplía esta perspectiva poniendo en relación las ideas con una variedad de diferentes posiciones dentro de la sociedad (p. ej., las diferencias entre generaciones).

Además de representar una función importante en la creación de la sociología del conocimiento, quizá sea mejor conocido por su distinción entre dos sistemas de ideas: *ideología* y *utopía* (B. Turner, 1995). Una ideología es un sistema de ideas que busca ocultar y conservar el presente interpretándolo desde el pasado; en cambio, una utopía es un sistema de ideas que busca trascender el presente centrándose en el futuro. El conflicto entre ideología y utopía es una realidad siempre presente en la sociedad (Mannheim, 1931/1936).

Teoría sociológica de la segunda mitad del siglo xx

Funcionalismo estructural: auge y decadencia

Fueron los decenios de 1940 y 1950, paradójicamente, los de mayor apogeo del funcionalismo estructural y el comienzo de su decadencia. Durante esos años Parsons produjo una serie de trabajos que exponían con claridad su cambio de orientación desde la teoría de la acción al funcionalismo estructural y sus discípulos se desperdigaron por todo Estados Unidos y ocuparon importantes puestos en muchos de los principales departamentos de sociología (p. ej., Columbia y Cornell); además, produjeron sus propios trabajos, que fueron reconocidos como contribuciones a la teoría funcional estructural.

Sin embargo, en el preciso momento en el que alcanzaba hegemonía teórica, el funcionalismo estructural comenzó a ser objeto de múltiples críticas que se intensificaron durante los decenios de 1960 y 1970. C. Wright Mills atacó a Parsons en 1959, y hubo otras críticas relevantes de David Lockwood (1956), Alvin Gouldner (1959/1967, 1970; Chriss, 2005a) e Irving Horowitz (1962/1967). Durante el decenio de 1950 estos ataques se consideraron poco más que “incursiones guerrilleras”, pero a medida que la sociología avanzaba en el decenio de 1960, se evidenciaba el peligro que corría el predominio del funcionalismo estructural.

George Huaco (1986) vinculó el nacimiento y la decadencia del funcionalismo estructural a la posición que ocupaba la sociedad estadounidense en el mundo. A partir de 1945 Estados Unidos se situó en una posición mundial dominante y el funcionalismo estructural alcanzó la hegemonía dentro de la sociología, además de que le permitió apoyar su posición mundial en dos sentidos:

1. La idea funcional estructural de que “todo modelo tiene consecuencias que contribuyen a la preservación y la supervivencia del sistema” era “simplemente una celebración de Estados Unidos y su hegemonía mundial” (Huaco, 1986:52).
2. Su enfoque en el equilibrio (el mejor cambio social es no cambiar) sintonizaba bien con los intereses de Estados Unidos, que entonces constituía “el imperio más rico y poderoso del mundo”. La decadencia de la posición dominante de Estados Unidos durante el decenio de 1970 coincidió en tiempo con la pérdida de la hegemonía del funcionalismo estructural en la teoría sociológica.

Sociología radical en Estados Unidos: C. Wright Mills

Como hemos visto, aunque la teoría marxista fue ampliamente ignorada o rechazada por la mayoría de los sociólogos estadounidenses, hubo excepciones, entre las que resaltan la de C. Wright Mills (1916-1962). Es notable por su casi solitario esfuerzo de mantener la teoría marxista viva en la teoría sociológica; y aunque los sociólogos marxistas modernos lo han aventajado en sofisticación teórica, tienen una gran deuda con él por las actividades profesionales y personales que emprendió, las cuales prepararon el terreno para su obra (Alt, 1985-1986). Mills no era marxista ni leyó a Marx hasta mediados del decenio de 1950, incluso entonces se limitaba a leer las pocas traducciones al inglés disponibles, porque no sabía alemán; como por entonces ya había publicado la mayoría de sus principales libros, su obra no ofrecía una teoría marxista muy sofisticada.

Mills publicó dos grandes obras que reflejan su radicalismo político, así como su debilidad en la teoría marxista. La primera se titula *White collar* (1951) [*Las clases medias en Norteamérica*, 1973], una dura crítica al estatus de una categoría profesional que aumentaba: los trabajadores de cuello blanco; la segunda, *The power elite* (1956) [*La élite del poder*, 1957], tenía como objetivo mostrar que los estadounidenses estaban dominados por un pequeño grupo de hombres de negocios, políticos y líderes militares (Zweigenhaft y Domhoff, 2006); entre ambos trabajos publicó su obra teórica más sofisticada, *Character and social structure* (Gerth y Mills, 1953) [*Carácter y estructura social*, 1974], en colaboración con Hans Gerth (H. Gerth, 1993).

Su radicalismo lo colocó en la periferia de la sociología estadounidense, por lo que fue objeto de gran crítica y él, en respuesta, se volvió un crítico severo de la sociología. Su actitud crítica culminó con la publicación de *The sociological imagination* (1959) [*La imaginación sociológica*, 1961], en la que critica de forma severa a Talcott Parsons y a su práctica de la gran teoría.

Mills falleció en 1962 desterrado de la sociología; sin embargo, quedó marginado antes de que terminara la década de 1960, pero para entonces tanto la sociología radical (Levine, 2005) como la teoría marxista comenzaron a hacer importantes aportaciones a la disciplina.

Desarrollo de la teoría del conflicto

Otro hecho precursor de una auténtica unión entre el marxismo y la teoría sociológica fue el desarrollo de una teoría del conflicto alternativa al funcionalismo estructural. Como acabamos de ver, el funcionalismo estructural apenas había obtenido el liderazgo de la teoría sociológica cuando empezó a sufrir cada vez más ataques desde muchos frentes: se le acusaba de ser políticamente conservador, incapaz de tratar el cambio social debido a su interés por las estructuras estáticas, e incapaz de analizar adecuadamente el conflicto social.

Uno de los resultados de estas críticas fue el esfuerzo que hizo un cierto número de sociólogos para superar los problemas del funcionalismo estructural al integrar el interés por la estructura con el interés por el conflicto. Esta tarea desembocó en el desarrollo de una *teoría del conflicto* como alternativa al funcionalismo estructural, aunque por desgracia casi siempre parecía poco más que su imagen invertida, con escasa coherencia intelectual.

El primer esfuerzo relevante fue un libro de Lewis Coser (1956) sobre las funciones del conflicto social (Delaney, 2005a; Jaworski, 1991), obra que intentaba analizar el conflicto social desde una perspectiva estructural funcionalista del mundo. Aunque es muy útil para



C. Wright Mills

Un esbozo biográfico

Nació el 28 de agosto de 1916, en Waco, Texas (Dandaneau, 2007b; Domhoff, 2005; Mills y Mills, 2000; Hayden, 2006). Procedía de una familia tradicional de clase media: su padre era agente de seguros y su madre, ama de casa. Estudió en la Universidad de Texas, en la que se licenció en 1929, y para 1939 ya tenía una maestría. Fue un estudiante excepcional que, al marcharse de Texas, ya había publicado artículos en las dos revistas más importantes de sociología. Mills preparó su tesis doctoral en la Universidad de Wisconsin, donde se doctoró (Scimecca, 1977). Aceptó su primer trabajo en la Universidad de Maryland, pero pasó la mayor parte de su carrera académica, desde 1945 hasta su muerte, en la Universidad de Columbia.

Mills siempre fue un hombre apurado (Horowitz, 1983), cuando murió de su cuarto ataque cardíaco a los 45 años, ya había hecho numerosas contribuciones importantes a la sociología.

Uno de los rasgos más llamativos de su carácter fue su combatividad: parecía estar siempre en pie de guerra (Form, 2007); tuvo una vida personal agitada caracterizada por numerosas aventuras amorosas, tres matrimonios y un hijo en cada uno. Su vida profesional también fue turbulenta: parecía pelearse con todo y con todos. Siendo estudiante de posgrado en Wisconsin arremetió contra varios de sus profesores, y más tarde, en uno de sus primeros ensayos, criticó abiertamente al ex director del Departamento de Wisconsin; llamó al teórico más antiguo de Wisconsin, Howard Becker, "loco de remate" (Horowitz, 1983). Finalmente entró en conflicto con su coautor Hans Gerth, quien lo calificó de "excelente timador, mequetrefe, joven prometedor aprovechado y vaquero tejano al galope y siempre dispuesto a jalar el gatillo" (Horowitz, 1983:72). Siendo profesor en Columbia, Mills se aisló y distanció de sus colegas, al grado que uno de ellos en Columbia opinó sobre él:

No hubo enemistad entre Wright y yo, simplemente nos empezamos a distanciar. De hecho, en la ceremonia que la Universidad de Columbia ofreció luego de su muerte, me pareció ser el único que no hubiera podido decir: "Fui amigo suyo, pero luego nos distanciamos", porque sucedió justo lo contrario.

(Citado en Horowitz, 1983:83)

Mills fue un marginado y lo sabía: "Soy un forastero no sólo en el sentido territorial, sino también en los otros sentidos, y lo soy para bien" (Horowitz, 1983:84). En *The sociological imagination* (1959) [*La imaginación sociológica*, 1961], no se contentó con desafiar al teórico más importante de su tiempo, Talcott Parsons, sino también al metodólogo de mayor relevancia, Paul Lazarsfeld, quien era también colega suyo en Columbia.

Por supuesto, Mills no sólo se enfrentó con las personas, también estaba a disgusto con la sociedad estadounidense, a la que confrontaba desde varios frentes; aunque quizá más significativo fue el hecho de que, cuando visitó la Unión Soviética para ser galardonado como el mejor crítico de la sociedad estadounidense, aprovechó la ocasión para atacar la censura soviética brindando por uno de los primeros líderes soviéticos que había sido torturado y asesinado por los estalinistas: "¡Brindo por el día en que las obras completas de León Trotsky se publiquen en la Unión Soviética!" (Tilman, 1984:8).

C. Wright Mills murió en Nyack, Nueva York, el 20 de marzo de 1962.

analizar las funciones del conflicto, es un estudio del conflicto en sí, más que un examen de sus funciones positivas.

El gran problema de la mayor parte de las teorías del conflicto fue que carecía de lo que más necesitaba: un anclaje coherente en la teoría marxista. Después de todo, esta teoría se desarrolló al margen de la sociología y debía poder proporcionar los fundamentos sobre los que se pudiera desarrollar una sofisticada teoría sociológica del conflicto. La única excepción digna de mención es el trabajo de Ralf Dahrendorf (1929-2009).

Dahrendorf fue un estudioso europeo muy versado en la teoría marxista. Su intención fue incrustar su teoría del conflicto en la tradición marxista; sin embargo, al final, parecía más un reflejo especular del funcionalismo estructural que una teoría marxista del conflicto. Su principal obra, *Class and class conflict in industrial society* (1959) [*Las clases sociales y su conflicto en la sociedad industrial*, 1962], supuso el trabajo más influyente en la teoría del conflicto, sobre todo porque parecía alinearse más con el funcionalismo estructural afín a la corriente principal de la sociología, es decir, Dahrendorf operaba en el mismo nivel de análisis que los estructuralfuncionalistas (estructuras e instituciones) y analizaba las mismas cuestiones que ellos; en otras palabras, el funcionalismo estructural y la teoría del conflicto forman parte del mismo paradigma. Incluso reconocía que aunque algunos aspectos del sistema social podían adaptarse bastante bien, entre ellos también cabía el conflicto y la tensión.

En última instancia la teoría del conflicto debe considerarse un desarrollo transitorio en la historia de la teoría sociológica, y fracasó porque no fue lo suficientemente lejos en la dirección de la teoría marxista. En los decenios de 1950 y 1960 era demasiado pronto para que la sociología estadounidense aceptara un enfoque plenamente marxista, pero la teoría del conflicto fue útil porque sentó las bases para que a finales del decenio de 1960 comenzara a aceptarse dicho enfoque.

Nacimiento de la teoría del intercambio

Otro importante desarrollo teórico del decenio de 1950 fue la teoría del intercambio (Molm, 2001), cuya figura más destacada fue George Homans, un sociólogo al que dejamos de lado justo en el momento en que se aproximaba al conductismo psicológico de B.F. Skinner, fuente principal de la teoría del intercambio de Homans.

Al principio, Homans no vislumbró de qué forma podrían ser útiles las propuestas de Skinner, desarrolladas para explicar la conducta de los pichones, en el estudio de la conducta social humana; pero cuando analizó numerosos datos procedentes de estudios sociológicos de pequeños grupos y estudios antropológicos de las sociedades primitivas, comenzó a vislumbrar que el conductismo de Skinner era válido para su objetivo y que proporcionaba una alternativa teórica al funcionalismo estructural de estilo parsoniano. Este descubrimiento lo llevó, en 1961, a la exposición plena de su postura teórica en su libro *Social Behavior: Its elementary forms* [*La conducta social: sus formas elementales*], trabajo que marcó el nacimiento de la teoría del intercambio como perspectiva sociológica relevante.

La idea básica de Homans fue que el núcleo de la sociología estaba en el estudio de la conducta y la interacción individuales. Demostró poco interés por la conciencia o los diversos tipos de grandes estructuras e instituciones que preocupaban a la mayoría de los sociólogos; en cambio, se concentró en las pautas de refuerzo, la historia de las recompensas y los costos, que dirigían la actuación de las personas. En lo fundamental, sostuvo que las personas continuaban haciendo aquello por lo que habían obtenido una recompensa en

el pasado, y a la inversa, dejaban de hacer lo que les había significado un costo. Para comprender la conducta era necesario entender la historia de las recompensas y los costos en un individuo. Así, el objeto de la sociología no debía ser la conciencia o las estructuras e instituciones sociales, sino las pautas de refuerzo.

Como su nombre sugiere, la teoría del intercambio se ocupa no sólo de la conducta individual, sino también de la interacción entre las personas que supone un intercambio de recompensas y costos. La premisa es que las interacciones suelen continuar siempre que exista un intercambio de recompensas, y a la inversa, es menos probable que sigan existiendo las interacciones que son costosas para una o ambas partes actuantes.

Otra importante exposición de la teoría del intercambio es la obra de Peter Blau, *Exchange and power in social life* [*Intercambio y poder en la vida social*, 1983], publicada en 1964. En lo fundamental, adoptó la perspectiva de Homans, salvo por una importante diferencia: mientras éste estaba satisfecho con analizar las formas elementales de la conducta social, Blau quiso integrar ese tipo de análisis con el intercambio a escala cultural y estructural, a partir de los intercambios entre actores para avanzar hacia las estructuras de más alcance que eran producto de ese intercambio, y terminó por analizar los intercambios entre las grandes estructuras.

Aunque eclipsado durante muchos años por Homans y Blau, Richard Emerson (1981) ha aparecido recientemente como una figura central de la teoría del intercambio (Cook y Whitmeyer, 2000). Se le reconoce sobre todo su esfuerzo por desarrollar un enfoque macro-micro más integrado de la teoría del intercambio; en suma, hoy la teoría del intercambio se desarrolla dentro de una corriente significativa de teoría sociológica, y continúa atrayendo nuevos adeptos y emprendiendo nuevas direcciones (Cook, O'Brien y Kollock, 1990; Szmatka y Mazur, 1996).

Análisis dramático: la obra de Erving Goffman

A Erving Goffman (1922-1982) se le suele considerar el más grande pensador vinculado con la Escuela de Chicago original (Scheff, 2006; Smith, 2006; Travers, 1992; Tseelon, 1992), y Fine y Manning (2000) consideran que es quizás el sociólogo estadounidense más influyente del siglo xx. Entre los decenios de 1950 y 1970, Goffman publicó una serie de libros y ensayos que plantearon el surgimiento del análisis dramático como variante del interaccionismo simbólico, y aunque su interés cambió en los años posteriores, fue mejor conocido por su *teoría dramática* (Manning, 2005a, 2007; Alieva, 2008).

La exposición más famosa de su teoría dramática está en su obra, publicada en 1959, *Presentation of self in everyday life* [*La representación de la persona en la vida cotidiana*, 1981]; en pocas palabras, pensaba que existían múltiples analogías entre las representaciones teatrales y el tipo de “actos” que todos realizamos durante la acción e interacción cotidianas. Consideraba que la interacción era sumamente frágil y que se mantenía por las representaciones sociales. La representación deficiente o desorganizada constituye una gran amenaza para la interacción social, del mismo modo que lo es para la representación teatral.

Goffman fue bastante lejos en su analogía entre el escenario y la interacción social: en toda interacción social existía un *ámbito anterior* que equivalía al escenario de la representación teatral. Los actores, en el escenario y en la vida social, están interesados en su apariencia, su vestimenta y el empleo de accesorios, pero tanto en el escenario como en la

vida social existe también un *ámbito posterior*, lugar al que los actores pueden retirarse y en el que se preparan para su representación; tras bambalinas, o entre bastidores, los actores pueden desprenderse de sus personajes y ser ellos mismos.

El análisis dramático es, sin duda, coherente con sus raíces en el interaccionismo simbólico, se fija en los actores, la acción y la interacción; al trabajar en el mismo ámbito que el interaccionismo simbólico, Goffman consideró que el teatro constituía una metáfora brillante para arrojar luz sobre los procesos sociales de pequeña escala (Manning, 1991, 1992).

Desarrollo de las sociologías de la vida cotidiana

Los decenios de 1960 y 1970 presenciaron una explosión (Ritzer, 1975a, 1975b) de diversas perspectivas teóricas que pueden agruparse bajo la denominación de sociologías de la vida cotidiana (J. Douglas, 1980; Fontana, 2005; Schutte, 2007; Weigert, 1981).

Sociología fenomenológica y la obra de Alfred Schutz (1899-1959)

La filosofía de la fenomenología (Srubar, 2005), que se enfoca en el análisis de la conciencia, tiene una larga historia, pero el mayor esfuerzo por desarrollar una variante sociológica de la fenomenología (Ferguson, 2001) puede atribuírsele a Alfred Schutz en su obra *The phenomenology of the social world [Fenomenología del mundo social, 1972]*, publicada en Alemania en 1932 (Hall, 2007; Prendergast, 2005a; Rogers, 2000). A Schutz le interesaba sobre todo el modo en que las personas captan la conciencia de los otros mientras viven en la corriente de su propia conciencia, también usaba el término intersubjetividad en un sentido amplio para referirse al mundo social, en especial a la naturaleza social del conocimiento.

Gran parte del trabajo de Schutz se concentra en un aspecto del mundo social que denomina *mundo de la vida*, o mundo de la vida cotidiana; es un mundo intersubjetivo en el que la gente crea la realidad social, a la vez que está sujeta a las constricciones que ejercen las estructuras sociales y culturales previamente creadas por sus antecesores. Aunque muy buena parte del mundo de la vida se comparte, existen también aspectos privados (biográficamente articulados) en él. En este mundo Schutz diferenciaba entre las relaciones íntimas cara a cara (“relaciones entre nosotros”) y las relaciones distantes e impersonales (“relaciones entre ellos”); mientras que las relaciones cara a cara son de gran importancia en el mundo de la vida, a los sociólogos les es mucho más fácil estudiar científicamente las relaciones más impersonales. Si bien Schutz giró desde la conciencia hacia el mundo de la vida intersubjetivo, aportó penetrantes intuiciones sobre aquella, especialmente en sus reflexiones sobre el significado y los motivos de las personas.

En conjunto, estudió la relación dialéctica entre el modo en el que construimos la realidad social y la inexorable realidad social y cultural que heredamos de los que nos han precedido en el mundo social.

Etnometodología

Aunque hay importantes diferencias entre la etnometodología y la fenomenología, a menudo son vistas como cercanas (Langsdorf, 1995). Una de las principales razones de esta asociación es que el creador de esta perspectiva teórica, Harold Garfinkel, fue discípulo de Alfred Schutz en la New School, y curiosamente había sido alumno de Parsons; así, la com-

binación de las ideas de Parsons con las de Schutz contribuyó a dar a la etnometodología su orientación distintiva.

En lo fundamental, la *etnometodología* es el estudio del “cuerpo de conocimiento de sentido común y de la gama de procedimientos y consideraciones [métodos] mediante los cuales los miembros de la sociedad dan sentido a las circunstancias en las que se encuentran, hallan el camino a seguir en esas circunstancias y actúan en consecuencia” (Heritage, 1984:4). Los escritores que trabajan en esta tradición se sienten profundamente inclinados hacia el estudio de la vida cotidiana (Sharrock, 2001); mientras los sociólogos fenomenológicos tienden a concentrarse en lo que piensan las personas, a los etnometodólogos les preocupa lo que hacen y dedican una buena parte de su atención al estudio detallado de las conversaciones. Este interés mundano por el nivel microsociedad se opone claramente a la atención que muchos sociólogos ortodoxos prestan a los grandes fenómenos abstractos como las burocracias, el capitalismo, la división del trabajo y el sistema social; los etnometodólogos también pueden interesarse en la forma en que se crea un sentido de estas estructuras en la vida cotidiana: no se preocupan por tales estructuras como fenómenos en sí.

En las últimas páginas hemos analizado varias microteorías: la teoría del intercambio, la sociología fenomenológica y la etnometodología; mientras las dos últimas comparten la perspectiva del actor reflexivo y creativo, la teoría del intercambio no; no obstante, las tres comparten una orientación micro hacia el actor y sus acciones y conducta. En el decenio de 1970 estas teorías adquirieron fuerza en la sociología y amenazaron con sustituir a las teorías de orientación macrosociedad (como el funcionalismo estructural, la teoría del conflicto y las teorías neomarxistas) como teorías dominantes de la sociología (Knorr-Cetina, 1981; Ritzer, 1985).

Auge y ¿decadencia? de la sociología marxista

A finales de la década de 1960, la teoría marxista comenzó finalmente a penetrar de modo significativo en la teoría sociológica estadounidense (Cerullo, 1994); desde entonces, cada vez más sociólogos han vuelto a la obra original de Marx, y a la de otros marxistas, para encontrar ideas útiles al desarrollo de una sociología marxista. En un primer momento ello supuso simplemente que los teóricos estadounidenses por fin leían en serio a Marx, pero hoy día podemos ver cómo los sociólogos estadounidenses han producido varias obras importantes para el marxismo académico.

Los teóricos estadounidenses se han sentido particularmente atraídos por la obra de la escuela crítica, especialmente por su combinación de las teorías marxista y weberiana (Calhoun y Karaganis, 2001). Muchas de sus obras se han traducido al inglés, y algunos estudiosos estadounidenses han escrito libros sobre la escuela crítica (p. ej., Jay, 1973; Kellner, 1993).

Paralelamente a este aumento de interés se produjo cierto apoyo institucional a dicha orientación. Varias revistas dedicaron una atención considerable a la teoría sociológica marxista, entre ellas *Theory and Society*, *Telos* y *Marxist Studies*. En 1977 se creó una sección de sociología marxista en la American Sociological Association; no sólo la primera generación de teóricos críticos, sino también la segunda, en especial Jürgen Habermas e incluso la tercera, entre los que destaca Axel Honneth, han tenido gran reconocimiento en Estados Unidos.

La aparición de varias obras significativas realizadas desde un enfoque marxista ha sido muy importante en la sociología estadounidense, y se destaca la tendencia del grupo de

sociólogos que hacen sociología histórica desde dicha perspectiva (p. ej., Skocpol, 1979; Wallerstein, 1974, 1980, 1989). También es notorio otro grupo que analiza el ámbito económico desde una perspectiva sociológica (p. ej., Baran y Sweezy, 1966; Braverman, 1974; Burawoy, 1979), y existen otros muchos que se dedican a hacer sociología empírica bastante tradicional pero inspirada en un profundo conocimiento de la teoría marxista (p. ej., Kohn, 1976). Un desarrollo relativamente reciente pero promisorio es el marxismo espacial, y varios pensadores sociales relevantes (Harvey, 2000; Lefebvre, 1974/1991; Soja, 1989) han examinado la geografía social desde una perspectiva marxista.

Sin embargo, con la desintegración de la Unión Soviética y la caída de los regímenes marxistas en todo el mundo, la teoría marxista cayó en desgracia en el decenio de 1990. Algunas personas permanecieron siendo obstinadamente marxistas, otras se han visto obligadas a desarrollar versiones modificadas de la teoría (vea más adelante el análisis de los posmarxistas; también existe una revista titulada *Rethinking Marxism*) y otras han llegado a la conclusión de que debe abandonarse por completo. El libro *After Marxism [Después del marxismo]* (1995), de Ronald Aronson, es representativo de esta última postura, que en su primera línea dice: “El marxismo se acabó y ahora nos hemos quedado solos” (Aronson, 1995:1). ¡Y esto lo dice un marxista declarado! Aunque Aronson reconoce que algunos seguirán trabajando con la teoría marxista, les advierte que deben reconocer que ya no forma parte del gran proyecto marxista de transformación social; es decir, la teoría marxista ya no guarda relación, como pretendía Marx, con un programa dirigido a cambiar la base de la sociedad: es una teoría sin práctica. Los antiguos marxistas se han quedado solos en el sentido de que ya no pueden confiar en el proyecto marxista y deben enfrentarse a la sociedad moderna con “sus propias capacidades y energías” (Aronson, 1995:4).

Aronson figura entre los críticos más radicales del marxismo dentro del campo marxista, otros reconocen las dificultades pero intentan de diferentes maneras adaptar alguna versión de la teoría a las realidades contemporáneas (Brugger, 1995; Kellner, 1995); sin embargo, los grandes cambios sociales han supuesto un serio desafío para los teóricos marxistas, que buscan desesperadamente adaptarse a ellos de varios modos. Se diga lo que se diga, los “días gloriosos” de la teoría social marxista parecen haber acabado; los distintos teóricos sociales marxistas sobrevivirán, pero es probable que no consigan el estatus y poder que tuvieron sus predecesores en la historia reciente de la sociología.

Mientras que la teoría neomarxista nunca alcanzará el estatus que una vez tuvo, ha experimentado un minirenacimiento (p. ej., Hardt y Negri, 2000) a la luz de la globalización, las percepciones de que las naciones ricas se vuelven más ricas y las pobres, más pobres (Stiglitz, 2002), y de las protestas mundiales contra estas desigualdades y abusos. Muchos estiman que la globalización ha servido para abrir ilimitadamente el mundo entero, por primera vez, al capitalismo y a los excesos que inevitablemente lo acompañan según el marxismo (Ritzer, 2004b); de ser éste el caso (y de continuar los excesos e, incluso, acelerarse), presenciaremos un resurgimiento del interés en la teoría marxista, pero ahora aplicada a una verdadera economía capitalista global.

El reto de la teoría feminista

A finales del decenio de 1970, en el preciso momento en que la teoría marxista lograba ser significativamente aceptada por los sociólogos estadounidenses, una nueva teoría periférica planteó un reto a las teorías sociológicas ortodoxas, e incluso a la sociología marxista;

esta última rama del pensamiento social radical es la teoría feminista contemporánea (Rogers, 2001).

Hay que remontarse casi quinientos años en las sociedades occidentales para encontrar el rastro de los escritos críticos feministas, y también puede encontrarse un movimiento político organizado por y para las mujeres desde hace más de ciento cincuenta años. En Estados Unidos el movimiento feminista logró el derecho al voto de las mujeres en 1920, 55 años después de que se les reconociera constitucionalmente a todos los varones. Agotado y, en cierto sentido, saciado por la victoria, el movimiento de las mujeres estadounidenses se debilitó en número y fuerza durante los treinta años siguientes, para reverdecer completamente renovado en el decenio de 1960. Tres factores contribuyeron a desencadenar esta nueva oleada de actividad feminista:

1. El clima general de pensamiento crítico que caracterizó a ese periodo.
2. El enojo de las activistas que se unieron en tropel a los movimientos contra la guerra, en favor de los derechos humanos y la revuelta estudiantil para encontrarse con las actitudes sexistas de los hombres radicales y liberales que participaban en ellos (Densimore, 1973; Evans, 1980; Morgan, 1970; Shreve, 1989).
3. La experiencia del prejuicio y la discriminación que sufrían las mujeres a medida que se incorporaban masivamente al trabajo asalariado y a la educación superior (Bookman y Morgen, 1988; Garland, 1988).

Por estas razones, en particular la última, el movimiento feminista ha continuado hasta el siglo XXI, mientras el activismo de otros muchos movimientos del decenio de 1960 ha desaparecido; además, recientemente el activismo feminista se ha convertido en un fenómeno internacional dirigido por mujeres de diversas sociedades. La obra feminista ha empezado su “tercera ola” con escritos de mujeres que pasarán la mayor parte de su vida adulta en el siglo XXI (C. Bailey, 1997; Orr, 1997). Los cambios recientes más significativos en el movimiento de las mujeres se caracterizan por el surgimiento, dentro del activismo feminista, de movimientos tanto feministas como antifeministas (Fraser, 1989).

Un rasgo sobresaliente de este movimiento internacional ha sido la enorme y creciente proliferación de una nueva literatura sobre las mujeres que hace visibles todos los aspectos de la vida y las experiencias femeninas que hasta entonces no habían sido considerados; esta literatura, conocida popularmente como *estudios sobre las mujeres* o *nueva literatura sobre las mujeres*, es la obra de una comunidad internacional e interdisciplinaria de escritores que se encuentran dentro y fuera de las universidades, y que escriben tanto para el gran público como para el personal académico especializado. Los especialistas en mujeres han venido realizando una crítica analítica y multifacética que pone al descubierto la complejidad de los sistemas que someten a las mujeres.

La teoría feminista constituye el hilo conductor teórico de esta literatura: en ocasiones está implícita en escritos sobre cuestiones tan importantes como el trabajo, el abuso o la cultura popular; otras la encontramos expresada de forma clara y explícita, como en el análisis de la maternidad, y cada vez más en el esfuerzo sistemático y único que supone un libro. De este reciente aluvión de escritos totalmente teóricos, ciertos enunciados han sido particularmente relevantes para la sociología porque son el producto, dirigido a sociólogos, de pensadores versados en teoría sociológica. Entre las revistas que contribuyen a aumentar el atractivo de la teoría feminista para los sociólogos se cuentan *Signs*, *Feminist Studies*,

Sociological Inquiry y *Gender and Society*; sin embargo, difícilmente puede encontrarse una revista académica especializada que no sea calificada como profeminista.

La teoría feminista contempla el mundo desde el ventajoso punto de vista de las mujeres, con la vista puesta en la manera relevante, aunque desconocida, en que las actividades de esas mujeres (subordinadas por el género e influidas de diversos modos por otras prácticas asociadas con la estratificación, como la clase, la raza, la edad, la heterosexualidad obligatoria y la desigualdad geosocial) han contribuido a crear nuestro mundo. Esta perspectiva dramáticamente reelabora nuestra comprensión de la vida social. Partiendo de esta idea, los teóricos feministas comienzan así a plantear su reto a la teoría sociológica, en particular a sus enunciados tradicionales y a sus primeras investigaciones.

Estos escritos feministas suponen ahora una masa crítica en la sociología y ofrecen un estimulante paradigma en el estudio de la vida social. Y aquellos a quienes sus experiencias y percepciones les convierten en un público receptivo a esta teoría (las mujeres en general, y las mujeres y hombres a los que el feminismo afecta en particular) pueden ahora constituir una mayoría numérica en la comunidad sociológica. Por todas estas razones las implicaciones de la teoría feminista penetran cada vez más en la corriente principal de la disciplina, instalándose en todas sus subespecialidades, influyendo en muchas de sus micro y macro teorías fuertemente consolidadas, e interactuando con los nuevos desarrollos posestructuralistas y posmodernistas que describimos a continuación.

Estructuralismo y posestructuralismo

Un desarrollo del que hasta ahora apenas hemos hablado es el creciente interés por el *estructuralismo* (Lemert, 1990), del que podemos hacernos una idea preliminar si bosquejamos las diferencias básicas entre los que defienden una perspectiva estructuralista. Hay quienes se concentran en lo que denominan “estructuras profundas de la mente”, en su opinión son estas estructuras inconscientes las que conducen a las personas a pensar y actuar como lo hacen, y la obra del psicoanalista Sigmund Freud puede considerarse un buen ejemplo de esta orientación. Hay también estructuralistas que se fijan en las grandes estructuras invisibles de la sociedad, a las cuales consideran como determinantes de las acciones de las personas y la sociedad en general; a veces se considera a Marx como un pensador que pertenece a esta rama del estructuralismo y se enfoca en la invisible estructura económica de la sociedad capitalista. Un tercer grupo contempla a las estructuras como los modelos que ellos construyen del mundo social; y, finalmente, otros estructuralistas se preocupan por la relación dialéctica entre los individuos y las estructuras sociales: entrevén un vínculo entre las estructuras de la mente y las de la sociedad. El antropólogo Claude Lévi-Strauss es el más asociado con esta perspectiva.

Conforme el estructuralismo se desarrolló en la sociología, se produjo un movimiento fuera de ella que fue más allá de sus premisas originales: el *posestructuralismo* (Lemert, 1990; McCormick, 2007), cuyo principal representante es Michel Foucault (Dean, 2001; J. Miller, 1993; otro es Giorgio Agamben), que en sus primeras obras se concentró en las estructuras, pero más tarde fue más allá y comenzó a tratar el poder y su relación con el conocimiento. En general, los posestructuralistas aceptan la importancia de las estructuras, pero van más allá para tratar una amplia gama de cuestiones diferentes.

El posestructuralismo no es sólo de suyo importante, sino también porque se le suele considerar como precursor de la teoría social posmoderna (que se analizará en este capítu-

lo); de hecho, es difícil, sino imposible, trazar una línea definida entre el posestructuralismo y la teoría social posmoderna. Así, a Foucault, que fue posestructuralista, se le suele considerar posmodernista, mientras que Jean Baudrillard (1972/1981), a quien se suele calificar de posmodernista, hizo un trabajo de naturaleza posestructuralista.

Desarrollos de fin del siglo xx en la teoría sociológica

Aunque muchos de los desarrollos analizados en las páginas anteriores fueron importantes a finales del siglo xx, en este apartado estudiaremos los tres grandes movimientos más relevantes de dicho periodo... y hasta nuestros días: la integración micro-macro, la integración acción-estructura y las síntesis teóricas.

Integración micro-macro

Una parte importante de los trabajos más recientes en el área de la teoría sociológica estadounidense se ha ocupado del vínculo entre las teorías micro y macrosociales, y los grados de análisis micro y macro (Barnes, 2001; Berk, 2006; Ryan, 2005); de hecho, Ritzer (1990) sostiene que la vinculación micro-macro surgió como una problemática central en la teoría sociológica estadounidense durante el decenio de 1980, y continuó teniendo relevancia durante la década de 1990. Un antecedente importante del trabajo contemporáneo estadounidense sobre el vínculo micro-macro es la contribución del sociólogo europeo Norbert Elias (1939/1994) a nuestra comprensión de la relación entre costumbres del nivel micro y estado del nivel macro (Kilminster y Mennell, 2000; van Krieken, 2001).

Hay algunos ejemplos recientes de los esfuerzos realizados por vincular los niveles micro y macro de análisis, y las teorías micro y macro. Ritzer (1979; 1981) intentó desarrollar un paradigma sociológico que integrara los niveles micro y macro tanto en su forma objetiva como subjetiva; así, existen cuatro niveles principales de análisis social que deben analizarse de modo integral: macrosubjetividad, macroobjetividad, microsubjetividad y microobjetividad. Jeffrey Alexander (1982-1983) ha creado una “sociología multidimensional” que analiza, al menos en parte, un modelo de niveles de análisis que se aproxima mucho al de Ritzer; James Coleman (1986) se concentró en el problema de la conexión de lo micro a lo macro, mientras Allen Liska (1990) ha desarrollado el enfoque de Coleman para analizar también el problema desde la conexión de lo macro a lo micro. Recientemente Coleman (1990) ha desarrollado su modelo micro-macro y una teoría más elaborada de la relación micro-macro basada en el planteamiento de la elección racional derivado de la economía (vea la sección siguiente sobre la integración acción-estructura).

Integración acción-estructura

En paralelo a la creciente preocupación de Estados Unidos por la integración macro-micro, en Europa se ha desarrollado el interés por la integración acción-estructura (Ryan, 2005; Sztompka, 1994); así como Ritzer vio que el problema macro-micro se sitúa en el centro de la teoría estadounidense, Margaret Archer (1988) considera el tópico acción-estructura como el interés básico de la teoría social europea. Aunque existen muchas semejanzas entre la literatura micro-macro y la referida a la acción-estructura (Ritzer y Gindoff, 1992, 1994), también hay importantes diferencias entre ellas; por ejemplo, mientras los agentes suelen

considerarse como actores en un nivel micro, colectividades como los sindicatos también pueden serlo, y mientras las estructuras suelen considerarse fenómenos macro, también podemos encontrar estructuras en el nivel micro. Así, a la hora de equiparar estos dos cuerpos de trabajo y al intentar interrelacionarlos debemos ser cautelosos.

En la teoría social europea contemporánea se han generado varias líneas de trabajo importantes que pueden agruparse como integración acción-estructura. La primera es la teoría de la estructuración de Anthony Giddens (1984) (Stones, 2005), cuyo planteamiento clave es que contempla a la acción y la estructura como una “dualidad”, es decir, no pueden estar separadas: la acción está involucrada en la estructura y viceversa. Giddens se niega a creer que la estructura es simple constrictión (como creía Durkheim), y la ve, a la vez, como constrictiva y permisiva. Margaret Archer (1982) rechaza la idea de considerar a la acción y la estructura una dualidad, y las ve más bien como un dualismo, es decir, acción y estructura pueden y deben estar separadas. Diferenciándolos podemos analizar mejor la relación de uno y otro. Archer (1988) también se destaca por llevar la literatura de la acción y la estructura hacia el análisis de la relación entre cultura y acción, y por desarrollar recientemente una teoría más general de la acción y la estructura (Archer, 1995).

Mientras Giddens y Archer son británicos, la tercera figura contemporánea importante relacionada con la literatura de la acción y la estructura es el francés Pierre Bourdieu (Bourdieu, 1977; Bourdieu y Wacquant, 1992; Swartz, 1997), en cuya obra la cuestión acción-estructura se traduce en una preocupación por la relación entre el *habitus* y el campo (Eisenberg, 2007). El *habitus* es una estructura internalizada mental o cognitiva mediante la cual la gente se maneja en el mundo social. El *habitus* produce a la sociedad de la misma manera que ella lo produce a él. El *campo* constituye una red de relaciones entre posiciones objetivas y su estructura constriñe a los actores, ya sean individuos o colectividades. La preocupación principal de Bourdieu es la relación entre *habitus* y campo. El campo condiciona al *habitus*, y el *habitus* constituye al campo. Así pues, hay una relación dialéctica entre *habitus* y campo.

El último teórico importante del vínculo acción-estructura es el pensador social alemán Jürgen Habermas, ya lo mencionamos como un importante pensador contemporáneo de la teoría crítica, pero también ha tratado la cuestión acción-estructura bajo la expresión “la colonización del mundo de vida” (Habermas, 1987a). El mundo de vida es un micromundo donde las personas interactúan y se comunican; el sistema tiene sus raíces en el mundo de vida, pero al final desarrolla sus propias características estructurales. A medida que estas estructuras adquieren más independencia y poder, ejercen más y más control sobre el mundo de vida; en el mundo moderno el sistema llega a “colonizar” al mundo de vida, es decir, a ejercer su control sobre él.

Los teóricos que hemos analizado en este apartado no sólo son los principales teóricos de la integración acción-estructura, quizá también son hoy día (sobre todo Bourdieu, Giddens y Habermas) los principales teóricos del mundo. Tras un largo periodo de dominación de los teóricos estadounidenses (Mead, Parsons, Merton, Homans y otros), el centro de la teoría social parece haber regresado al lugar donde nació: Europa; más aún, Nedelmann y Sztompka han afirmado que después de la Guerra Fría y la caída del comunismo, estamos a punto de “presenciar otra Edad de Oro de la Sociología Europea” (1993:1), lo que parece confirmarse por el hecho de que actualmente las obras que atraen la atención de numerosos teóricos del mundo son europeas.

Síntesis teóricas

El movimiento hacia la integración de los niveles micro y macro, y de la acción y la estructura, comenzó en el decenio de 1980 y se afianzó en la siguiente década. Aquel movimiento sentó las bases de un desarrollo más amplio encaminado a lograr la síntesis teórica que se puso en marcha a principios de la década de 1990. Lewis (1991) sugirió que el problema de la sociología (si es que lo hay) puede ser consecuencia de su excesiva fragmentación y que el movimiento que busca su integración puede elevar el estatus de la disciplina, lo que supone un enorme esfuerzo por sintetizar dos o más teorías diferentes (p. ej., el funcionalismo estructural y el interaccionismo simbólico); tales intentos han sido recurrentes en la historia de la teoría sociológica (Holmwood y Stewart, 1994), sin embargo, existen dos aspectos distintivos de estos nuevos trabajos de síntesis:

1. No constituyen intentos aislados de síntesis, sino que están muy extendidos.
2. La meta es, en general, lograr una síntesis relativamente reducida de ideas teóricas, y no el desarrollo de una gran teoría sintética que abarque toda la teoría sociológica.

Estos trabajos sintéticos se realizan dentro de las teorías que hemos estudiado en este capítulo.

También existen esfuerzos por introducir perspectivas de otras disciplinas en la teoría sociológica, y hay trabajos cuyo propósito ha sido introducir ideas de la biología en la sociología para crear la sociobiología (Crippen, 1994; Maryanski y Turner, 1992). La teoría de la elección racional está basada en la economía, pero ha hecho incursiones en varias disciplinas, entre ellas la sociología (Coleman, 1990; Heckathorn, 2005). La teoría de sistemas tiene sus raíces en las ciencias duras, pero en los últimos años del siglo xx Niklas Luhmann (1984/1995) ha hecho un gran esfuerzo por desarrollar una teoría de sistemas que podría aplicarse al mundo social.

Teorías de la modernidad y la posmodernidad

En los últimos decenios, los teóricos sociales⁷ se muestran crecientemente preocupados por la cuestión de si la sociedad (así como las teorías sobre ella) ha emprendido una transformación drástica. Por un lado está el grupo de teóricos (p. ej., Jürgen Habermas, Zygmunt Bauman y Anthony Giddens) que cree que seguimos viviendo en una sociedad que puede definirse mejor como moderna y sobre la que podemos hacer teoría en gran medida del mismo modo en que los pensadores sociales han contemplado a la sociedad; por otro, distinguimos un grupo de pensadores (p. ej., Jean Baudrillard, Jean-François Lyotard y Fredric Jameson) que afirma que la sociedad ha cambiado radicalmente y que ahora vivimos en una sociedad posmoderna cualitativamente diferente; además, sostiene que es necesario reflexionar sobre esta nueva sociedad de maneras nuevas y diferentes.

Defensores de la modernidad

Todos los teóricos clásicos de la sociología (Marx, Weber, Durkheim y Simmel) se preocuparon de una u otra forma por el mundo moderno y sus ventajas y desventajas (Sica, 2005).

⁷ Aquí uso el término “social” en lugar de “sociológico” con el fin de reflejar el hecho de que muchos estudiosos que contribuyen a la literatura reciente no son sociólogos, aunque teorizan sobre el mundo social.

Por supuesto, el último de ellos, Weber, murió en 1920 y el mundo ha cambiado drásticamente desde entonces. Aunque todos los teóricos contemporáneos reconocen estos profundos cambios, hay algunos que creen que hay más continuidad que discontinuidad entre el mundo de hoy y el que existía en el siglo XIX.

Mestrovic (1998:2) ha etiquetado a Anthony Giddens de “sumo sacerdote de la modernidad”, y éste (1990, 1991, 1992) utiliza términos como modernidad “radical”, “alta” y “tardía” para describir a la sociedad actual y señalar que aunque no se trata de la misma sociedad que describieron los teóricos clásicos, hay continuidad entre ambas. Giddens considera a la modernidad hoy como un *juggernaut*, es decir, en cierta medida, fuera de control. Ulrich Beck (1992; Ekberg, 2007; Jensen y Blok, 2008; Then, 2007) sostiene que mientras la fase clásica de la modernidad se asocia con la sociedad industrial, la mejor descripción de la nueva modernidad emergente es “sociedad del riesgo”. Mientras el dilema central de la modernidad clásica era la riqueza y su distribución, el problema central de la nueva modernidad es la prevención, minimización y canalización del riesgo (p. ej., un accidente nuclear). Jürgen Habermas (1981, 1987b) ve la modernidad como un “proyecto inacabado”, es decir, la cuestión central del mundo moderno sigue siendo la racionalidad, como lo fue en la época de Weber. La meta utópica sigue siendo la maximización de la racionalidad del “sistema” y del “mundo de vida”. Ritzer (2008) también estima que la racionalidad es el proceso clave del mundo actual; sin embargo, parte del interés de Weber por el problema del aumento de la racionalidad formal y su peligro de una “jaula de hierro”. Mientras Weber se concentró en la burocracia, Ritzer considera que el paradigma de este proceso es el restaurante de comida rápida y describe el aumento de la racionalidad formal como la *McDonaldización* de la sociedad. Zygmunt Bauman (2000, 2003, 2005, 2006, 2007) ha elaborado una serie de análisis básicamente modernos de lo que llama mundo “líquido”.

Defensores de la posmodernidad

El posmodernismo fue un tema candente (Crook, 2001; Kellner, 1989; Ritzer, 1997; Ritzer y Goodman, 2001); de hecho, a finales del siglo XX fue tan candente y se discutió tan interminablemente en distintos campos de estudio, incluida la sociología, que parece estar a punto de extinguirse (Lemert, 1994b). Es necesario que distingamos, al menos inicialmente, entre posmodernidad y teoría social posmoderna (Best y Kellner, 1991). La *posmodernidad* es una nueva época histórica que se supone ha sucedido a la era moderna o modernidad, la *teoría social posmoderna* es un modo de pensar sobre la posmodernidad: el mundo es tan diferente que requiere modos de pensarlo completamente nuevos. Los posmodernistas tienden a rechazar las perspectivas teóricas analizadas en el apartado anterior y en la forma como los pensadores implicados crearon sus teorías.

Quizás hay tantas descripciones de la posmodernidad como teóricos sociales posmodernos, para simplificar las cosas resumiremos algunos de los elementos clave de una descripción ofrecida por uno de los más destacados posmodernistas, Fredric Jameson (1984, 1991):

1. La posmodernidad es un mundo superficial que carece de profundidad: es un mundo de simulación (p. ej., un crucero por la jungla en Disneylandia, en lugar de ser en la jungla real).
2. Es un mundo carente de afecto y emoción.
3. Un mundo donde se pierde el sentido propio del lugar en la historia: es difícil distinguir entre pasado, presente y futuro.

4. En lugar de las tecnologías productivas, expansivas y explosivas de la modernidad (p. ej., la producción en serie de automóviles), la sociedad posmoderna está dominada por tecnologías reproductivas, aplanadoras e implisivas (p. ej., la televisión).

En éste y otros aspectos, la sociedad posmoderna es muy diferente de la sociedad moderna.

Un mundo tan diferente requiere un modo de pensamiento diferente. Rosenau (1992; Ritzer, 1997) define el modo posmoderno de pensamiento a partir de las cosas a las que se opone, que son en gran medida características del modo moderno de pensamiento:

1. Los posmodernistas rechazan las grandes narrativas que caracterizan buena parte de la teoría sociológica clásica; en cambio, prefieren explicaciones más limitadas e incluso ninguna explicación.
2. Existe un rechazo de la tendencia a trazar fronteras entre las disciplinas, a implicarse en algo llamado teoría sociológica (o social) como área diferente de, por ejemplo, el pensamiento filosófico o incluso el relato novelístico.
3. Los posmodernistas suelen interesarse más por impresionar o sorprender al lector que por implicarse en un discurso académico prudente y razonado.
4. En lugar de buscar el centro de la sociedad (p. ej., la racionalidad o la explotación capitalista) los posmodernistas se inclinan a tratar aspectos más periféricos de la sociedad.

Mientras que la teoría posmoderna parece haber alcanzado su clímax, sigue ejerciendo un efecto poderoso en la teoría; por un lado, continúan apareciendo nuevas contribuciones (vea, por ejemplo, a Powell y Owen), por otro, ahora es muy difícil teorizar sin tomar en cuenta la teoría posmoderna, en particular su crítica a la teoría moderna y sus análisis del mundo contemporáneo.

Teorías para observar en los albores del siglo XXI

Teoría social multicultural, teoría *queer* y teorías críticas sobre raza y racismo

Un desarrollo reciente estrechamente relacionado con el posmodernismo, sobre todo por su énfasis en la periferia y su tendencia a nivelar el campo de juego intelectual, es el surgimiento de la teoría social multicultural (Lemert, 2001; Rogers, 1996a), que fue anunciado por la teoría sociológica feminista en el decenio de 1970. Las feministas se quejaban de que la teoría sociológica había estado cerrada a la voz de las mujeres, y en los años siguientes muchos grupos minoritarios se hicieron eco de las quejas feministas; de hecho, las mujeres de las minorías (p. ej., afroestadounidenses y latinas) comenzaron a quejarse de que la teoría feminista se limitaba sólo a mujeres blancas de clase media y sostenían que debía ser más receptiva a otras voces. Hoy día la teoría feminista y la teoría sociológica son mucho más diversas.

La teoría multicultural ha adoptado varias formas distintas, entre las que se encuentran la teoría afrocéntrica (Asante, 1996), los estudios apalaches (Banks, Billings y Tice, 1996), la teoría de los nativos estadounidenses (Buffalohead, 1996), e incluso teorías sobre la masculinidad (Connell, 1996; Kimmel, 1996). Algunos aspectos que caracterizan a la teoría multicultural son:

- Un rechazo a las teorías universalistas que tienden a apoyar a los que están en el poder: las teorías multiculturales buscan dar poder a los que carecen de él.
- La teoría multicultural busca ser inclusiva, ofrecer una teoría en nombre de los numerosos grupos que carecen de poder.
- Los teóricos multiculturales no están libres de valores: suelen hacer teoría en nombre de los que carecen de poder y trabajar en el mundo social para cambiar la estructura social, la cultura y las perspectivas de los individuos.
- Los teóricos multiculturales pretenden transformar no sólo el mundo social, sino también el intelectual: intentan hacerlo mucho más abierto y diverso.
- No se esfuerzan por trazar una línea clara entre teoría y otros tipos de narrativas.
- La teoría multicultural presenta, por lo general, una vena crítica: es autocrítica y también crítica con otras teorías y, lo que es más importante aún, con el mundo social.
- Los teóricos multiculturales reconocen que su trabajo está limitado por el contexto cultural, social e histórico específico en el que les ha tocado vivir (Rogers, 1996b:11-16).

Dos de las teorías multiculturales que hoy destacan son la teoría *queer* (o de la sexualidad alternativa) y la teoría crítica sobre la raza y el racismo (TCRR).

La teoría queer surgió a partir de una serie de publicaciones, conferencias académicas, organizaciones políticas y textos ampliamente difundidos a principios del decenio de 1990; teóricamente tiene sus raíces en diversos campos como los estudios sobre feminismo, la crítica literaria y, sobre todo, del construccionismo social y el posestructuralismo. Asimismo se nutrió de fuentes políticas, de manera notable del amplio proyecto de política queer y de grupos como ACT UP y Queer Nation. En el sentido académico, esta teoría tiene fuertes raíces tempranas en los trabajos de Michel Foucault, Judith Butler, Eve Kosofsky Sedgwick y Teresa de Lauretis.

La teoría queer abarca un margen de ideas intelectuales originadas en la controversia sobre que las identidades no son fijas y estables, ni determinan quiénes somos, más bien son vistas como procesos contruidos de manera social e histórica, fluidos y en lucha, además estas identidades no necesariamente son ser gay o lesbiana; de hecho, la teoría queer no busca explicar las identidades heterosexual y homosexual en sí, sino la división homosexualidad-heterosexualidad como una figura de conocimiento y poder que ordena los deseos, las conductas e instituciones y relaciones sociales. Así, aunque esta teoría considera a la sexualidad como una de sus preocupaciones centrales, es un proyecto intelectual mucho más amplio que los estudios sobre gays, lesbianas e, incluso, la sexualidad; por tanto, es más y menos que una teoría de los queers (homosexuales).

Los sociólogos y otros científicos sociales han realizado contribuciones significativas a las teorías del racismo desde el trabajo de Du Bois a principios del siglo xx. Esta producción teórica tuvo un impulso considerable en años recientes debido al desarrollo de la teoría racial crítica, sobre todo en el campo legal (Delgado y Stefancic, 2001), y a que fue el resultado de reconocer de manera creciente que la inercia del movimiento de los derechos civiles del decenio de 1960 se había perdido y se requería no solamente un renacimiento del activismo social, sino también nuevas formas de hacer teoría racial. Entre las ideas de la teoría racial crítica están las siguientes:

- El racismo es endémico a la vida estadounidense y, por tanto, difícil de tratar con él.
- Hay muy pocos incentivos para que los blancos negocien con el racismo.

- La raza es una construcción social y, por tanto, sujeta a manipulación, lo que lleva al escepticismo en las leyes, que también pueden ser manipuladas.
- Diferentes grupos minoritarios han sufrido racismo en diferentes épocas.
- La identidad racial no es unidimensional o fija.
- Las experiencias y comunidades de origen de las minorías raciales son muy importantes, y sirven para darles una especialización única.
- La teoría racial crítica se orienta a eliminar la opresión racial.

Las teorías críticas sobre la raza y el racismo (TCRR) tienen más sus raíces en las ciencias sociales, incluida la sociología, que en la teoría racial crítica; así, tratan temas de punta en la teoría como la relación entre raza y racismo, y la acción-estructura, la economía política y la globalización (incluso como raza y racismo relacionados con los estados-nación, el nacionalismo, el colonialismo, el neocolonialismo, la decolonización, el imperialismo y el imperio). Estas teorías TCRR tienen un enfoque más amplio y global que la teoría racial crítica; también están más abiertas a una amplia variedad de la que las teorías clásica y contemporánea aplican a la raza, y adoptan un enfoque macroestructural y macrocultural mucho más extenso, en especial aquel que se enfoca en el poder. La conclusión general que se deriva de estas teorías es que “la raza importa” y sigue importando no sólo en el sistema legal sino a lo largo de las estructuras e instituciones de la sociedad (West, 1994). Por ejemplo, Bonilla-Silva (2003) critica la visión actual de que el interés en el racismo es poco más que histórico, más bien ve la “ceguera hacia el color” como una cortina de humo que permite a los blancos estadounidenses continuar perpetrando la discriminación racial. A tono con estas teorías TCRR) también está la propuesta de Bonilla-Silva de una variedad de pasos prácticos para lidiar con esta nueva forma de racismo. Otra característica distintiva de dichas teorías es su esfuerzo por mostrar que la raza también importa globalmente (Winant, 2001).

En conclusión, aún no hay una “teoría”, crítica o de otro tipo, sobre la raza y el racismo; sin embargo, podemos encontrar un cuerpo teórico histórico que explotar, muchas ideas teóricas y perspectivas de gran relevancia, así como una serie de ideas ya desarrolladas desde estas teorías (p. ej., la interseccionalidad). Es esta herencia, así como el trabajo que se está realizando, lo que dará la base del desarrollo continuo a estas teorías (CTRR).

Teorías sociales posmoderna y posposmoderna

Aunque ya no son tan candentes como lo fueron, puede asumirse con certeza que las teorías sociales posmodernas continuarán influyendo en la sociología y otros campos; al mismo tiempo ya existe un cuerpo de trabajo consolidado que puede pensarse mejor como posposmodernismo, sobre todo en Francia (el centro de los movimientos teóricos como el posmodernismo), por ejemplo, la teoría social posmoderna se asocia con la crítica de la perspectiva humanística y liberal, y con el alejamiento del interés por el sujeto humano; sin embargo, Ferry y Renaut (1985/1990) intentan rescatar al humanismo y la subjetividad, y Lilla (1994:20) ofrece una defensa de los derechos humanos. Manent (1994/1998) analiza prudentemente la modernidad y el sujeto humano, Lipovetsky (1987/1994) ataca la tendencia de los teóricos sociales posmodernos a ser hipercríticos con el mundo contemporáneo defendiendo la importancia de la moda y sostiene, por ejemplo, que la moda ensalza, más que desvirtúa, la individualidad.

Teorías del consumo

Habiendo llegado a la mayoría de edad durante la Revolución Industrial y estimulada por sus problemas y perspectivas, la teoría sociológica ha tenido durante mucho tiempo un “sesgo productivista”; es decir, las teorías han tendido a centrarse en la industria, las organizaciones industriales, el trabajo y los trabajadores. Este sesgo se hace muy evidente en la teoría marxista y neomarxista, pero también lo encontramos en muchas otras teorías como, por ejemplo, en la reflexión de Durkheim sobre la división del trabajo, en el estudio de Weber sobre el surgimiento del capitalismo en Occidente y el fracaso del desarrollo de este sistema en otras partes del mundo, el análisis de Simmel sobre la tragedia de la cultura ocasionada por la proliferación de productos humanos, el interés de la Escuela de Chicago en el trabajo y la preocupación de la teoría del conflicto por las relaciones entre empleadores y empleados, líderes y seguidores, etc. Se ha prestado mucha menos atención al consumo y el consumidor, aunque hay excepciones, como la famosa obra de Thorstein Veblen (1899/1994) sobre el “consumo conspicuo” y la reflexión de Simmel sobre el dinero y la moda, pero, por lo general, los teóricos sociales han expresado menos ideas sobre el consumo que sobre la producción.

La teoría social posmoderna ha tendido a definir a la sociedad posmoderna como una sociedad de consumo, por lo que en ella el consumo tiene una función central (Venkatesh, 2007). En esta teoría destacan la obra de Jean Baudrillard (1970/1998) *The consumer society* [*La sociedad de consumo*], y la obra posposmoderna de Lipovetsky sobre la moda refleja el interés creciente en el consumo dentro y fuera de la teoría social posmoderna. Como la importancia dada al consumo quizá seguirá aumentando, sobre todo en Occidente, al tiempo que disminuirá la de la producción, puede sostenerse que vamos a presenciar un aumento considerable de los trabajos teóricos (y empíricos) sobre el consumo (Ritzer, Goodman y Wiedenhof, 2001; para un análisis de las teorías existentes sobre el consumo vea Slater, 1997, 2005); por poner un ejemplo, estamos en presencia de algo parecido a una avalancha de estudios teóricos sobre los lugares en los que consumimos, como *Consuming Places* [*Lugares de consumo*] (Urry, 1995), *Enchanting a Disenchanted World* [*Encantar a un mundo desencantado*]: *Revolutionizing the Means of Consumption* [*Revolucionar los medios de consumo*] (Ritzer, 2005) y *Shelf Life: Supermarkets and the Changing Cultures of Consumption* [*Vida de anaquel: supermercados y las culturas cambiantes del consumo*] (Humphery, 1998). Es probable que presenciemos un aumento de la producción de trabajos sobre estos temas, así como sobre los consumidores, los bienes de consumo y el proceso del consumo. Una dirección nueva en este tema es el trabajo sobre *Prosumers* relacionado con los que producen y consumen de manera simultánea, en especial en internet y la web 2.0 (p. ej., blogs, Facebook y las redes sociales) (Ritzer, 2009).

Teoría de la globalización

En tanto que ha habido otros desarrollos teóricos importantes a principios del siglo xx (vea más adelante), parece claro que los más importantes desarrollos son en las teorías de la globalización (Ritzer, 2010; Robinson, 2007). La producción teórica sobre ella no es nueva, de hecho puede argumentarse que, aunque algunos teóricos clásicos como Marx y Weber no emplearon el término, le dedicaron gran atención. Asimismo, varias teorías (p. ej., modernización, dependencia y sistema mundial) y teóricos (como Alex Inkeles, Andre Gunder

Frank e Immanuel Wallerstein) hicieron teoría sobre la globalización en términos distintos y bajo otras rúbricas teóricas. Los precursores de la teoría de la globalización pueden ubicarse en el decenio de 1980 (e incluso antes, vea a Nettl y Robertson, 1968) y comenzaron a ganar impulso en el decenio de 1990 (Albrow, 1996; Albrow y King, 1990; Appadurai, 1996; Bauman, 1998; García Canclini, 1995; Meyer *et al.*, 1997; Robertson, 1992), pero en realidad despegaron en el siglo XXI (Beck, 2000, 2005; Giddens, 2000; Hardt y Negri, 2000, 2004; Ritzer, 2007; Rosenau, 2003).

Existe una amplia variedad de teorías sobre la globalización, pero en general pueden clasificarse en tres principales rubros: económicas, políticas y culturales. Las más conocidas, sin duda, son las económicas, que a su vez pueden dividirse en teorías que apoyan a la economía de mercado neoliberal global (p. ej., Friedman, 2000, 2005; para una crítica al apoyo del mercado neoliberal de Friedman vea Antonio, 2007), y otras, por lo general de perspectiva marxista, que lo critican (Hardt y Negri, 2000, 2004; Robinson, 2004).

En teoría política una posición representa al enfoque liberal (derivada del trabajo clásico de John Locke, Adam Smith y otros; MacPherson, 1962), sobre todo en la forma de pensamiento neoliberal (Campbell y Pederson, 2001) (a menudo llamado el “Consenso de Washington” [Williamson, 1990, 1997]), que favorece a sistemas políticos que apoyan y defienden el libre mercado. En la otra posición están pensadores más de izquierda (p. ej., Hardt y Negri, 2000; Harvey, 2005) que critican a la perspectiva liberal-neoliberal.

Un tema central de la teoría política versa sobre la viabilidad continuada de las naciones-Estado, por un lado están quienes consideran que las naciones-Estado están muertas o moribundas en la era de la globalización, y por otro los defensores de la importancia creciente del Estado-nación, entre los que hay uno (Rosenberg, 2005) que ha ido muy lejos al sostener que la teoría de la globalización ha ido y venido como resultado de la existencia continua, e incluso reafirmación, del Estado-nación (p. ej., Francia y los Países Bajos vetaron la constitución de Estados Unidos en 2005).

Aunque los temas económicos y políticos son de gran importancia, en realidad los temas y las teorías culturales son los que han atraído la mayor atención en sociología. Podemos dividir las teorías culturales en tres grandes enfoques (Pieterse, 2004):

1. El *diferencialismo cultural* sostiene que existen diferencias impenetrables y profundas entre culturas que no se ven afectadas o sólo superficialmente por la globalización (Huntington, 1996).
2. Los partidarios de la *convergencia cultural* sostienen que, aunque se conservan diferencias importantes entre las culturas, también existe una convergencia que aumenta la homogeneidad (Boli y Lechner, 2005; DiMaggio y Powell, 1983; Ritzer, 2008, 2004b).
3. En la *hibridación cultural* se sostiene que lo global y local se compenetran para crear una realidad indígena única que puede clasificarse como “glocalización” (Robertson, 1992, 2001), “hibridización” (Canclini, 1995) y “creolización” (Hannerz, 1987).

Gran parte del pensamiento sociológico sobre la globalización se ha dedicado al tema, antes implícito, del grado en que ésta dirige la homogenización o heterogenización.

Parece claro que las diversas teorías de la globalización, así como sus variantes tardías, continuarán dominando los nuevos desarrollos de la teoría sociológica en los próximos años; sin embargo, vale la pena revisar otros desarrollos.

Teoría del actor-red

En esta edición se da mayor atención a la *teoría del actor-red* porque ha crecido en importancia y ha extendido su influencia a varios campos específicos de la sociología (p. ej., el estudio sobre el consumo; vea Warde, 2005). Por un lado, es parte del amplio y creciente interés en las redes de distintos tipos (p. ej., Castells, 1996; Mizruchi, 2005), pero por otro, tiene una variedad de orientaciones únicas (Latour, 2007) en que la noción de *actuante* no es la última de ellas e involucra una cantidad de inclusiones obvias como los agentes humanos, aunque también una amplia diversidad de actores no humanos como internet, los cajeros automáticos, los teléfonos móviles, los iPods y otros más, lo que está en consonancia con la evolución en el mundo social, y con el creciente interés académico por, lo *poshumano* (Franklin, 2007) y lo *possocial* (Knorr-Cetina, 2001, 2007; Mayall, 2007); es decir, cada vez estamos más involucrados en las redes que abarcan componentes humanos y no humanos: en su relación con lo anterior, los humanos están evidentemente en un mundo poshumano y possocial.

Teoría práctica

Otra teoría emergente es la *teoría práctica*. De hecho, el trabajo de algunos de sus principales desarrolladores (como Garfinkel, Bourdieu, Giddens y Foucault) es anterior, pero ahora muestra signos de cohesionarse en una teoría distintiva que une a éstas y muchas otras aportaciones. El enfoque está en la práctica, o en la conducta humana, en particular la influencia de supuestos que se dan por hecho en ella; estos supuestos son “preteóricos” en el sentido de que los actores no comprenden por completo su naturaleza ni el grado de influencia en su práctica (Biernacki, 2007). La práctica es una forma rutinaria de actuar en la que los supuestos que se toman como ciertos afectan la manera como actuamos, en especial cómo operamos nuestros cuerpos, manipulamos objetos, tratamos a sujetos, describimos cosas y comprendemos el mundo.

Por ejemplo el cuerpo, en la mayoría de las otras teorías se considera controlado por decisiones racionales, estructuras mayores o sistemas normativos, pero para la teoría práctica las prácticas son, al menos en parte, desempeños corpóreos que se han vuelto rutinarios. Las prácticas se realizan gracias a la capacitación del cuerpo en determinada forma; así, por ejemplo, tomar lecciones de tenis capacita al cuerpo para responder con un revés o un remate por encima de la cabeza, idea que también puede aplicarse a capacitar el cuerpo para hablar, leer o escribir.

Así cerramos este capítulo en que revisamos los desarrollos de la teoría contemporánea, lo que no significa que hayamos llegado a su fin. Algunas de las teorías analizadas aquí cobrarán importancia (como la teoría crítica sobre la raza y el racismo), mientras otras (el neofuncionalismo) quizá la pierdan. Hay algo que parece seguro: el panorama de la teoría social se verá salpicado de más teorías, ninguna de las cuales ganará la hegemonía en el campo. Los posmodernos han criticado la idea de las “totalizaciones” o marcos teóricos omnicomprensivos, y parece improbable que la teoría social llegue a estar dominada por una única totalización; más bien veremos un panorama en el que proliferan varias perspectivas con sus partidarios, que nos ayudarán a comprender una parte del mundo social. La teoría sociológica no constituirá un mundo simple para comprender y usar, será un mundo estimulante que ofrecerá una plétora de ideas nuevas y antiguas.

Este capítulo comenzó donde cerró el capítulo 1 y es un análisis de la historia de la teoría sociológica desde principios del siglo xx. Empezamos con la historia inicial de la teoría sociológica estadounidense, que se caracterizó por su liberalismo, su interés por el darwinismo social y, consecuentemente, por la influencia de Herbert Spencer. En este contexto se analizó la obra de dos de los primeros teóricos de la sociología, Sumner y Ward, que no consiguieron ejercer una influencia duradera en la teoría sociológica estadounidense. Por el contrario, la Escuela de Chicago, conformada por la obra de pensadores como Small, Park, Thomas, Cooley y, particularmente, Mead, dejó una profunda huella en la teoría sociológica, sobre todo en el interaccionismo simbólico.

Mientras la Escuela de Chicago aún ocupaba una posición predominante, en Harvard empezó a desarrollarse una forma diferente de teoría sociológica. Pitirim Sorokin tuvo un papel estratégico en la fundación de la sociología en Harvard, aunque sería Talcott Parsons quien situara a esta universidad en una posición preeminente para la teoría estadounidense, sustituyendo así al interaccionismo simbólico de Chicago. Parsons fue importante no sólo por haber legitimado la “gran teoría” en Estados Unidos y dado a conocer al público estadounidense a los teóricos europeos, sino también por su función en el desarrollo de la teoría de la acción y, más importante aún, en el del funcionalismo estructural, que durante las décadas de 1940 y 1950 progresó impulsado por la desintegración de la Escuela de Chicago, que había comenzado en la década de 1930 y terminó durante la de 1950.

El desarrollo más importante en la teoría marxista a principios de siglo xx fue la creación de la Escuela Crítica de Frankfurt,

forma hegeliana de marxismo que también recibió la influencia de sociólogos como Weber y del psicoanalista Sigmund Freud, aunque durante la primera parte de ese siglo el marxismo no logró demasiada aceptación entre la comunidad de sociólogos.

El predominio del funcionalismo estructural en la teoría estadounidense de mediados del siglo xx duró poco tiempo, pues aunque sus orígenes son anteriores a la década de 1960, la sociología fenomenológica, en especial la obra de Alfred Schutz, empezó entonces a atraer una atención considerable. La teoría marxista aún continuaba excluida de la teoría estadounidense, pero gracias a C. Wright Mills la tradición radical se mantuvo con vida en dicho país durante los decenios de 1940 y 1950. Mills también fue uno de los líderes de los ataques contra el funcionalismo estructural, que se intensificaron durante los decenios de 1950 y 1960. A la luz de algunos de esos ataques surgió en esos años, como alternativa al funcionalismo estructural, la teoría del conflicto, que aunque influida por la teoría marxista se resintió de una inadecuada integración del marxismo. Otra alternativa que nació en la década de 1950 fue la teoría del intercambio, que aún sigue atrayendo a una cantidad pequeña, pero constante, de seguidores. Si bien el interaccionismo simbólico perdió fuerza, la obra de Erving Goffman sobre el análisis dramático en este periodo ganó partidarios.

Durante los decenios de 1960 y 1970 se produjeron desarrollos importantes en otras sociologías de la vida cotidiana (entre las que puede considerarse el interaccionismo simbólico), incluido un creciente interés por la sociología fenomenológica y, más importante aún, una avalancha de trabajo en etnometodología. Durante este periodo las diferentes teorías marxistas lograron un merecido reconocimiento en sociología, aun-

que se vieron seriamente comprometidas por la caída de la Unión Soviética y otros regímenes comunistas a finales del decenio de 1980 y principios del de 1990. Por esta época creció la importancia del estructuralismo y posestructuralismo, en especial la obra de Michel Foucault. Lo más relevante ha sido la explosión de interés por la teoría feminista, una avalancha de trabajos que seguirá aumentando en los albores del siglo XXI.

Además de los que acabamos de mencionar, existen otros cuatro importantes desarrollos en los decenios de 1980 y 1990:

1. El aumento del interés por el vínculo micro-macro en Estados Unidos.
2. El crecimiento paralelo de la preocupación en Europa por la relación entre acción y estructura.
3. El surgimiento de una amplia gama de esfuerzos sintéticos, especialmente en el decenio de 1990.
4. Y un interés considerable por una serie de teorías de la modernidad y posmodernidad a finales del siglo XX y principios del XXI.

El capítulo concluye con un análisis de algunas teorías para observar a medida que entramos en el siglo XXI. Lo más seguro es que florezcan diversos tipos de teorías multiculturales, en especial las asociadas con la teoría clásica sobre la raza y el racismo, y la teoría queer (teoría de la sexualidad alternativa). Las teorías sociales posmodernas no se marcharán, pero se dará mayor atención a las posposmodernas: teorías que utilizan ideas posmodernas pero que van más allá de ellas. Cobrarán importancia el consumismo y las teorías sobre él, que se relacionan con la teoría posmoderna (la sociedad de consumo está muy vinculada con la sociedad posmoderna) y reflejan los cambios en la sociedad desde un énfasis en la producción hacia el consumo, así como una reacción contra el sesgo productivista que ha dominado la teoría sociológica desde su nacimiento. Quizás el crecimiento más significativo se está gestando, y posiblemente continúe, en las teorías de la globalización. Otras teorías que no deben perderse de vista son la teoría del actor-red y la teoría práctica.



Parte II

Teoría sociológica clásica

Alexis de Tocqueville

Sumario

Estudio comparativo
Política estadounidense
Sociología en la obra de Tocqueville

Principales problemas sociológicos
Libertad, democracia y socialismo
Resumen

Aunque Alexis de Tocqueville adquirió fama como académico y figura pública tras la publicación del primer volumen de *La democracia en América* en 1835 (el segundo volumen se publicó en 1840), rara vez se le considera uno de los fundadores de la sociología y teoría sociológica (Eberts y Witton, 1970); de hecho, hasta esta edición de *Teoría sociológica clásica* no sólo no se le había dedicado un capítulo a él ni a sus teorías, sino que no había en el texto una sola mención a su erudición o al enorme grupo de obras debidas a su trabajo y que continúa apareciendo de forma abundante hasta nuestros días. Es este interés perdurable en la obra de Tocqueville, así como el trabajo que ha dedicado a ella un pequeño grupo de sociólogos,¹ lo que ha motivado la inclusión de este capítulo.

Otra razón, más importante, para hacer este capítulo es la indiscutible existencia de una teoría social, en especial una sociológica, implícita en el trabajo de Tocqueville (Meyer, 2003). (La mayoría de los sociólogos ha ignorado este punto, o bien se ha empeñado en negarlo como, por ejemplo, Seidman, 1983:306, quien argumenta que Tocqueville planteó un problema crucial en la historia de la teoría social [las diferentes consecuencias del liberalismo en Europa] “sin embargo, sin un reconocimiento teórico concomitante.”) Hasta ahora han sido principalmente los científicos y teóricos políticos quienes han reconocido la importancia de su teoría social (aunque en sociología hay algunas excepciones; vea, por ejemplo, Calhoun, 1989 y Pope, 1986), en parte, por el hecho de que Tocqueville describió su trabajo como una “nueva ciencia política”, lo que se convirtió en una perspectiva predominante de su trabajo. El largo primer volumen de su clásico *La democracia en América* (1835-40/1969), fue a todas luces un análisis “científico” de la estructura política de Estados Unidos y comparativo con otros estados, en especial con el de su nativa Francia; pero desde hace tiempo se ha reconocido que hay también una sociología política en su trabajo, y de allí sólo hay un pequeño paso para concluir que también contiene una sociología y teoría sociológica más amplias. En este aspecto su trabajo no es uniforme, el segundo volumen de *La democracia en América*, como explica Lerner (1994:40; cursivas nuestras) y resulta obvio para cualquier lector, difiere de muchas maneras del primero,² como el ser una lectura mucho más sociológica y presentar

¹ De hecho, fue ante la urgencia de uno de ellos, Edward Tiryakian, que decidí incluir este capítulo.

² Aunque hay varias perspectivas sobre la naturaleza precisa de esas diferencias y dónde comienzan en el segundo volumen.

“una *nueva teoría social* del hombre político”. Este capítulo deja de lado las contribuciones de Tocqueville en la comprensión de la política y los gobiernos, en especial las peculiaridades de los primeros gobiernos estadounidenses, y se enfocará principalmente en su más amplia sociología y teoría sociológica.

Sin embargo, en el trabajo de Tocqueville no existe una “teoría” explícita, en especial una “gran teoría” como las producidas en la época por Auguste Comte (vea el capítulo 4), de hecho desconfiaba de esta manera de teorizar; por ejemplo, en sus memorias publicadas luego de su muerte, dice:

Detesto esos sistemas absolutos que representan todos los eventos de la historia como si dependieran de grandes primeras causas vinculadas por la cadena de la fatalidad y que parecen suprimir al hombre de la historia de la raza humana; en mi opinión son estrechos, bajo su pretendida amplitud, y falsos detrás de su aire de exactitud matemática, muchos hechos históricos importantes sólo se pueden explicar mediante circunstancias accidentales y muchos otros siguen siendo totalmente inexplicables... el azar... tiene una función crucial en todo lo que sucede en la escena mundial.

(Tocqueville, 1893/1959:64)

E inmediatamente después de la declaración anterior, Tocqueville (1893/1959:64) continúa analizando los factores previos que dan forma al azar: “la naturaleza de las instituciones, las estructuras mentales y el estado de la moral”, y éstos dan paso a una orientación muy sociológica y constituyen las bases para una teoría social más general; de hecho, al menos existen los rudimentos de una teoría de este tipo en su obra.

No obstante, en su trabajo siempre contempló metas más específicas y concretas, como la de explicar las razones de la democracia en Estados Unidos y la Revolución Francesa; por tanto, para comprender su teoría se requiere ver más allá de las especificidades de su obra. Hay una teoría sofisticada en la que Tocqueville, entre otras cosas, concilia las perspectivas macro y micro sobre el mundo social y cultural, además, evita los extremos de pensar en la cultura como un epifenómeno (como lo fue para los primeros marxistas) o una fuerza externa, coercitiva y de dominio absoluto (al estilo de Emile Durkheim [vea el capítulo 7]). Tocqueville también fue un empirista y casi siempre buscó insertar, si no derivar, su teoría de los datos recabados a través de entrevistas y observaciones (la base de *La democracia en América*), así como del análisis de registros, documentos y archivos históricos (la base de su famosa obra *El antiguo régimen y la Revolución* [Tocqueville, 1856/1983]).

Tocqueville fue contemporáneo de Auguste Comte en Francia y se cruzó varias veces con las vidas y al menos con los primeros trabajos de Karl Marx (capítulo 6) en Alemania y Herbert Spencer (capítulo 5) en Inglaterra (entre otros); no obstante, hasta donde sabemos ninguno de ellos influyó en su obra ni viceversa; si bien Tocqueville ya era famoso para el decenio de 1830, estos pensadores eran demasiado jóvenes o aún eran desconocidos.

Tocqueville no suele recibir el crédito que han recibido estos otros teóricos sociales pioneros, pero hay algunos que han reconocido su importancia (Aron, 1965, 1979/2005; Poggi, 1972); en *La tradición sociológica*, Robert Nisbet (1966:5), un sociólogo líder de su época, reconoce a Tocqueville y lo coloca por encima de los que por lo general se consideran como los teóricos sociales más grandes e influyentes, cuando dice que las “bases del pensamiento sociológico contemporáneo fueron sentadas por hombres tales como Tocqueville, Marx, Weber y Durkheim”, y en el prefacio apunta:



Alexis de Tocqueville

Un esbozo biográfico

Nació un 29 de julio de 1805, en París; descendía de una importante familia aristócrata, aunque no acaudalada, que sufrió durante la Revolución Francesa y, a pesar del arresto de sus padres, se las arregló para evitar ir a la guillotina. Tocqueville recibió una buena educación, se convirtió en abogado y juez (aunque sin mucho éxito), pero lo más importante fue que llegó a ser un gran estudioso de la filosofía, en especial de los filósofos de la Ilustración como Rousseau y Montesquieu, quienes desempeñaron un papel tan importante en gran parte de la teoría clásica social.

El momento decisivo en la vida de Tocqueville comenzó el 2 de abril de 1831, cuando él y un amigo (Gustave de Beaumont) viajaron a Estados Unidos con la intención de estudiar su sistema penitenciario; para Tocqueville Estados Unidos era un laboratorio en el cual podía estudiar, en su estado incipiente, fenómenos clave para él como la democracia, igualdad y libertad (Offe, 2005). Viajó por la mayoría de las áreas en aquel entonces desarrolladas (y algunas en vías de desarrollo) del país (y una pequeña parte de Canadá); hacia el occidente llegó hasta ciudades como Green Bay (Wisconsin), Memphis (Tennessee) y Nueva Orleans (Louisiana), y recorrió grandes extensiones del noroeste, del Atlántico medio y de los estados del sureste, así como algunos estados del medio oeste al este del río Misisipi; en el camino habló con todo tipo de personas, a quienes hacía preguntas sistemáticas, tomaba largos apuntes y permitía que su interés evolucionara en función de lo que iba encontrando en su recorrido. Tocqueville (y Beaumont) regresaron a Francia el 20 de febrero de 1832, tras casi un año de haber estudiado el vasto panorama físico y social estadounidense de la época.

Tocqueville tardó un poco en comenzar con su primer volumen de *La democracia en América*, pero lo hizo con determinación a finales de 1833 y el libro se publicó en 1835: fue un gran éxito y con él alcanzó la fama, lo irónico del caso es que una de las obras clásicas sobre la democracia en general, y la estadounidense en particular, tuviera por autor a un aristócrata francés. Comenzó su carrera política mientras daba los toques finales al segundo volumen de *La democracia...*, que apareció en 1840, libro más sociológico (Aron, 1965) que el primero, y que trataba indiscutiblemente de política, en especial del sistema político estadounidense y de su comparación con otros, sobre todo con el

La elevada participación de Tocqueville y Marx no será omitida en los siguientes capítulos... La tradición sociológica puede verse como un tipo de campo magnético con Tocqueville y Marx como los dos polos de atracción. En el largo plazo, la influencia de Tocqueville sobre la tradición sociológica ha sido la mayor.

(Nisbet, 1966:vii)

A lo largo de la obra Tocqueville recibe tanta atención, si no es que más, que la recibida por Marx y las luminarias antes mencionadas; por desgracia, la obra de Nisbet se enfoca en las “ideas unitarias” de la sociología, y por ende el lector se queda, en el mejor de los casos, con una idea parcial y fragmentada de la teoría de Tocqueville y sus contribuciones teóricas.

Además de su asociación con la ciencia política, otro factor de la invisibilidad comparativa de Tocqueville en las historias de la teoría sociológica es el hecho de que sus puntos de vista se consideran hasta cierto punto conservadores (de hecho, algunos eran apropiados para la “nueva derecha” y hasta para Ronald Reagan, vea Goldberg, 2001, y Skocpol, 1997)

sistema francés (en general favorecía más al sistema estadounidense, aunque tenía sus reservas sobre la democracia en general); quizá la mala acogida del libro se haya debido a este cambio en la orientación y a su naturaleza abstracta.

Tocqueville continuó en la política y, a pesar de ser aristócrata, era comparativamente liberal en muchos de sus puntos de vista, al respecto dijo:

Las personas me atribuyen muchos prejuicios aristócratas y democráticos, si hubiera nacido en otro periodo o en otro país quizás hubiera sido lo uno o lo otro, pero dio la casualidad de que mi nacimiento me inclinara a tener mis reservas respecto de ambos; llegué al mundo al final de una larga revolución, que, tras destruir instituciones antiquísimas, no creó nada perdurable; al momento de mi nacimiento la aristocracia estaba muerta y la democracia aún no había nacido, por tanto mi instinto no pudo dejarme creer a ciegas en cualquiera de los dos.

(Tocqueville, citado en Nisbet, 1976:61)

Por esta ambivalencia Nisbet (1976-77:65) sostiene que, a diferencia del desarrollo del marxismo surgido de la certidumbre intelectual de su creador, “en ningún momento ha existido o tiene probabilidades de existir algo llamado tocquevillismo”.

Tocqueville vivió durante la Revolución de 1848 y la abdicación del rey, sin embargo, se opuso al golpe militar tramado por Louis Napoleón, pasó algunos días en la cárcel y como resultado vio el final de su carrera política (se había convertido en ministro de asuntos extranjeros pero fue despedido por éste). Nunca aceptó la dictadura de Napoleón III y sus críticas al rumbo político que estaba tomando Francia iban en aumento; a manera de crítica hacia la Francia de sus días, Tocqueville decidió escribir sobre la Revolución Francesa de 1789 (aunque creía que ésta se prolongó a la primera parte del siglo XIX y duraba hasta sus días) en su famosa obra *El antiguo régimen y la Revolución*, publicada en 1856; aunque la obra se enfocó en el despotismo francés, retomó sus inquietudes de *La democracia en América* respecto de la relación entre libertad, igualdad y democracia. A diferencia del segundo volumen de *La Democracia... El antiguo régimen...* fue bien recibida y tuvo mucho éxito; hizo de Tocqueville “el gran sabio” del movimiento liberal de su época en Francia.

Tocqueville murió el 16 de abril de 1859 (Mancini, 1994; Zunz y Kahan, 2002) a los 53 años. En la obra *The Recollections of Alexis de Tocqueville* [*Las memorias de Alexis de Tocqueville*] (Tocqueville, 1893/1959), sus memorias de la Revolución de 1848 y de su papel en ella, publicada tras su muerte, se puede encontrar una mejor idea del hombre y su pensamiento.

y, como consecuencia, no eran aceptables para muchos sociólogos con inclinaciones más liberales o hasta radicales. Tocqueville era un aristócrata, y aunque, como veremos (en ocasiones) ensalzaba la democracia, en especial la estadounidense, criticaba la equidad debido a que iba de la mano con la centralización gubernamental, y por tanto, suponía una profunda amenaza a la libertad que tanto apreciaba; asumir esta postura: estar *a favor* de la desigualdad es un pecado capital para la mayoría de los sociólogos que siempre criticaron las consecuencias negativas de la desigualdad social. Para dar otro ejemplo del conservadurismo de Tocqueville, Boyd (2001) alega que en sus últimas cartas favoreció el colonialismo francés en Argelia y que sostenía que algunos pueblos eran más aptos que otros para gobernarse a sí mismos, además de que parecía sentir que existía alguna justificación para que los pueblos civilizados dominaran y subyugaran a los bárbaros.

Desde luego, otros teóricos (Comte, Spencer, Durkheim, Vilfredo Pareto, etc.) también solían considerarse conservadores (incluso Pareto fue vinculado con el fascismo italiano),

pero esto no les impidió ser una influencia considerable en el área, así como lograr gran atención por parte de los académicos; además, cada uno de ellos asumió al menos algunas posturas ofensivas para los pensadores sociales posteriores, sin embargo, a Tocqueville lo ignoró la mayoría de ellos.

Algo sorprendente es que, en su reciente obra titulada *French Social Theory*, Mike Gane (2003) no mencione una sola vez, a pesar del alcance del libro, a Tocqueville; además, Gane (2003:viii) se concentra en lo que llama “el gran periodo innovador de la sociología francesa de 1800 a 1880”, y es precisamente en ese periodo en el que Tocqueville produjo sus mayores creaciones; habla de la Revolución Francesa (y fue Tocqueville quien, como hemos visto, escribió el principal trabajo sobre ella) y atribuye una importancia central a otros pensadores franceses conservadores, en especial a Comte y Durkheim.

Un teórico francés contemporáneo y autoridad en la materia, Alain Touraine (1995), ofrece una crítica característica a la teoría de Tocqueville; basándose en el segundo volumen de *La democracia en América*, Touraine afirma que Tocqueville sostiene que una mayor igualdad ocasiona el peligro de la concentración del poder. Esta crítica de la igualdad creciente, desde el punto de vista de Touraine (1995:70, cursivas nuestras), lleva al hecho de que el argumento de Tocqueville apelara “principalmente a los *aristócratas* y a todos aquellos que se apegaban a las *tradiciones* sociales y culturales”; de hecho, Tocqueville (1835-40/1969:230) conservó una postura favorable hacia la aristocracia cuando, por ejemplo, sostuvo que los aristócratas “no son presa fácil de la intoxicación producida por la pasión irracional. Un cuerpo aristócrata es un hombre firme e iluminado que nunca muere”. Las inclinaciones elitistas de Tocqueville son igualmente evidentes cuando argumenta que los abogados son el “único contrapeso a la democracia” y sus excesos en Estados Unidos.

Touraine prosigue:

Aunque fue muy influyente en Gran Bretaña y Estados Unidos, durante mucho tiempo el trabajo de Tocqueville fue marginal en el pensamiento social de Francia... Tocqueville rechazó por completo la idea revolucionaria que dominó el pensamiento francés y sostuvo que un movimiento unitario y voluntarista estaba llevando a la sociedad moderna hacia la libertad e igualdad.

(Touraine, 1995:71)

Al final Touraine también rechaza a Tocqueville, pues asocia su obra, de manera un tanto injusta como veremos, con un enfoque filosófico e idealista de la política, que consideraba que las personas estaban determinadas por su naturaleza; sin embargo, el mundo intelectual, con su énfasis en la economía política y no en la filosofía, y su enfoque en la acción más que en las ideas, dejó a Tocqueville en el olvido.

Aunque durante mucho tiempo ignorado como teórico de la sociología, Tocqueville ha desempeñado una importante función en este campo, en especial en el trabajo relacionado con cuestiones sobre la comunidad, y sobre todo su pérdida; por ejemplo, en el libro de sociología más exitoso de todos los tiempos de David Riesman (1950) *The lonely crowd* [*La multitud solitaria*],³ las referencias a Tocqueville son comunes y se utilizaron para dar título a varios capítulos. Nisbet describe a Tocqueville como “brillante” (1953:180) en su propio estudio sobre la comunidad *Community and Power* [*Comunidad y poder*]. Tocqueville es la

³ De hecho, Riesman fue presidente de la Tocqueville Society.

principal influencia intelectual [en otro de los grandes libros sobre la historia de la sociología, *Habits of the heart: individualism and commitment in american life* [*Hábitos del corazón: el individualismo y el compromiso en la vida americana*] (1985), de Robert N. Bellah *et al.*, de hecho la frase “hábitos del corazón” se tomó prestada a Tocqueville (más adelante en este capítulo encontraremos su uso de esta frase); el libro se ocupa de las ideas y cuestiones tan estimadas por él, como el individualismo y las amenazas que supone para la comunidad, y sus autores describen *La democracia en América* como “el análisis más exhaustivo y penetrante de la relación entre el carácter y la sociedad en Estados Unidos jamás escrito” (Bellah *et al.*, 1985:vii); por último, el más reciente y también exitoso *Bowling alone: the collapse and revival of american community* [*Jugar solo: el colapso y resurgimiento de la comunidad americana*] del científico político Robert Putnam, sigue indiscutiblemente la tradición tocquevilliana y hace uso de sus ideas en diferentes puntos del libro. Aunque no se le considera una figura central en la sociología, las ideas de Tocqueville han ejercido una fuerte influencia en varias obras sociológicas importantes (incluso el libro de Putnam es muy citado por los sociólogos y muy utilizado en los cursos de sociología).

Fuera de la sociología hay un intenso y perdurable interés en Tocqueville, por ejemplo, existe un interés popular en libros y artículos escritos por personas que se esfuerzan en replicar, al menos en parte, sus viajes y reflexiones sobre Estados Unidos (Cohen, 2001); existen sociedades y boletines que llevan su nombre y, desde luego, su obra aún es motivo de trabajos y artículos académicos.

A continuación presentamos un esbozo selectivo de las contribuciones de Tocqueville a la teoría social; hablaremos poco sobre lo que dijo acerca del gobierno estadounidense y más sobre su pensamiento respecto de la relación entre los políticos y el mundo social. Sin lugar a dudas, cuestiones como la democracia, libertad e igualdad son de importancia trascendental, pero las especificidades de sus aseveraciones al respecto, y de sus interrelaciones, no son más importantes que la manera en que las estudió y pensó en ellas, por ejemplo, como veremos en la siguiente sección, Tocqueville siempre estaba comparando cosas de varias maneras: su trabajo fue uno de los primeros ejemplos de lo que se llegó a conocer como el método histórico comparativo.

No obstante, la información sobre la obra de Tocqueville también es esencial para abordar los *grandes* temas y cuestiones que ayudan a los teóricos a conocer el canon. Quizá la cuestión que más le preocupaba era el aumento de la centralización, en especial el gobierno centralizado (y paternalista): asociada a la creciente igualdad, esta centralización genera la pérdida de libertad, pues el gobierno central ejerce un control, estricto o leve, sobre las personas; por tanto, Tocqueville ofrece una gran narrativa moderna (producto de la base intelectual de la modernidad, la Ilustración, y en especial la filosofía de Montesquieu) de las tendencias históricas hacia la creciente igualdad y centralización, y la menor libertad, y por tanto también comparte con otros grandes teóricos la pasión por una cuestión que constituye la esencia del trabajo de toda una vida: mientras que para Marx fue el capitalismo; para Durkheim, la anomia; para Weber, la racionalización; y para Georg Simmel (capítulo 9), la tragedia de la cultura... para Tocqueville fue la centralización.

Es curioso que Tocqueville tuviera, desde el punto de vista intelectual, más en común con los grandes teóricos alemanes que con su colega, el pensador francés Emile Durkheim. Al igual que Marx, Weber y Simmel, estaba más interesado en el crecimiento de las estructuras sociales y culturales a gran escala y su efecto negativo tanto en el mundo social como indivi-

dual; en cambio, a Durkheim le preocupaba el declive de estos fenómenos (p. ej., la conciencia colectiva) y su impacto negativo sobre la sociedad y el individuo. Si bien, como veremos, es apropiado pensar en Tocqueville como conservador, en comparación con Durkheim es más afín con teóricos más liberales e incluso radicales que identifican un problema estructural y desean reemplazar o modificar la estructura, mientras que el conservador Durkheim deseaba fortalecer, más que debilitar o reformar, estructuras grandes (p. ej., asociaciones gremiales); desde luego Tocqueville no deseaba fortalecer el gobierno centralizado, quería reformarlo, restarle centralidad y, por tanto, reducir su amenaza a la libertad.

Estudio comparativo

La metodología comparativa de Tocqueville es más evidente en el primer volumen de *La democracia en América*, donde compara de manera constante las formas gubernamentales encontradas en Estados Unidos con las de Europa, en especial en su país de origen, Francia.⁴ Si bien escribió mucho sobre Estados Unidos, su máxima inquietud era Francia y lo que ahí sucedía; en la mayor parte de los casos sus inquietudes asumían la forma de diversos tipos casuales de comparación, que no eran los estudios comparativos *rigurosos y sistemáticos* obligatorios en la sociología moderna; sin embargo, el uso persistente de su método generó una gran comprensión de la naturaleza del gobierno estadounidense, de sus fortalezas y debilidades, y de las demás naciones que abordó.

Otro tipo de análisis comparativo es evidente en su propensión a comparar la *democracia* con la *aristocracia*; desde luego que Tocqueville fue un aristócrata (vea su esbozo biográfico) y en la Francia de sus días, como en otros países europeos, aún había fuertes reminiscencias de elementos aristocráticos, que solía comparar con Estados Unidos (con su falta de aristocracia) y su sistema democrático. Las comparaciones entre democracia y aristocracia son recurrentes, en especial en el segundo volumen de *La democracia en América*; lo que hace obligado este análisis es que las variables sociales que analiza tienen ligeros cambios de una sección a otra, aunque en la mayoría retoma la comparación sistemática de cada una de esas variables en un escenario aristocrático y después en uno democrático.

En su análisis de la democracia, como se practicaba en Estados Unidos, Tocqueville argumenta que es fácil ver sus problemas asociados, en especial respecto de la aristocracia, pero que era necesario un análisis más profundo para entender las ventajas de la democracia sobre la aristocracia. En términos de desventajas, una “aristocracia es infinitamente más hábil en la ciencia de la legislación de lo que la democracia jamás podrá ser” (Tocqueville, 1835-40/1969:232); por tanto, las leyes producidas por la aristocracia tienden a ser más fuertes, completas y oportunas, y menos transitorias que las producidas por la democracia, pero, y a pesar de sus desventajas, Tocqueville concluye que:

[...] en su legislación las metas democráticas son más benéficas para la humanidad que las de la aristocracia... que el gobierno democrático, a pesar de todas sus fallas, tiene las mejores condiciones para hacer prosperar a una sociedad.

(Tocqueville, 1835-40/1969:232)

⁴ El estudio del sistema político estadounidense de Tocqueville está inspirado en las lecciones que podrían derivarse de lo que sería útil para mejorar el sistema político francés en general, y la democracia en particular.

Entre las ventajas de la democracia están:

1. Los errores legislativos son “recuperables”.
2. Los “gobernados son más instruidos y están más alertas”.
3. Están “constantemente ocupados... con sus asuntos y son celosos de sus derechos”.
4. Esto impide a “sus representantes desviarse de una línea general indicada por sus intereses”.
5. Los líderes tienen más intereses en común con las masas, y cuando no, éstos pueden hacer menos daño, pues suelen detentar posiciones por periodos más cortos que los aristócratas.

Y concluye que la “ventaja real de la democracia es... servir al bienestar del mayor número” (Tocqueville, 1835-40/1969:233). A pesar de que los líderes democráticos en Estados Unidos

...suelen ser inferiores tanto en capacidad como en moralidad que aquellos que la aristocracia ha llevado al poder... nunca seguirán de manera sistemática una tendencia hostil hacia la mayoría: nunca convertirán al gobierno en algo exclusivo y peligroso.

(Tocqueville, 1835-40/1969:233)

A continuación se presenta un buen resumen de las fortalezas y debilidades relativas de los dos sistemas (así como un uso de la idea de consecuencias “no anticipadas”, vea la frase siguiente en cursivas, que Tocqueville empleó muchas veces y que después se convertirían en un término de uso común en teoría sociológica, aunque sin reconocer la autoría de Tocqueville; también retomaremos esta idea en nuestro análisis de sus ideas sobre el cambio social):

Hay, pues, en el fondo de las instituciones democráticas, una tendencia oculta que hace a los hombres contribuir a la prosperidad general, a pesar de sus vicios o errores, en tanto que, en las instituciones aristocráticas, en ocasiones hay una tendencia secreta que, a pesar de los talentos y virtudes, las arrastra a contribuir al dolor de sus semejantes. De esta forma, bajo el gobierno aristocrático los hombres hacen el mal *sin quererlo*, y en las democracias hacen el bien *sin siquiera haberlo pensado*.

(Tocqueville, 1835-40/1969:234-235; cursivas nuestras)

En esta comparación entre la aristocracia y la democracia (y en todas partes) parece claro que Tocqueville está usando lo que Max Weber después llamaría *tipos ideales* como la base metodológica de su análisis (Nisbet, 1976); aunque Tocqueville no es tan consciente como Weber de esta metodología, la utiliza. Es evidente que comprende que ambas formas políticas tienen una amplia gama de manifestaciones empíricas, y al menos en relación con la aristocracia, oscila entre sus formas de manifestación en varias sociedades europeas; sin embargo, escatima los detalles empíricos sobre estas aristocracias específicas, en tanto que le interesa más generalizar, a veces de una manera muy burda; es esta profusión de grandes generalizaciones, que en ocasiones caen en los estereotipos más toscos, lo que más ensombrece y caracteriza el trabajo de Tocqueville en *La democracia...* en comparación con la obra, digamos, de Weber, cuyas generalizaciones, después de todo, estaban fundadas en investigaciones comparativas e históricas. Si bien Tocqueville hizo una investigación trascedental durante su viaje de casi un año por Estados Unidos, no realizó una investigación comparable acerca de la democracia (y aristocracia) en las sociedades europeas sobre las

que generalizó; por tanto, la irregularidad de sus datos nos incita a cuestionar los resultados de sus análisis comparativos, en especial lo que afirmaba sobre las sociedades europeas; sus conclusiones acerca de Estados Unidos son más creíbles, pero incluso en este aspecto tiende a las generalizaciones, que en ocasiones rayan en el exceso.

Sin embargo, la investigación histórica comparativa de Tocqueville (1856/1983) *El antiguo régimen y la Revolución* es mucho más defendible y cercana a la calidad de las obras de Weber; en esta obra hace una investigación original de los archivos sobre Francia, para comparar el estado de la nación antes y después de la Revolución Francesa; aunque este trabajo no tuvo el impacto de *La democracia...*, es su obra más sólida, al menos desde el punto de vista metodológico, es decir, sus métodos le permitieron comparar a Francia antes y después de la revolución, en tanto que en *La democracia...*, su estricto enfoque en los datos de su viaje a Estados Unidos hizo que sus perspectivas comparativas de los sistemas políticos europeos fueran cuestionables, dado que estos últimos estaban basados en mucho más datos casuales y menos documentados.

Además, Tocqueville no tenía las trabas impuestas por la noción de que su trabajo debía ser imparcial, o al menos tan libre de valores como fuera posible (aunque afirmaba ser imparcial [Tocqueville, 1835-40/1969:418]), por tanto, aunque casi siempre es bastante razonado, su análisis está profusamente salpicado con fuertes juicios de valor; por ejemplo, en el fragmento del volumen segundo de *La democracia en América*, en el que Tocqueville arremete contra el materialismo (más adelante en este capítulo abordaremos el tema) en general, y el estadounidense en particular, dice que hay muchas cosas que

...me ofenden acerca de los materialistas. Considero sus doctrinas perniciosas y su orgullo me repugna... En todas las naciones el materialismo es una peligrosa enfermedad del espíritu humano, pero sobre todo en un pueblo democrático.

(Tocqueville, 1835-40/1969:544)

Dicho sea de paso, las perspectivas a menudo ásperas y mordaces de Tocqueville al respecto de ésta y muchas otras cuestiones (y personas) están presentes en su obra póstuma *The Recollections of Alexis de Tocqueville* (1893/1959), aunque en este volumen hay algunas perspectivas teóricas importantes, algunas de las cuales se encuentran a lo largo de este capítulo.

Política estadounidense

El primer volumen de *La democracia...* es, por derecho propio, famoso por su análisis de la política: se le considera un hito en el desarrollo del campo de la ciencia política; es, según se señaló, un estudio comparativo del sistema político estadounidense (que se describe como democrático, aunque los términos *democracia* y *gobierno estadounidense* no sean equiparables) y el de otros países europeos, en especial la Francia de Tocqueville; cuando compara sus especificidades, casi siempre simpatiza y celebra el sistema político estadounidense (algo interesante, porque suele equiparar los términos “democracia” con “igualdad” y es, como vimos y veremos, crítico de la igualdad, al menos en términos de sus implicaciones negativas de largo plazo para la libertad), no obstante, está consciente de los problemas del sistema democrático estadounidense y aclara que *no* piensa “que las instituciones estadounidenses sean las únicas, o las mejores, que una nación pudiera adoptar” (Tocqueville, 1835-40/1969:231).

Básicamente considera que Estados Unidos es un caso paradigmático de creciente democratización y un modelo del cual otras naciones, en especial Francia, podían aprender; Estados Unidos no es perfecto, pero está en camino de serlo, además, está claro que Francia podría crear un sistema democrático pero su estructura es diferente de la del sistema político estadounidense, que estudia para extraer de él lecciones positivas y negativas, una oportunidad única para un investigador que puede examinar una sociedad (la estadounidense) desde sus inicios y en su infancia. Por tanto, hay similitudes entre los enfoques de Tocqueville y Durkheim (1912/1965) en su estudio de los aborígenes australianos, es decir, al estudiar a las sociedades en su “infancia” se es capaz de identificar cosas que podrían estar ocultas en las sociedades más desarrolladas.

El análisis de Tocqueville del sistema político estadounidense no sólo es anticuado, sino que está deliberadamente salpicado de argumentos que, dado el beneficio de la retrospectiva histórica, son sin lugar a dudas indignantes,⁵ pero también está lleno de reflexiones sobre el sistema y de lo que éste tiene que ofrecer a otras sociedades, algo que está claro en comparación con las sociedades europeas. La vasta mayoría de las comparaciones favorece a Estados Unidos, de hecho, para Tocqueville ésta es la sociedad “más iluminada y libre” (Tocqueville, 1835-40/1969:291), aunque su visión positiva del sistema democrático estadounidense no le impide ver sus debilidades (p. ej., la esclavitud).

Sociología en la obra de Tocqueville

Según Tocqueville (1835-40/1969:277) el “objeto principal” del primer volumen de *La Democracia en América* fue explicar las razones por las que Estados Unidos era y continuaría siendo una “república democrática”. Observa tres principales razones o causas, pero la tercera, la sociológica, es la más importante para él (y para nosotros):

1. Están las *circunstancias*, los *accidentes del destino*,⁶ de Estados Unidos como, por ejemplo, su geografía.
2. Están sus *leyes*.
3. Están los *usos y costumbres* estadounidenses.

Costumbres

Tocqueville considera a la última causa, en especial las costumbres, como la clave para la democracia estadounidense (Maletz, 2005) y lo plantea así: “Debo decir que las contribuciones de las causas físicas son menores que las de las leyes, y que las de las leyes son menores que las de las costumbres” (Tocqueville, 1835-40/1969:308); en términos más generales, concluye que la “importancia de las costumbres es una verdad universal... encuentro que ocupa la posición central en mis pensamientos: al final todas mis ideas regresan a ellas” (Tocqueville,

⁵ Por ejemplo, “la educación superior difícilmente está al alcance de todos” (55), “el Presidente es un poder inferior y dependiente... un instrumento dócil en manos de la mayoría” (124;138), Estados Unidos “no debe temer a grandes guerras” (169), “no hay odio religioso... no hay odio de clases... no hay adversidades públicas” (177), “el gobierno federal de Estados Unidos a diario tiende a debilitarse” (394).

⁶ Como vimos, el énfasis en el azar y los accidentes se relaciona con el rechazo de Tocqueville a ofrecer grandes teorías perfectamente coherentes.

1835-40/1969:308). Esto se basa en una larga tradición del trabajo sobre la idea de las costumbres, aunque amplía el concepto y le da un significado único; depende más del trabajo de Montesquieu, en especial de *El espíritu de las leyes*, en el que el concepto de las costumbres tiene una función preponderante (Maletz, 2005). Ésta es la forma en que Tocqueville (1835-40/1969:287) define *costumbre* o *moral* (del latín *moeurs*), incluida la ahora famosa idea (mencionada antes en el “Esbozo histórico”) de “los hábitos del corazón”:

Entiendo aquí la expresión “*moeurs*”, o *costumbres*, no sólo como las costumbres propiamente dichas que se podrían llamar hábitos del corazón, sino como las diferentes *nociones* que poseen los hombres, las diversas opiniones vigentes entre ellos y el conjunto de *ideas* que forman los *hábitos mentales*.

Utilizo este término para abarcar *todo el estado moral e intelectual de un pueblo...*

[cursivas nuestras]

Y continúa diciendo que su meta no es describir las costumbres estadounidenses en general, sino las que se relacionan con sus instituciones políticas.

En términos contemporáneos puede decirse que Tocqueville intentaba comprender las instituciones políticas estadounidenses a través del análisis de su *cultura* (“todo el estado moral e intelectual”); es la cultura lo que explica el desarrollo peculiar de la democracia estadounidense y *no* factores como su geografía o sus leyes, desde luego, esto lo conduce al problema de definir con exactitud cuáles son esas costumbres estadounidenses y qué función desempeñan en la democracia de Estados Unidos.

Aunque la idea de costumbre aparece en el primer volumen de *La democracia...*, ese volumen pertenece sin lugar a dudas al terreno de la ciencia política, pero el segundo volumen encierra una gran dosis de análisis sociológico, su enfoque se desplaza de la política a “la sociedad civil” (Tocqueville, 1935-40, 1969:417; vea más adelante) y hay una inquietud mucho mayor en los problemas sociales relacionados con la democracia, lo que es evidente en los encabezados de las tres partes que constituyen el segundo volumen.

La parte II (la primera del segundo volumen; la I está en el volumen primero) se titula “La influencia de la democracia en los sentimientos del estadounidense”, aquí la tarea principal podría verse como un análisis de la relación causal entre la estructura social (en este caso la estructura política de la democracia) y las actitudes, creencias, conductas, normas y valores, es decir, los “sentimientos” de cada estadounidense; esto es innegable en los capítulos donde Tocqueville habla de la relación entre la democracia y “el amor ardiente y perdurable de los estadounidenses por la igualdad más que por la libertad” (un pecado capital para Tocqueville), su “individualismo” (otro problema, al menos principalmente para Tocqueville; vea más adelante), su uso de las “asociaciones en la vida civil”, “su gusto por el confort físico”, la exhibición de algunas “formas entusiastas de espiritualidad”, su impaciencia, su “excesivo amor por la prosperidad” y el daño que esto puede causar, y su preferencia por las “profesiones industriales”; todo lo que puede considerarse como las costumbres: “los estados morales e intelectuales” antes citados.

La parte III retoma el enfoque sobre la relación causal entre la democracia y las “costumbres propiamente dichas”; por una parte, aborda aquí la relación entre la democracia y el conjunto de costumbres adicionales como la facilidad y simplicidad de las relaciones entre los estadounidenses, la facilidad o dificultad con la que se ofenden, los modales, el orgullo, el honor, la ambición, etc.; además, hace lo que ahora llamaríamos un análisis *institucional* en

el que discute la relación entre la institución política (democracia) y muchas otras instituciones como la economía y el trabajo, la familia, las relaciones de género y el ejército; análisis que también es evidente en su trabajo sobre la Revolución Francesa, donde argumenta que “su causa principal y permanente no fue la que promovieron diferentes monarcas, sino la acción lenta y persistente de nuestras instituciones” (Tocqueville, 1856/1983). Este tipo de análisis institucional no sólo es altamente sociológico, sino que está a tono con el mismo trabajo sociológico contemporáneo que se enfoca en las instituciones (el “nuevo” institucionalismo; p. ej., Powell y DiMaggio, 1991).

En la parte IV Tocqueville retoma la relación causal y examina la “Influencia de las ideas y los sentimientos democráticos sobre la sociedad política”, es decir, la inquietud radica en las repercusiones de los sentimientos y pensamientos (también parte de lo que incluye bajo el título de costumbres) sobre los cambios estructurales en el sistema democrático; aquí lo que interesa a Tocqueville tiene que ver con la concentración del poder político generada por estos pensamientos y el tipo de despotismo que pueden desencadenar.

En general, Tocqueville estudia las relaciones causales entre las macroestructuras (en especial la democracia), las instituciones, otros fenómenos culturales de gran escala como las costumbres, las normas y los valores, y otros fenómenos objetivos (conductuales) y subjetivos a nivel micro (como los sentimientos, las emociones, las creencias etc.); podría decirse que Tocqueville se rehúsa a distinguir entre fenómenos culturales de gran escala y fenómenos objetivos y subjetivos de pequeña escala, lo que para algunos constituye una gran ventaja en su trabajo, pero para otros implica la mezcla de diversos “niveles” de análisis que sería mejor distinguir. Bajo el término costumbres se incluye al menos una gran variedad de fenómenos, por lo que sería mejor distinguirlos con cuidado, pero el volumen dos adopta un enfoque contemporáneo a la sociología y el análisis causal de las variables sociológicas.⁷

Clase social

Quizá no sorprenda que, dados sus orígenes aristócratas y las amenazas a ellos, Tocqueville tuviera un fuerte y moderno sentido sociológico del sistema de clases sociales; por ejemplo, sostuvo que antes de la Revolución Francesa los nobles trataban bien a las clases inferiores, o al menos mejor que tras la revolución, pero su profundo sentido de las clases y diferencias sociales, y el trato hacia ellas bajo el antiguo régimen francés, es evidente en el siguiente párrafo:

El gobierno del antiguo régimen, que en su trato con las *clases superiores* era tan indulgente y lento para ofenderse, era rápido para actuar y a menudo duro cuando se trataba de los miembros de las *clases inferiores* y en especial de los *campesinos*; de todos los registros que he examinado, ninguno se refiere al arresto de un burgués bajo las instrucciones del intendente [funcionario gubernamental]; los *campesinos*, por otra parte, sufrían arrestos constantes relacionados con imposición de labores forzadas o de milicia, por mendicidad y

⁷ Tocqueville, como hijo de la Ilustración, aquí y en el resto de su obra, hace un análisis sociológico muy “moderno”; en muchas formas se adelantó a su época, pero esto también lo llevó a adoptar una variedad de enfoques modernos que ahora, a la luz de la crítica postmoderna (Ritzer, 1997), parecen causar serios problemas; entre éstos, su tendencia a tener una concepción esencialista de las personas, un deseo de llegar al corazón del asunto o de trascender las apariencias superficiales y argumentar a menudo que existen “reglas invariables de conducta social” (Tocqueville, 1835/1969:59).

por otras incontables ofensas menores; una *clase* de la población podía contar con tribunales imparciales, largas audiencias y todo tipo de publicidad tutelar, para los otros el alcalde juzgaba de manera sumaria y sin apelación.

(Tocqueville, 1856/1983:133)

Más allá de ilustrar el análisis sociológico, el volumen segundo es notable por las diferentes ideas sociológicas que continúan siendo de gran importancia para la sociología en general y la teoría sociológica en particular, aunque sus vínculos con la obra de Tocqueville no siempre se reconocen, veamos cuatro de ellos: individualismo, asociaciones civiles, materialismo y cambio social.

Individualismo

A Tocqueville suele reconocérsele como el “inventor” de este término, de hecho, afirma haberlo “acuñado” para sus “propias necesidades” (Tocqueville, 1856/1983:96) y no sólo ha cobrado gran importancia por su uso difundido, sino que se ha convertido en un tema central en la teoría sociológica y en la sociología; por ejemplo, es una de las ideas clave (que a menudo se denomina “individualización”) en el trabajo de teóricos sociales alemanes como Ulrich Beck y Elizabeth Beck-Gersheim (Beck y Beck-Gersheim, 2002).

Reconoce que el individualismo es una idea nueva y que necesita contrastarse con el antiguo concepto de egoísmo (he aquí otra anticipación de la teoría social posterior, esta vez en el pensamiento de Durkheim, en especial respecto del suicidio, sobre el egoísmo y la falta de restricciones sociales [vinculadas al individualismo] que participan en la anomia); define el *egoísmo* como “un amor apasionado y exagerado por uno mismo que lleva a un hombre a pensar en todas las cosas en términos de sí mismo y que se prefiere a sí mismo sobre todo” (Tocqueville, 1835-40/1969:506); en cambio, el *individualismo* es un

...sentimiento calmo y reflexivo que dispone a cada ciudadano a apartarse de la masa de sus semejantes y retraerse en el círculo de su familia y amigos; con esta pequeña sociedad formada a su gusto, abandona gustoso la sociedad general a su suerte.

(Tocqueville, 1835-40/1969:506)

Abundaremos más sobre esta cuestión y resaltaremos las diferencias clave entre ambos conceptos según la conceptualización de Tocqueville.

1. El egoísmo “nace de un instinto ciego; el individualismo procede de un juicio equivocado más que de un sentimiento depravado” (Tocqueville, 1835-40/1969:506); el individualismo es equívoco principalmente porque las personas dejan de involucrarse con otras personas (excepto con quienes tienen una relación íntima) y cosas (en especial con las comunidades) ajenas a ellos, a las últimas se les deja seguir su curso; las personas se lavan las manos y eluden su responsabilidad o participación en ellas.
2. El egoísmo se relaciona mucho más con los sentimientos, en tanto que el individualismo está más vinculado con las acciones por comisión u omisión; en este sentido, el último tiene consecuencias sociológicas mucho mayores que el primero, puesto que involucra acciones que pueden tener importantes efectos materiales sobre el mundo social.

3. El egoísmo es “un vicio tan antiguo como el mundo”, en tanto que el “individualismo tiene orígenes democráticos y amenaza con crecer a medida que la igualdad de condiciones aumenta” (Tocqueville, 1835-40/1969:507); por tanto, el primero es un fenómeno universal y más o menos estable (una idea esencialista), mientras que el segundo surgió (o al menos así lo sostiene él) en la época de Tocqueville, quien lo consideró como apto para desarrollarse con el incremento de la democracia e igualdad; en otras palabras, el egoísmo parece estar asociado a la “naturaleza humana”, en tanto que el individualismo es un fenómeno sociológico más genuino que se desarrolla y transforma con el cambio en las condiciones sociales.

Por supuesto, el mayor cambio que preocupa a Tocqueville es la transición de la aristocracia a la democracia; en la era aristocrática, las personas “mantenían relaciones más estrechas con algo ajeno a sí mismas” y “a menudo se sentían inclinadas a olvidarse de sí mismas” (Tocqueville, 1835-40/1969:507); aunque esto no solía ser un acto consciente o cuidadosamente razonado, “los hombres casi siempre se sacrifican por el bien de otros” (Tocqueville, 1835-40/1969:507); en la era democrática, en cambio, “los deberes de cada uno son mucho más claros, pero el servicio devoto a cualquier individuo es mucho más raro” (Tocqueville, 1835-40/1969:507).

Evidentemente, al menos en este caso (y en otros, como veremos), Tocqueville prefiere la aristocracia sobre la democracia y considera que el individualismo asociado con la última estaba teniendo un efecto adverso en la gente y la sociedad; la ayuda prestada a otros, y a la más amplia sociedad, se ha perdido y ocasionado una peor posición económica que antes; también la misma gente ha empeorado su posición económica porque el individuo “por siempre se ha dejado abandonado a sí mismo, y existe el peligro de que perezca en la soledad de su propio corazón” (Tocqueville, 1835-40/1969:508).

Asociaciones civiles

El análisis de Tocqueville (1835-40/1969:513) sobre la importancia de las “asociaciones en la vida civil que carecen de objeto político”, anticipa el enorme problema actual en sociología, y cualquier otra materia, respecto de la importancia de lo que ahora se conoce como “sociedad civil” (Lichterman, 2006; para una crítica al respecto, vea Skocpol, 1997). Le interesa y alaba la propensión estadounidense a formar todo tipo de asociaciones civiles: “religiosas, morales, serias, fútiles, muy generales y muy limitadas, inmensas y diminutas” (Tocqueville, 1835-40/1969: 513) y su efecto positivo sobre la sociedad; la gran ventaja de estas asociaciones civiles es que las personas pueden interactuar unas con otras y gracias a ello es que “los sentimientos y las ideas se renuevan, el corazón se agranda y el entendimiento se desarrolla” (Tocqueville, 1835-40/1969: 515), como las sociedades democráticas tienden a eliminar tales interacciones, necesitan recrearse a través de la creación y el desarrollo de las asociaciones civiles.

Esto se relaciona con la tendencia omnipresente de Tocqueville a comparar las sociedades aristocráticas con las democráticas; el argumento básico es que para las personas de las sociedades aristocráticas no hay necesidad de formar tales asociaciones civiles, dado que tienen un firme vínculo que las une; pero la situación en las sociedades democráticas es muy diferente, de ahí la necesidad de estas asociaciones:

...entre las sociedades democráticas todos los ciudadanos son independientes y débiles, difícilmente pueden hacer algo por sí mismos y ninguno está en posición de obligar a sus semejantes a ayudarlo; por lo que se encontrarán indefensos si no aprenden a ayudarse unos a otros de manera voluntaria.

(Tocqueville, 1835-40/1969:514)

En otras palabras, la estructura y naturaleza de las sociedades democráticas propician la formación de las asociaciones civiles.

Materialismo

Como vimos, Tocqueville es un despiadado crítico del materialismo y estuvo dispuesto a expresar su sentir al respecto, para él es un problema universal que conduce, por ejemplo, al “vasallaje” (Tocqueville, 1856/1983:118), aunque éste es más agudo en las sociedades democráticas.

La democracia favorece el gusto por los placeres físicos, y este gusto, si se vuelve excesivo, pronto dispone al hombre a pensar que nada existe más allá de la materia; el materialismo, a su vez, los incita a rendirse ante tales deleites con una impetuosidad irracional, tal es el círculo vicioso en el que las naciones democráticas están inmersas.

(Tocqueville, 1835-40/1969: 544).

Si bien el materialismo también se encuentra en las sociedades aristocráticas, Tocqueville asocia las aristocracias más con el idealismo y en especial con la religión, de hecho, a esta última la considera una “herencia preciosa de los tiempos aristocráticos”, que debe cultivarse en las sociedades democráticas para evitar los excesos del materialismo (Tocqueville, 1835-40/1969:544).

Es curioso que reconociera una variedad de problemas económicos como el materialismo, pero a diferencia de Marx y muchos otros, remonta su origen a la democracia y no al sistema económico capitalista (para ser exactos, hasta ese momento no existía un concepto de capitalismo⁸ [Nisbet, 1976:65] y ese sistema económico aún no estaba bien establecido, en especial en Estados Unidos, en el momento en que Tocqueville emprendió su viaje); por ejemplo, ve “la recurrencia de... las crisis industriales... [como] una enfermedad endémica de todas las naciones democráticas de la época... no debidas al azar sino al temperamento esencial [¡esencialismo otra vez!] de estas personas” (Tocqueville, 1835-40/1969:554). A pesar de carecer de la terminología (después desarrolla parte de ella con un sentido de que la “lucha política se restringirá a los que *tienen* y los que *no*; la propiedad formará el gran campo de batalla” [Tocqueville, 1893/1959:11 cursivas nuestras]), Tocqueville describe el surgimiento de un sistema de dos clases en el sistema social que asocia con la democracia; considera la división del trabajo (bajo la clara influencia de Adam Smith) como un factor que cada vez más debilitará al obrero y fortalecerá al patrón, el trabajo y la visión del obrero se reducirán, mientras que el patrón

pasa su mirada sobre un conjunto más amplio y su espíritu se expande con tanta rapidez como se estrecha la del otro; pronto el obrero no necesitará más que fuerza bruta sin inteligencia, mientras que para triunfar el patrón necesita ciencia y casi genialidad; el patrón se

⁸ El concepto no aparece como tal en la obra de Marx: el primero en utilizarlo fue Pierre Proudhon en 1861 y se popularizó después de que Werner Sombart lo utilizara en 1902 para describir el sistema económico alternativo al socialismo (Robbins, 2005:39).

parece cada vez más a un administrador de un vasto imperio y el obrero a un bruto... Uno se encuentra en un estado de constante dependencia estrecha y necesaria del otro, y parece haber nacido para obedecer, tanto como el otro para mandar.

(Tocqueville, 1835-40/1969:556)

Gran parte de esto podría haber sido autoría de Marx.

Sin embargo, Tocqueville tiene una percepción miope de este problema por sus lazos con un periodo antiguo; por tanto, lo interpreta como el nacimiento de una nueva “aristocracia”, pero a diferencia de la de sus memorias e imágenes románticas, esta nueva es una “monstruosidad” (Tocqueville, 1835-40/1969: 557); he aquí la forma en que contrasta los dos sistemas aristocráticos:

La aristocracia territorial de épocas pasadas estaba obligada por la ley, o se pensaba obligada por las costumbres, a ayudar a sus servidores y aliviar sus miserias; pero la aristocracia industrial de nuestros días, tras haber empobrecido y embrutecido a los hombres que emplea, los abandona en momentos de crisis a la caridad pública para que los alimente.

(Tocqueville, 1835-40/1969:557-558)

Sin embargo, Tocqueville continúa con una predicción profética basada en su análisis de lo que se llegaría a conocer como el capitalismo:

...los amigos de la democracia deben mantener su mirada inquieta en esa dirección, ya que si alguna vez la desigualdad permanente de condiciones y la aristocracia penetran en el mundo, es de esperar que entrarán por esa puerta.

(Tocqueville, 1835-40/1969:558)

Por tanto, si bien Tocqueville puede haber pecado de romántico en algunos aspectos de la aristocracia del pasado, estaba plenamente consciente de los peligros que ésta suponía para la democracia, en especial en su nueva forma industrial.

Otro contraste entre Marx y Tocqueville reside en su visión sobre la igualdad y desigualdad, y los problemas económicos; para Marx los problemas económicos se deben a la desigualdad del capitalismo, pero si bien Tocqueville reconoce tal inequidad, también argumenta que es la igualdad, no la desigualdad, lo que desencadena tales problemas; la lógica básica aquí es que con el fin de crear distinciones en un mundo mayoritariamente igual, las personas se ven orilladas a realizar frenéticas actividades económicas y a sobrestimar las metas materiales.

Cambio social

El problema del cambio social, en especial la revolución, ocupa un lugar central en el trabajo de Tocqueville; si bien la revolución estadounidense produjo, sin lugar a dudas, grandes cambios sociales, Tocqueville está menos seguro de la Revolución Francesa (o mejor dicho de las revoluciones, dado que las considera un proceso continuo desde 1789); reconoció los drásticos cambios en Francia (incluido su creciente “salvajismo” [Tocqueville, 1856/1983:192]) y finalmente en muchos otros países, pero no dejó de sostener que en varios aspectos importantes mostraron más que cambios cierta continuidad con el pasado, algo frecuente en la obra de Tocqueville, en especial cuando se trata de su obsesión con la centralización.

También sostiene que el antiguo orden prerrevolucionario se caracterizó por la centralización, y más que superarla, la revolución la tomó como “el punto de partida y uno de sus

principios rectores” (Tocqueville, 1856/1983:60). La revolución *no* destronó a esta forma de administración, sino que nuevas formas de centralización proliferaron *tanto* antes *como* después de la revolución: “esta parte del antiguo régimen tomó el control por entero y se integró a la constitución de la Francia moderna” (Tocqueville, 1856/1983:60); la centralización que había caracterizado al antiguo orden fue revivida por la revolución y, de hecho, ha “sido refrendada por todos los gobiernos sucesivos” (Tocqueville, 1856/1983:60), una importante razón para esto fue la destrucción de la aristocracia, que antes había ayudado a contrarrestar la centralización al formar al menos una base de poder semiautónomo y que moderaba la tendencia hacia la centralización; todo lo que lleva a Tocqueville a generalizar (1856/1983:65): “la historia, de hecho, es como una galería de pinturas en la que hay originales y muchas copias”.

También argumenta que la revolución no fue tan ventajosa ni siquiera para los partidos que se supone salieron beneficiados de ella, reconoce que durante el antiguo régimen las clases bajas, en especial los agricultores, estaban en desventaja y vivían en malas condiciones; también reconoce que éstos mejoraron tras la revolución en cuanto a que recuperaron su libertad y se convirtieron en terratenientes, aunque en un grado modesto; no obstante, en otros sentidos sus condiciones empeoraron:

...la forma en que se les impidió mejorar mental y materialmente... nos da la impresión de ser inhumana... se les dejó en un estado de ignorancia y casi siempre su pobreza fue peor que la de sus antepasados, los siervos.

(Tocqueville, 1856/1983:133)

Lo que aquí se representa es un tipo de visión histórica que hoy asociamos con el trabajo del teórico social francés Michel Foucault, en el que los supuestos básicos sobre el curso de la historia se cuestionan y al final dan un giro total; por ejemplo, para Foucault (1980a) en lugar de que la era victoriana reprimiese la sexualidad, la desarrolló, y más importante para este análisis, en lugar de que los prisioneros (Foucault, 1979) y los enfermos mentales (Foucault, 1965) recibieran un mejor trato con el tiempo, en muchos sentidos sufrieron más opresión y represión; además, Tocqueville (1856/1983:121) sostiene que el distanciamiento material hacia el agricultor en el antiguo régimen fue reemplazado por un tipo más “imperante” y “nocivo” de distanciamiento espiritual tras la revolución.

En términos más generales, hay un sentimiento dominante de lo que más tarde se llegó a conocer como “consecuencias no anticipadas” (vea “El estudio comparativo”) en la obra de Tocqueville sobre el cambio social; además de lo anterior, afirma que la creciente riqueza no genera condiciones más pacíficas, sino un descontento mayor (Tocqueville, 1856/1983:175, 176); la creciente riqueza tampoco resuelve necesariamente los problemas económicos, sino que ocasiona nuevos y quizás hasta una revolución (Tocqueville, 1856/1983:179); el mayor conocimiento y las mejores condiciones pueden estimular, en lugar de retardar la revolución (Tocqueville, 1856/1983:186), y, como en Marx, las élites y el rey en el antiguo régimen se ven como si estuvieran engendrando a sus propios sepultureros. Su expresión más general sobre las consecuencias no anticipadas se encuentra en sus memorias:

...los destinos de este mundo se desarrollan como resultado, y a menudo como resultado opuesto, a las intenciones que los produjeron, al igual que la cometa que vuela por la acción antagonista del viento y el cordón.

(Tocqueville, 1893/1959:26)

Principales problemas sociológicos

El problema sociológico clave en la obra de Tocqueville fue la fortaleza (y debilidad) de la democracia en general y la estadounidense en particular, en especial según existió en Europa y más a menudo en Francia e Inglaterra.⁹ Aunque esta cuestión no es ajena a la sociología, pertenece más al área de las ciencias políticas; sin embargo, en el volumen segundo de *La democracia en América*, Tocqueville actúa mucho más como sociólogo y a lo largo de él surgen evidentes problemas sociológicos.

Estancamiento

En primer lugar, teme que una sociedad democrática ocasione la ausencia de actitud, ambición y orgullo, “propósitos mezquinos” y demasiada humildad (632). Más adelante,

Si los ciudadanos continúan encerrándose cada vez más estrechamente en el círculo de sus pequeños intereses domésticos y se mantienen allí en constante agitación, existe el peligro de que puedan terminar siendo inaccesibles a esas grandes y poderosas emociones públicas que en realidad turban a los pueblos, pero que también los hacen crecer y renovarse. Al ver que la propiedad cambia de manos con tanta rapidez y que el amor a la propiedad los vuelve tan ansiosos y ávidos, no puedo evitar temer que el hombre llegue al punto en que considere cada nueva teoría como un peligro, cada innovación como un penoso problema, cada avance social como el primer paso hacia la revolución y que puedan rehusarse de manera absoluta a cualquier movimiento por temor a ser cautivados. La posibilidad que en verdad me atemoriza es que al final estén tan absortos en el amor cobarde a los placeres inmediatos que su interés por el propio futuro y por el de sus descendientes desaparezca y prefieran seguir mansamente el curso de su destino en lugar de realizar un súbito y enérgico esfuerzo para enderezarlo.

Las personas suponen que las nuevas sociedades van a cambiar a diario, pero mi temor es que acaben siendo inalterablemente fijas, con las mismas instituciones, los mismos prejuicios y las mismas costumbres, de tal suerte que la humanidad cese de progresar y acabe siendo enterrada por ellas. Temo que el espíritu siga replegándose sobre sí mismo en un compás cada vez más estrecho para siempre, sin producir nuevas ideas; que el hombre se agote en pequeños movimientos solitarios y estériles y que la humanidad en constante agitación no avance.

(Tocqueville, 1835-40/1969:645)

Igualdad

Si el estancamiento es un problema importante en la democracia, ¿cuáles fueron las causas que Tocqueville consideró? Para él una es la *igualdad*; si bien tenía cierta opinión positiva sobre ella (da origen a la compasión y amabilidad [Tocqueville, 1835-40/1969:565]), en realidad es uno de sus principales críticos, y es este aspecto, como se señaló, el que lo diferencia de la vasta mayoría de sociólogos y teóricos sociales que son acérrimos críticos de la *des*igualdad y defensores de la igualdad; una vez más, la razón por la que Tocqueville tiene, por desgracia, poco que ver con la sociología moderna.

⁹ ¡Tocqueville fue ambivalente tanto hacia la aristocracia como hacia la democracia! (Nisbet, 1976).

Sobre la igualdad, Tocqueville (1835-40/1969:527; cursivas nuestras) dice que nada puede impedir

...que la creciente igualdad de condiciones conduzca al espíritu humano a la búsqueda de lo útil y que no predisponga a cada ciudadano a encerrarse en sí mismo... Por tanto, es de esperar que el interés privado llegue a convertirse en el principal, si no en el único, móvil de todas las acciones. Si los ciudadanos, al hacerse iguales, permanecieran ignorantes y toscos, sería difícil anticipar hasta qué *excesos estúpidos* llegarían debido a su egoísmo.

Cualquier cosa negativa que pudiera decirse sobre las aristocracias, y Tocqueville no se abstuvo de decirlas, desde su punto de vista en estas sociedades había una conducta menos egoísta y más orientada hacia los demás.

Si bien el fin de la aristocracia en aras de la igualdad significa el fin de “privilegios molestos”, genera otro problema: “Cuando los hombres son más o menos iguales y siguen el mismo camino, es muy difícil para cualquiera de ellos caminar más de prisa y salir de la multitud uniforme que los rodea e impide su despliegue” (Tocqueville, 1835-40/1969:537). Aquí nos acercamos al meollo del problema del mundo democrático que le preocupa a Tocqueville: supone la pérdida de creatividad, el surgimiento de la mediocridad; con todos sus errores, los regímenes aristócratas permitían la desigualdad y, por tanto, promovían la creatividad y la excelencia, aunque fuese para los pocos que formaban parte de la aristocracia.

Despotismo

Un problema relacionado es que la igualdad conduce al *despotismo* y a un debilitamiento mayor del individuo: “todo en Europa parece tender hacia la indefinida extensión de las prerrogativas al poder central y a debilitar el estatus del individuo, a hacerlo más precario y subordinado” (Tocqueville, 1835-40/1969:679). Este argumento es contraintuitivo, pues tendemos a asociar al despotismo con los regímenes aristócratas; sin embargo, Tocqueville arguye que la tendencia durante siglos ha sido que la aristocracia ceda su poder, y en cualquier caso, la misma naturaleza del ejercicio del poder está más limitada en las aristocracias:

El poder social en las aristocracias solía estar limitado a dirigir y supervisar a los ciudadanos en todas las materias que tuvieran una conexión patente e inmediata con los intereses nacionales. En *todos los demás aspectos* se les dejaba que *eligieran libremente* por sí mismos.

(Tocqueville, 1835-40/1969:681)

En cambio, las naciones democráticas de su época parecían “considerarse responsables de las acciones y el destino individual de sus súbditos, y haber emprendido la tarea de conducir e ilustrar a cada uno en todo lo que hicieran y, si fuera necesario, hacerlos felices contra su voluntad” (Tocqueville, 1835-40/1969:681; esto último evoca a los teóricos críticos y a la forma en que la “industria de la cultura” opera para controlar y aturdir a las personas [Jay, 1973]).

Otro factor en el creciente riesgo del despotismo es el individualismo cada vez mayor del que hablamos, es decir, a medida que el individualismo aumenta, más se separa a las personas de su mundo político y social más amplio, de tal suerte que se despeja el campo para el surgimiento y la victoria de un déspota.

Centralización

En relación con el despotismo, en la obra de Tocqueville la creciente *centralización*¹⁰ es una inquietud paralela y un temor, en especial la centralización burocrática en el Estado; él la considera como “el deseo instintivo de todo gobierno” (Tocqueville, 1856/1983:58). Existe una atracción mutua entre centralización e igualdad, en palabras de Nisbet (1976:73), para Tocqueville: “Todas las mentes centralizadoras... son afines a la igualdad, y todas las mentes igualitarias se sienten atraídas hacia la centralización”. Considera a la centralización como acompañante de la pérdida de libertad a medida que las personas ceden más y más ante los “funcionarios” burocráticos, a niveles nunca antes vistos hacia los reyes de las sociedades aristocráticas:

Los ciudadanos caen progresivamente bajo el control de la administración pública, son gobernados de manera insensible y quizá contra su voluntad, a diario ceden nuevas porciones de su independencia individual al gobierno, y los mismos hombres que un día derriban un trono y pisotean la autoridad de los reyes, se inclinan sin oponer resistencia ante los mínimos deseos de algún funcionario.

(Tocqueville, 1835-40/1969:688)¹¹

Estas observaciones están presentes no sólo en la escuela crítica, sino también en el recelo de Weber hacia la burocracia e incluso en la obra de Foucault.

La centralización no sólo es un problema clave en el volumen segundo de *La democracia...*, sino que ocupa un lugar similar en *El antiguo régimen y la Revolución*; allí argumenta que en los años que antecedieron a la revolución, Francia experimentó un proceso de crecimiento en la administración gubernamental;¹² consideró a este tipo de gobierno centralizado como una institución muy “moderna” (Tocqueville, 1856/1983:57), que además se difundió a otros países.

Por tanto, Tocqueville expresa sus profundos temores respecto del control centralizado (y el vínculo estrecho entre democracia e igualdad), y en especial la falta de libertad implícita en la transición histórica de la aristocracia a la democracia; en sus memorias (1893/1959:189-190) dice: “En Francia hay sólo una cosa que no podemos establecer: un gobierno libre, y sólo una institución que no podemos destruir: la centralización”, y tenía pocas esperanzas para el futuro:

¹⁰ Éste también es tema del primer volumen donde distingue entre centralización administrativa y gubernamental, y sostiene que Estados Unidos no tiene centralización administrativa ni un alto grado de centralización gubernamental; siente que esto último es necesario para que una nación viva y prospere. La centralización administrativa “sólo sirve para enervar a los pueblos que se someten a ella, debido a que siempre tiende a disminuir el espíritu cívico” (Tocqueville, 1835-40/1969:88); más adelante considera a la centralización como un medio sobresaliente para “prevenir, no para hacer” (Tocqueville, 1835-40/1969:91); y más importante, la centralización se vincula al despotismo y en Estados Unidos la ausencia de centralización administrativa actúa como un impedimento al despotismo.

¹¹ También vio la centralización como un factor facilitador de la Revolución Francesa. En una Francia más temprana y menos centralizada, los movimientos revolucionarios se habrían resistido con éxito (Tocqueville, 1856/1983:204).

¹² También se enfocó en otras formas de centralización, como el creciente centralismo en París respecto del resto de Francia; lo que facilitó la revolución, pues su éxito en París significó el respaldo de la sociedad entera: “aquel que gobierna París gobierna Francia” (Tocqueville, 1893/1959:75).

Por mi parte, debo admitir que no tengo confianza en el espíritu de libertad que parece animar a mis contemporáneos, veo claramente que las naciones de esta era son tumultuosas, pero no pienso que sean amantes de la libertad; temo que al final de toda esta agitación que derriba los tronos, los *soberanos sean más poderosos que nunca*.

(Tocqueville, 1835-40/1969:689; cursivas nuestras)

En sus últimas memorias es aún más enfático al argumentar que la centralización (y la democratización) conducen a un deseo por mantener un cargo público y ganar dinero público, y que ésta es “la enfermedad secreta que ha minado a todos los gobiernos anteriores y que minará a los futuros” (Tocqueville, 1893/1959:32).

Estas administraciones nuevas y más centralizadas son más poderosas en varios aspectos, por un lado: actúan “con mayor velocidad, poder e independencia” que las formas previas de gobierno como la monarquía (Tocqueville, 1835-40/1969:683); por otro, y anticipándose al trabajo de Foucault (1980), considera a estas administraciones (1835-40/1969:682) como “más inquisitivas y minuciosas”, es decir, se entrometen y lo hacen cada vez más en las vidas de las personas: los que detentan alguna función en el gobierno se “complacen” en “interferir con todos y mantener todo en sus manos” (Tocqueville, 1893/1959:190); en otra semejanza con Foucault, “degradarán al hombre más que atormentarlo” (Tocqueville, 1835-40/1969:691); es un tipo de “poder suave” que se parece más al que ejercen los padres sobre sus hijos, sirve para mantener al ciudadano en una especie de niñez perpetua y “le gusta ver a los ciudadanos disfrutar, siempre y cuando no piensen en nada más que en el disfrute” (Tocqueville, 1835-40/1969:692). En este sentido, “No quebranta la voluntad del hombre, sino que la suaviza, la dobla y la guía; rara vez impone su autoridad, pero a menudo inhibe la acción; no destruye nada, pero impide la creación; no es tiránica, pero sí obstaculiza, reprime, enerva, ahoga y ridiculiza tanto que al final cada nación no es sino una bandada de animales tímidos y trabajadores con el gobierno como su pastor” (Tocqueville, 1835-40/1969:692), y una vez más recordando a la teoría de Foucault, el control gubernamental opera de un modo “capilar” en el que “extiende su abrazo para incluir a toda la sociedad. Cubre toda la vida social con una red de reglas mezquinas y complicadas que son tanto minuciosas como uniformes” (Tocqueville, 1835-40/1969:692).

Libertad, democracia y socialismo

Si Tocqueville critica a la igualdad y la centralización es porque *está a favor* de la libertad; opina que ésta, o al menos su deseo, parece ser universal, pero que enfrenta enemigos poderosos, en especial la centralización. Como consecuencia, la libertad estuvo en *mayor* peligro *después* de la revolución que antes de ella, pues había menos centralización bajo el gobierno del rey que en la Francia posrevolucionaria; bajo el mando de un rey, la centralización no tenía el mismo poder que en los gobiernos modernos, el rey tenía menos control sobre sus súbditos, en parte porque los puestos públicos se vendían y por tanto privaban al antiguo régimen “de todo el derecho de designar o despedir a sus funcionarios a voluntad” (Tocqueville, 1856/1983:109). Además, el antiguo régimen tenía menos incentivos para la coerción y menos medios de ejercerla sobre sus súbditos, y por tanto las órdenes se llevaban a cabo sin mucho entusiasmo; como consecuencia, en el antiguo régimen las personas podían defender su libertad con mayor facilidad que en la modernidad. La misma Revolución Francesa tuvo efectos diversos sobre la libertad (Tocqueville, 1856/1983:167), pero en general ocasionó el

aumento en la centralización y, por ende, la reducción de las oportunidades de libertad; sin embargo, Tocqueville no estaba a favor del retorno al antiguo régimen, en tanto que mientras “había más libertad en ese periodo [del antiguo régimen] que la que hay ahora... era una libertad curiosamente desajustada e intermitente, siempre restringida por las distinciones de clase y dependiente de inmunidades y privilegios” (Tocqueville, 1856/1983:119); sin importar su debilidad, parecía haber más libertad en el régimen antiguo que en el nuevo, pues el último puede movilizar mayores recursos para limitar, si no es que amenazar, a la libertad.

Si Tocqueville critica la democracia por su tendencia a la centralización y sus efectos adversos, es aún más crítico del socialismo, o al menos así lo expresó cuando escribió sobre el tema en su época; para él, “el socialismo y la centralización comparten el mismo espíritu” (Tocqueville, 1856/1983:164), las ideas socialistas tendían a apoyar la centralización estatal. Tocqueville no sólo encontró alarmante la asociación del socialismo con la centralización,¹³ sino también las ideas de “propiedad común, derecho al trabajo, *igualdad* absoluta, control estatal de todas las actividades del individuo, legislación despótica, total sumisión de la propia personalidad del ciudadano al espíritu grupal” (Tocqueville, 1856/1983:164; cursivas nuestras), lo que puede considerarse como un conjunto profético de críticas, al menos del socialismo practicado en los países del bloque soviético.

En general, Tocqueville critica *tanto* a la democracia *como* al socialismo por muchas de las mismas razones, aunque ve con claridad la posibilidad de que el socialismo sea mucho más desastroso que la democracia; ambos tendían a fomentar la igualdad, la centralización y, lo peor de todo, la pérdida de libertad.

¿Cuál es la solución a estos problemas asociados con la transición histórica de la aristocracia a la democracia (y quizás al socialismo)? Aunque no hay marcha atrás para retomar una antigua forma de aristocracia, Tocqueville veía con esperanza una nueva forma:

Estoy convencido de que no es posible encontrar una aristocracia nueva en este mundo, pero pienso que las asociaciones de ciudadanos comunes pueden constituir organismos muy ricos, influyentes y poderosos; en otras palabras, organismos aristocráticos... Por estos medios, muchas de las principales ventajas políticas de la aristocracia podrían obtenerse sin sus injusticias y peligros... al defender sus intereses privados contra los abusos del poder, resguardará las libertades comunes.

(Tocqueville, 1835-40/1969:697)

No obstante, en su obra sobre la Revolución Francesa parece haber perdido el optimismo en el futuro y se siente más nostálgico por la era de dominio de los nobles y otras élites de la antigua sociedad francesa, como el clero católico y los funcionarios judiciales; era la relativa independencia que tenían estas élites lo que promovió una mayor libertad no sólo para sí mismas, sino para el resto de la sociedad; su independencia también creó un contrapeso y restricción a la centralización, por lo que la centralización de la Francia prerrevolucionaria no fue tan problemática ni tan poderosa como lo llegó a ser después de la revolución, y el menor grado de centralización era, para Tocqueville, equiparable a una mayor libertad. Fueron estas opiniones las que lo motivaron a escribir sobre el “tonto conformismo” de sus días y a añorar “el sentido común del pasado” (Tocqueville, 1856/1983:115, 116). También compara (de manera desfavorable) al “espíritu servil” de la época con la mayor libertad de sus ancestros y “nobleza de espíritu” (Tocqueville, 1856/1983:119).

¹³ En otras ocasiones se burla de las ideas socialistas y las encuentra “ridículas” (Tocqueville, 1893/1959:78, 273).

Por razones como éstas Tocqueville (1856/1983:77) escribe sobre “la caída catastrófica de la monarquía”, pues para él la Revolución Francesa fue un desastre (aunque estaba consciente de los problemas pasados y de que la revolución puso fin a algunos de ellos) y subestimó los gobiernos dominados por la clase media que reemplazaron a la monarquía (Tocqueville, 1893/1959:3); estimaba que la revolución se debía menos al efecto de la previa revolución estadounidense que a las ideas francesas, en especial las de la Ilustración, como la “ley natural” y los “derechos del hombre” y su “ingenuidad” (Tocqueville, 1856/1983:147). Con la destrucción del gobierno (y la religión) establecido las personas fueron lanzadas a un estado de confusión (algo que preocupa en gran medida a Tocqueville): “No sabían de qué asirse ni dónde pararse. Los revolucionarios de una procedencia hasta entonces desconocida hicieron su aparición: hombres que llevaban la audacia al extremo de la locura... actuaban con una crueldad sin precedente” (Tocqueville, 1856/1983:157). Además, las ideas de la Ilustración generaron otras maneras de ver la forma en que debía gobernarse la nación, que no sólo eran difíciles de conciliar con las instituciones libres, sino que prácticamente las anularon; llegaron a considerar que el sistema social ideal era aquel cuya aristocracia estuviera constituida sólo por funcionarios gubernamentales y en la cual “una burocracia todo poderosa no sólo se encargara de los asuntos de Estado, sino que controlara las vidas privadas de los hombres” (Tocqueville, 1856/1983:167). Tocqueville (1856/1983:169) se deshizo en elogios por la libertad perdida:

...esa aspiración tan elevada... desafiaba el análisis... es algo que uno debe *sentir* y la lógica no tiene nada que ver en ella; es un privilegio de los espíritus nobles a los que Dios ha preparado para recibirla, y a quienes inspira con un generoso fervor... la llama sagrada.

Una vez más, he aquí la razón de que las ideas de Tocqueville no hayan soportado bien la prueba del tiempo, hoy pocos podríamos aceptar la idea de cualquier tipo de aristocracia. En general, esto refleja sus críticas a la igualdad y su defensa de la desigualdad; defender a la aristocracia y oponerse a la igualdad en favor de la desigualdad no son el tipo de posturas que ganarán la aceptación en la teoría social y sociológica del siglo XXI; sin embargo, no debemos dejar que nuestros juicios sobre tales cuestiones oscurezcan el hecho de que Tocqueville fue un teórico social importante con mucho que ofrecer a la teoría sociológica.

Resumen

Alexis de Tocqueville fue un gran teórico social que nunca gozó del crédito merecido, en especial en sociología, donde tendía a ser considerado científico político pero con relevancia mínima para el campo social. Entre las razones de este descrédito y falta de reconocimiento a su obra, están su preferencia

confesa por la aristocracia, su conservadurismo para los estándares contemporáneos y su crítica a una de las “vacas sagradas” de la sociología: la igualdad; además, esta postura lo orilló a una dirección poco popular, la de *estar a favor* de la desigualdad; otro factor que dificultó observar la importancia de la

teoría en la obra de Tocqueville, fue su profunda hostilidad hacia las grandes teorías abstractas.

Sin embargo, no hay duda de que en la obra de Tocqueville hay una importante teoría que gira sobre todo en torno de la interrelación de la igualdad, la centralización y la libertad; en general, considera que la mayor igualdad favorece el aumento de la centralización, en especial en el gobierno, centralización que de suyo es un problema, pero su importancia reside en que tiende a amenazar lo máspreciado para él: la libertad. Vislumbró el crecimiento de un gobierno cada vez más centralizado que se entromete más y más en las vidas de los ciudadanos, y esta idea subyace a su crítica a la democracia y, más importante aún, al socialismo.

Además de esta gran teoría, Tocqueville también tiene una serie de importantes ideas sobre cuestiones teóricas que hoy constituyen el corazón de la sociología contemporánea; su énfasis en las costumbres puede verse como una anticipación del giro cultural que ha dado la teoría social reciente, su inclusión de elementos micro (ideas, hábitos mentales) y macro (la cultura en general) bajo el título de costumbres, puede considerarse coincidente con el interés actual en la integración entre lo micro y lo macro, y entre agencia y estructura (aunque también

puede verse como un factor que enturbia lo que requiere distinguirse). Tocqueville, al igual que Marx, consideró al materialismo como un problema importante, aunque el primero lo vinculó con la democracia antes que con el capitalismo (que aún no existía en su época y para el que aún no se había acuñado un término); además, al igual que Marx, Tocqueville tenía un fuerte sentido de las clases sociales, del surgimiento de un sistema de dos clases y de los problemas que éste acarrearía; como un presagio del interés actual en el tema, Tocqueville acuñó el término *individualismo*, lo comparó con el egoísmo y se percató de los problemas asociados con él, sobre todo el declive en el interés y la participación en la comunidad, tema que en la actualidad muchos estudian (p. ej., Putnam), y que está estrechamente vinculado con su interés en el asociacionismo civil para contrarrestar la tendencia, en lo que también fue profético dada la atención actual de la sociología en la sociedad civil. Por último, Tocqueville tiene una vasta teoría del cambio social, notable por sus ideas contraintuitivas y por su énfasis en las consecuencias no anticipadas. En la obra de Tocqueville no sólo hay mucho más teoría de la que la mayoría comprende, sino que pueden encontrarse muchísimas teorías y muy poderosas.

Auguste Comte

Sumario

Las profundas ambiciones de Comte
Sociología de Comte
Teoría y práctica

Comte: una valoración crítica
Resumen

Alfred North Whitehead dijo: “Una ciencia que duda si olvidar o no a sus fundadores está perdida” (1917/1974:115). Los profesionales de una ciencia avanzada como la física *han* olvidado la obra de sus fundadores, o al menos la han relegado al ámbito de la historia de su área; un especialista en física no suele leer la obra de Isaac Newton, sino que se concentra en el fondo contemporáneo de conocimientos sobre las cuestiones que abordaron Newton y otros físicos clásicos. El estado del conocimiento de la física contemporánea ha superado a la física de Newton, por ello ningún estudioso siente la necesidad de aprender de sus ideas; las ideas de Newton que todavía son útiles han sido integradas en el conocimiento base de la física. De acuerdo con Whitehead, la física *no* está perdida: ha olvidado (en gran medida) a Isaac Newton y las otras figuras importantes de los inicios de su historia.

Pero entonces, ¿por qué se les pide a los estudiantes de sociología que lean la obra de uno de los primeros pensadores decimonónicos como Auguste Comte (1798-1857)? El hecho es que a pesar de sus muchas debilidades, hay algunas ideas de Comte (p. ej., el positivismo) que siguen siendo importantes en la sociología contemporánea; y lo que es más importante aún, en su época tuvieron gran relevancia e influyeron en el desarrollo de la sociología y la teoría sociológica. Aunque esta última ha ido mucho más allá de las ideas de Comte, la sociología aún no está (y algunos afirman que nunca lo estará) en la misma posición que la física, capaz de olvidar la obra de sus fundadores.

Las profundas ambiciones de Comte

Positivismo: la búsqueda de leyes invariables

Hasta nuestros días la sociología recuerda a Comte por su defensa del *positivismo* (Halfpen-ny, 1982, 2001; Scharff, 1995; J. Turner, 1985a, 1990), aunque este término tiene multitud de acepciones, se utiliza generalmente para referirse a la búsqueda de las leyes invariables del mundo natural, así como del social. En la versión comtiana del positivismo estas leyes pueden obtenerse a partir de la investigación sobre el mundo social, de la teorización sobre él o de ambos. Para descubrir esas leyes se requiere de la investigación, pero según Comte los hechos derivados de la investigación tienen una importancia secundaria comparada con la especulación lógica; así, el positivismo de Comte no excluye la investigación empírica, pero ésta está subordinada a la teoría.

El pensamiento de Comte se basa en la idea de que ahí fuera existe un mundo real (p. ej., el biológico y el sociológico), y la tarea del científico consiste en descubrirlo y dar cuenta de él. En este sentido, Comte es lo que actualmente denominaríamos un *realista*, y lo expresa así: “Los filósofos positivos... se plantean las cuestiones con el único objetivo de averiguar el verdadero estado de las cosas y reproducirlo con la mayor precisión en sus teorías” (1830-42/1855:385). Más tarde, Comte afirmó que la filosofía positivista (o cualquier filosofía) “sólo puede ser válida en la medida en que constituye una representación exacta y completa de las relaciones que existen naturalmente” (1851/1957:8-9) (teoría que en ocasiones se denomina “teoría de la copia” de la verdad).

Existen básicamente dos caminos para comprender el mundo real que existe fuera de la mente: investigar y teorizar. Como se vio, aunque Comte reconocía la importancia de la investigación, acentuaba la necesidad de la teoría y la especulación; en la medida en que subraya la importancia de la teoría y la especulación, Comte desentona con lo que actualmente consideramos positivismo, en especial el empirismo puro a través de la observación sensorial y la creencia en la cuantificación. Como Pickering señala: “Comte no reconocería la versión mutilada del positivismo que existe hoy día” (1993:697).

Aunque muchos sociólogos contemporáneos se consideran a sí mismos positivistas, el positivismo ha sido objeto de duros ataques en los últimos años. En la filosofía de la ciencia se han realizado numerosos trabajos que han planteado la duda de si el positivismo se ajusta a lo que hacen las ciencias naturales, duda que conduce a otra aún mayor sobre la posibilidad de una sociología positivista; algunos sociólogos (comprehensivos) nunca aceptaron el enfoque positivista, y otros que lo aceptaron lo abandonaron definitivamente para adoptar una perspectiva modificada (p. ej., R. Collins, 1989a). El positivismo no ha desaparecido de la sociología, pero es evidente que hoy esta disciplina atraviesa una era pospositivista (Schweder y Fiske, 1986).

El interés de Comte por el positivismo está estrechamente relacionado con su interés por la sociología; “descubrió” la sociología en 1839, y según su compromiso con el positivismo, la definía como una ciencia positiva; de hecho, en su definición de *sociología* la relacionó con una de las ciencias más positivas, la física: “La sociología... es el término que he inventado para denominar a la física social” (1830-42/1855:444).

Comte (1830-42/1855) desarrolló una jerarquía de las ciencias positivas: matemáticas, astronomía, física, biología (fisiología), química y ubicaba en la cúspide (al menos en su primera obra) a la sociología¹ (curiosamente no dejó espacio a la psicología, porque le parecía que se reducía a una serie de instintos biológicos). Esta jerarquía desciende desde las ciencias más generales, abstractas y alejadas de las personas, hasta las más complejas, concretas e interesantes para las personas (Heilbron, 1990). La sociología se erige sobre el conocimiento y los procedimientos de las ciencias que están por debajo, pero, según Comte, es “la materia más difícil e importante de todas” (1851/1968:31). Si tenemos en cuenta el gran valor que daba Comte a la sociología, comprenderemos por qué ha sido tan bien valorado por los sociólogos, y si atendemos al hecho de que, como positivista que era, consideraba que la teorización era la actividad última, se hace evidente la alta estima que ha merecido a los teóricos.

¹ Posteriormente Comte añadió una séptima ciencia que se situaba por encima de la sociología: la moral; cuestión que abordaremos más adelante.

Comte identificaba explícitamente tres métodos sociológicos básicos: tres modos fundamentales de hacer investigación social para obtener un conocimiento empírico del mundo social real.

- El primero es la *observación*, aunque Comte en seguida rechazó las observaciones atóricas y aisladas del mundo social. Sin teoría no sabremos qué buscar en el mundo social ni comprenderemos el significado de lo que encontremos, las observaciones deben hacerse guiadas por una teoría y, una vez hechas, deben ser conectadas con una ley.
- El segundo método de Comte, la *experimentación*, era más adecuado para otras ciencias que para la sociología; es obvio que prácticamente es imposible interferir en los fenómenos sociales e intentar controlarlos, la única excepción posible la constituye un experimento natural en el que las consecuencias de algo que sucede en un lugar (p. ej., un tornado) son observadas y comparadas con las condiciones en lugares en los que no hay un suceso así.
- Finalmente está el método de la *comparación*, que Comte divide en tres subtipos:
 - a) Podemos comparar a las sociedades humanas con las de los animales inferiores.
 - b) Podemos comparar las sociedades en diferentes zonas del mundo.
 - c) Podemos comparar los diferentes estadios de las sociedades en el transcurso del tiempo.

Comte asignaba particular importancia a este último subtipo, de hecho, lo denominó el “principal mecanismo científico” de la sociología (1830-42/1855:481) y tiene tanta importancia que lo separamos de los otros métodos de comparación y le asignamos un estatus independiente como la cuarta metodología principal de Comte: la *investigación histórica*; de hecho, John Stuart Mill la considera como una de las aportaciones más importantes de Comte, pues sitúa la “necesidad de los estudios históricos como la base de la especulación sociológica” (1961:86). En su obra, Comte utilizó casi exclusivamente el método histórico, aunque, como veremos, se ha planteado la duda de si lo utilizó adecuadamente.

Aunque Comte escribió sobre la investigación, casi siempre se dedicó a especular o teorizar para obtener las leyes invariables del mundo social; no llegó a ellas inductivamente a partir de sus observaciones del mundo social, sino que las dedujo de su teoría general de la naturaleza humana (un crítico preguntaría: ¿cómo construyó Comte su teoría de la naturaleza humana? ¿De dónde la extrajo? ¿Cómo podemos estar seguros de su veracidad?). En este sentido, Comte (1891/1973:302-304) creó una serie de leyes positivas generales, que luego aplicó al mundo social.

Ley de los tres estadios

La ley más famosa de Comte es la *ley de los tres estadios*; identificaba tres estadios básicos que partían de la premisa de que la mente humana, el proceso de madurez de las personas, todas las ramas del conocimiento y la historia del mundo (e incluso, como veremos más adelante, su propia enfermedad mental), *todo*, atravesaba tres estadios, y cada uno suponía la búsqueda, por parte de los seres humanos, de una explicación de las cosas que les rodean.

1. **El estadio teológico.** Para Comte este estadio era el primer y necesario punto de partida de los otros dos, en él la mente humana busca la naturaleza esencial de las cosas, particularmente su origen (¿de dónde proceden?) y su propósito (¿por qué existen?);

ésta desemboca en la búsqueda del conocimiento absoluto, y se asume que todos los fenómenos son creados y regulados por fuerzas o seres sobrenaturales (dioses), quienes les asignan sus propósitos. Aunque Comte incluye el *fetichismo* (el culto a objetos como, por ejemplo, árboles) y *politeísmo* (la adoración de varios dioses) en el estadio teológico, su desarrollo último es el *monoteísmo* o adoración de una única divinidad que lo explica todo.

2. **El estadio metafísico.** Para Comte es el menos importante de los tres, es sólo transitorio entre el teológico precedente y el consecuente positivo; existe debido a que Comte creía que un salto inmediato desde el teológico hasta el positivo era demasiado brusco para las personas. En el estadio metafísico las fuerzas abstractas sustituyen a los seres sobrenaturales para explicar las causas originales y los propósitos de las cosas del mundo; por ejemplo, se recurre a fuerzas misteriosas como la “naturaleza” para explicar por qué las cosas son como son (“fue un acto de la naturaleza”). Mill nos ofrece como ejemplo de la perspectiva metafísica la afirmación de Aristóteles sobre que “el ascenso del agua por una bomba se atribuye al horror al vacío de la naturaleza” (1961:11); o en un ejemplo más social, un evento sucede por “voluntad de las personas”. Aunque numerosas entidades pueden ser causas en el estadio metafísico, éste alcanza su desarrollo pleno cuando una gran entidad (p. ej., la naturaleza) se considera como la causa de todo.
3. **El estadio positivo.** Sin lugar a dudas éste es el estadio final y más importante del sistema de Comte, en él las personas abandonan su infructuosa búsqueda de las causas originales: lo único que conocemos son los fenómenos en sí y las relaciones entre ellos, no su naturaleza esencial ni sus fines o causas últimas. Las personas abandonan las ideas no científicas, como los seres sobrenaturales y las fuerzas misteriosas, y se concentran en la búsqueda de las leyes naturales invariables que gobiernan *todos* los fenómenos. La exploración de los fenómenos aislados se orienta hacia su vinculación con un hecho general. La búsqueda de estas leyes supone practicar la investigación empírica y teórica. Comte distinguía entre leyes concretas y abstractas, las concretas se descubren inductivamente mediante la investigación empírica, mientras las abstractas se obtienen deductivamente mediante la teorización. A Comte le interesaba más crear leyes abstractas que concretas, y aunque el positivismo se caracteriza por su gran variedad de leyes, su meta última es la de enunciar una cantidad cada vez menor de leyes generales abstractas.

Si bien Comte reconocía la sucesión inevitable de estos tres estadios, también admitía que los tres podían coincidir en un momento determinado; previó un mundo futuro en que el estadio positivo sería total y en el que desaparecerían los modos de pensamiento teológico y metafísico.

Comte aplicó la ley de los tres estadios a una gran variedad de situaciones: consideraba que la gente los experimentaba y veía a los niños, adolescentes y adultos como representantes, respectivamente, de los pensamientos teológico, metafísico y positivista.² También veía a las ciencias mediante esa jerarquía de los tres estadios (puesto que en tiempos de Comte era una ciencia nueva, la sociología aún no había alcanzado el estadio positivista, por lo que entregó su vida al desarrollo de una sociología positivista). Además, veía la historia del

² Comte relacionó la historia del mundo con estos tres estadios vitales: infancia (teológico), adolescencia (metafísico) y madurez (positivo).

mundo en esos mismos términos; la historia primitiva del mundo era el estadio teológico, luego el mundo alcanzó el estadio metafísico, y, por último, en vida de Comte el mundo estaba entrando en el último estadio positivista, en el que creía que las personas llegarían a comprender mejor las leyes invariables que las dominaban y a adaptarse a ellas “con menores dificultades y mayor rapidez” (Comte, 1852/1968:383). Estas leyes que también guiarían las elecciones humanas que agilizarían la aparición de los desarrollos sociales, aunque sin alterar su inevitable curso.

Positivismo: la búsqueda del orden y el progreso

Aunque Comte usó el término *positivismo* en el sentido de una ciencia comprometida con la búsqueda de leyes invariables, también lo utilizó con otro significado, en oposición al negativismo que, en su opinión, dominaba el mundo social de su tiempo; más específicamente, pensaba que esa negatividad era el desorden y el caos moral y político que reinaba en Francia, y en toda Europa Occidental, a raíz de la Revolución Francesa de 1789 (Levy-Bruhl, 1903/1973). Entre los síntomas de ese mal se incluían la anarquía intelectual, la corrupción política y la incompetencia de los líderes políticos. El objetivo de la filosofía positiva de Comte era contrarrestar la filosofía negativa y los síntomas que veía a su alrededor.

Aunque acusaba a la Revolución Francesa, pensaba que la principal fuente de desorden era la anarquía intelectual: “La profunda crisis moral y política por la que actualmente pasan las sociedades se explica mediante un riguroso análisis que demuestra que nace de la anarquía intelectual” (Comte, 1830-42/1855:36). Según él se debía a la coexistencia en su época de las tres filosofías “incompatibles”: teológica, metafísica y positivista; no sólo coexistían, sino que hasta ese momento ninguna era muy fuerte. La teología y metafísica estaban en decadencia, en “estado de imbecilidad”, y el positivismo, en tanto relacionado con el mundo social (la sociología), estaba en proceso de formación; su inmadurez y el conflicto entre los tres esquemas intelectuales permitían que se desarrollaran varios “esquemas subversivos” cada vez más perjudiciales. La respuesta a este caos intelectual residía claramente en el predominio de cualquiera de ellos, y según la ley de Comte, el que estaba destinado a imponerse sobre los demás era el positivismo, que ya predominaba en las ciencias (excepto en la sociología) y había llevado orden a donde antes reinaba el caos; todo lo que se requería era que el positivismo atrajera los fenómenos sociales a su dominio. Además, Comte creía que de esta manera se acabaría la crisis revolucionaria que asolaba Francia y el resto de Europa Occidental.

También expresó esta cuestión en términos de dos de sus mayores preocupaciones: orden y progreso; desde su punto de vista, la teología ofrecía un sistema de orden pero no permitía el progreso, ya que constituía un sistema estancado; la metafísica permitía el progreso pero no confería orden, la asociaba con la anarquía de su época, en la que las cosas cambiaban confusa y desordenadamente. Debido a la coexistencia de teología y metafísica (y de positivismo), los tiempos de Comte se caracterizaban por el *desorden* y la *ausencia* de progreso, y el positivismo era el único sistema capaz de garantizar orden y progreso: por una parte, proporcionaría orden mediante la restricción del desorden social e intelectual; y por otra, permitiría el progreso mediante la extensión del conocimiento y la perfección de la relación entre las partes del sistema social, de modo que la sociedad pudiera acercarse, sin alcanzarla plenamente, a su meta última (la expansión gradual de las capacidades humanas). Así, el positivismo constituía el único estadio de la historia de la humanidad que ofrecía orden y permitía el progreso.



Auguste Comte

Un esbozo biográfico

Auguste Comte nació en Montpellier, Francia, el 19 de enero de 1798 (Pickering, 1993:7); sus padres eran de clase media y su padre ascendió finalmente al cargo de funcionario local para la recaudación de impuestos. Aunque fue un estudiante precoz, no obtuvo un título universitario, pues Comte y su clase fueron expulsados de la Escuela Politécnica por su rebeldía y sus ideas políticas; expulsión que influyó negativamente en su carrera académica. En 1817 se convirtió en secretario (e “hijo adoptivo” [Manuel, 1962:251]) de Claude Henri Saint-Simon, un filósofo cuarenta años mayor; trabajaron juntos durante varios años, y Comte le reconoció su enorme deuda: “Cierto que debo mucho intelectualmente a Saint-Simon... Contribuyó poderosamente a que me orientara en una dirección filosófica que no he abandonado y que mantendré sin lugar a dudas durante toda mi vida” (Durkheim, 1928/1962:144); pero en 1824 riñeron porque Comte creyó que Saint-Simon omitiría su nombre en una de sus contribuciones; más tarde Comte escribiría sobre su relación con Saint-Simon calificándola de “catastrófica” (Pickering, 1993:238) y describiéndolo como un “maquinador depravado” (Durkheim, 1928/1962:144). En 1852 Comte dijo de Saint-Simon: “Nada debo a ese personaje” (Pickering, 1993:240).

Heilbron (1995) describe a Comte como un hombre bajo (quizá casi de 1.60 m), un poco bizco y muy inseguro en las situaciones sociales, especialmente cuando había mujeres; era un completo marginado de la sociedad, lo que quizás explique el hecho de que se casara con Caroline Massin (matrimonio que duró desde 1825 hasta 1842), hija ilegítima a la que Comte calificaría más tarde de “prostituta”, calificación que recientemente se ha cuestionado (Pickering, 1993:37). La inseguridad personal de Comte contrasta con su enorme confianza en su capacidad intelectual, y parece que su autoestima estaba bien fundada:

La memoria prodigiosa de Comte es famosa; en su calidad de fotográfica, podía recitar al revés las palabras de cualquier página que había leído una sola vez. Su capacidad de concentración era tal

Comte contemplaba el orden y el progreso en términos dialécticos, y en este sentido tenía una perspectiva semejante a la de Marx (capítulo 6), es decir, Comte se negaba a pensar en el orden y el progreso como entidades separadas, pues creía que se definían e interpenetraban recíprocamente:

El progreso debe considerarse simplemente como el desarrollo del Orden; el orden de la naturaleza implica necesariamente el germen de todo progreso positivo... El progreso, pues, es esencialmente idéntico al Orden y debe considerarse como la manifestación del Orden.

(Comte, 1851/1957:116)

Es interesante e importante subrayar el hecho de que para Comte la crisis de su tiempo era una *crisis de ideas* que sólo podía resolverse mediante la aparición de una idea dominante (el positivismo); de hecho, solía describir al positivismo en tanto que “espíritu”. En este sentido Comte era un idealista: “Las ideas gobiernan al mundo” (1830-42/1855:36); de modo que, en lugar de coincidir con Marx, adoptó una postura radicalmente opuesta a la suya (que

que podía esbozar todo un libro sin poner la pluma sobre el papel y pronunciaba todas sus conferencias sin apuntes, cuando se sentaba a escribir sus libros lo hacía todo de memoria.

(Schweber, 1991: 134)

En 1826 Comte elaboró un curso de 72 lecciones públicas (que impartiría en su apartamento) sobre su filosofía, que atrajo a un público distinguido, pero cuya impartición se vio interrumpida después de la tercera lección debido a una crisis nerviosa; sus padecimientos mentales continuaron y en 1827 intentó suicidarse arrojándose al río Sena.

Aunque no llegó a ocupar un cargo fijo en la Escuela Politécnica, logró un modesto trabajo como profesor ayudante en 1832, y en 1837 le concedieron uno adicional como examinador en el área de admisiones que, por vez primera, le proporcionó unos ingresos adecuados, porque hasta entonces dependía económicamente de su familia. Durante este periodo trabajó en los seis volúmenes de lo que sería su obra más conocida, *Curso de filosofía positiva*, publicada finalmente en 1842 (el primer volumen se publicó en 1830); en ella exponía una perspectiva según la cual la sociología constituía la ciencia última, al tiempo que arremetía contra la Escuela Politécnica, por lo que en 1844 no se le renovó su contrato de ayudante; en 1851 terminó los cuatro volúmenes de su obra *Sistema de política positiva*, un esfuerzo más práctico por ofrecer un plan magno para la reorganización de la sociedad.

Heilbron sostiene que en 1838 se produjo una ruptura importante en la vida de Comte, cuando perdió la esperanza de que alguien tomara en serio su obra sobre la ciencia en general y la sociología en particular; fue entonces también cuando se embarcó en una vida de "higiene cerebral", es decir, evitaba la lectura de las obras de los demás, y como consecuencia de ello llegó a estar completamente al margen de las principales corrientes intelectuales de su tiempo. Fue después de 1838 cuando comenzó a desarrollar sus extravagantes ideas para reformar a la sociedad, expresadas en su *Sistema de política positiva*. Comte también soñaba con llegar a ser sumo sacerdote de una nueva religión de la humanidad, creía en un mundo que finalmente sería gobernado por sociólogos-sacerdotes (por la fuerte influencia de su formación católica); es curioso que a pesar de sus ideas excéntricas atrajera a numerosos seguidores tanto en Francia como en otros países.

Auguste Comte murió el 5 de septiembre de 1857.

era materialista). Marx pensaba que la crisis capitalista surgía del conflicto material entre los capitalistas y el proletariado, y que su solución residía en la revolución material en la que el sistema económico del capitalismo sería destruido y sustituido por un sistema comunista: se mofaba de la idea de que el mundo se enfrentaba a una crisis de ideas que podía resolverse en el reino de las ideas. Marx se distanció del idealismo de Hegel mientras que Comte adoptó un punto de vista que, al menos en algunos aspectos, se asemejaba al idealismo hegeliano.

Sociología de Comte

Atendamos ahora, más directamente, a la sociología de Comte o sus reflexiones sobre el mundo social. Para ello comenzaremos con otra de sus eternas contribuciones: su distinción entre *estática social* y *dinámica social*. Aunque hoy no utilizamos estos términos, la distinción básica sigue siendo importante y se manifiesta en la diferenciación entre estructura y cambio social (por cierto, Comte creía que todas las ciencias, y no sólo la sociología, se dividían en estática y dinámica).

Estática social

Comte define el estudio sociológico de la estática social como “la investigación de las leyes que gobiernan la acción y reacción de las diferentes partes del sistema social” (1830-42/1855:457); pero en contra de lo que podría pensarse, las leyes que rigen los modos de interacción entre las partes del sistema social (estática social) *no* se derivan de un estudio empírico, sino que se “deducen de las leyes de la naturaleza humana” (Comte, 1852/1968:344-345), de nuevo nos encontramos con que prefería la teoría a la investigación empírica.

En su estática social, Comte anticipó muchas de las ideas de los funcionalistas estructurales posteriores (vea el capítulo 16 sobre Parsons). Inspirado en la biología (Levine, 1995b), Comte desarrolló una perspectiva sobre las partes (o *estructuras*) de la sociedad, el modo en que éstas *funcionan*, y su relación (funcional) con el conjunto del sistema social. También veía a las partes y al conjunto del sistema social en un estado de armonía, idea que posteriormente los funcionalistas estructurales transformarían en el concepto de equilibrio. Respecto de su metodología, Comte recomendaba que, puesto que conocemos el todo, debemos partir de él para luego analizar las partes (luego los funcionalistas estructurales también dieron prioridad al todo [“sistema social”] sobre las partes [“subsistemas”]); por éstas y otras razones se suele considerar a Comte un precursor del funcionalismo estructural.

Sostiene que “en la estática social no debemos atender a las cuestiones relativas al tiempo, pero sí concebir el organismo de la sociedad en su plenitud... Nuestro ideal” (1852/1968:249); en otras palabras, la *estática social* describe una sociedad que, en términos weberianos (capítulo 7), es un “tipo ideal”. El sistema de estática social que concibió Comte nunca existió en el mundo real, se trataba de un modelo ideal del mundo social en un momento determinado, para cuya construcción el sociólogo, al menos con fines analíticos, debe detener el tiempo.

Es patente, pues, que Comte hizo una *macrosociología* de la estática (y dinámica) social, puesto que analizó la interrelación entre las partes y el todo del sistema social. En efecto, explícitamente definió la *sociología* como el estudio a escala macrosocial de la “existencia colectiva” (1891/1973:172).

El individuo en la teoría de Comte

Sin embargo, los pensamientos aislados de Comte sobre los individuos en el nivel microsociológico son importantes, no sólo para comprender su estática social sino para entender muchos otros aspectos de su obra; por ejemplo, el individuo es una fuente importante de energía en su sistema social: es el predominio del afecto o la emoción en los individuos lo que da energía y dirige las actividades intelectuales de las personas, y los productos de esas actividades intelectuales son responsables de los cambios generados en el conjunto del sistema social.

Y lo que es más importante aún para entender su estática social y perspectiva del mundo, Comte pensaba que el individuo era imperfecto y estaba dominado por formas “inferiores” de egoísmo más que por formas sociales “superiores” de altruismo; de hecho, pensaba que este predominio del egoísmo se arraigaba en el cerebro, que supuestamente tenía zonas egoístas y altruistas. Desde su punto de vista, el egoísmo generaba mayor energía y contribuía a compensar la “debilidad natural” del altruismo (Comte, 1852/1968:139). En términos ligeramente diferentes, afirmaba: “El amor a uno mismo... cuando se deja en libertad, adquiere mayor fuerza que la Simpatía Social” (1851/1957:24-25). Para Comte (1852/1968:122) el problema principal de la vida humana residía en la necesidad de que el altruismo domi-

nara al egoísmo, creía que todas las ciencias debían preocuparse por este problema y por el desarrollo de sus diversas soluciones.

Por tanto, desde su punto de vista, si se las deja a su arbitrio, las personas actúan de modo egoísta: si esperamos ser capaces de crear un mundo “mejor”, los motivos egoístas de los individuos deben ser controlados de manera que permitan la aparición de impulsos altruistas; puesto que el egoísmo no puede controlarse desde el interior del individuo, los controles deben proceder del exterior, de la sociedad:

Los más fuertes impulsos que hay dentro de nosotros deben caer bajo la influencia de poderosos estímulos procedentes del exterior; por sus propios medios, éstos serán capaces de controlar nuestros impulsos discordantes.

(Comte, 1851/1957:25-26)

Así, Comte, como Durkheim (capítulo 7), su sucesor dentro de la sociología francesa, pensaba que las personas eran un problema en sí (el egoísmo fue la preocupación central de los dos autores), que sólo podía solucionarse mediante el control exterior de sus impulsos negativos. En términos casi idénticos a los que utilizaría más tarde Durkheim, Comte afirmaba que la “verdadera libertad no es más que una sumisión racional a... las leyes de la naturaleza” (1830/42/1855:435). Sin este control exterior,

Nuestras facultades intelectuales, tras ser derrochadas en desenfundadas extravagancias, caerían irremediamente en una indolencia incurable; nuestros sentimientos más nobles serían incapaces de evitar la influencia de los bajos instintos, y nuestra actividad se abandonaría a una agitación carente de sentido... Nuestras propensiones son tan heterogéneas y tan bajas, que nuestra conducta sería incongruente e inestable... sin ellas [las restricciones externas] todas las deliberaciones [de la razón] serían confusas y carecerían de propósito.

(Comte, 1851/1957:29-30)

Y concluía:

Esta necesidad de amoldar nuestros actos y pensamientos a una necesidad externa, lejos de obstaculizar el verdadero desarrollo de nuestra naturaleza, es la primera condición general del progreso hacia la perfección del hombre (1852/1968:26).

Comte no sólo tenía un concepto sumamente negativo de las personas y de su propensión innata al egoísmo, sino que su idea sobre las facultades creativas de los individuos era también muy limitada, “Somos incapaces de crear: lo único que podemos hacer para mejorar nuestra condición es modificar un orden en el que no podemos producir cambio radical alguno” (Comte, 1851/1957:30); así, sus actores no son sólo egoístas, sino también débiles e impotentes. En realidad, las personas no crean al mundo social, más bien es éste el que crea a las personas, al menos a aquellas que actúan motivadas por nobles impulsos altruistas.

Comte abordó esta cuestión de otro modo, en términos de la relación entre lo que denominaba principios “subjetivo” y “objetivo”; el primero implica “la subordinación del intelecto al corazón”, mientras el segundo supone “la necesidad inmutable del mundo exterior... que realmente existe fuera de nosotros”³ (Comte, 1851/1957:26-27); tras este análisis se hace evidente por qué Comte afirmaba que el principio subjetivo debía estar subordinado al objetivo:

³ Este punto de vista nos lleva, de nuevo, a considerar que Comte era un realista: hay un mundo real ahí fuera.

el “corazón” (especialmente su egoísmo), que domina al intelecto, debe estar subordinado a las restricciones sociales externas para que su otro aspecto, el altruismo, pueda triunfar.

Comte tenía otras ideas más específicas sobre el individuo; por ejemplo, distinguía entre cuatro categorías básicas de instintos: nutrición, sexo, destrucción y construcción, y orgullo y vanidad (Comte, 1854/1968:249-252); evidentemente todos, excepto el instinto constructivo, requieren un control externo. Aunque Comte atribuía a las personas otros instintos más positivos (el afecto hacia los demás y la veneración de los antepasados), son los instintos que requieren un control externo los que definen en gran medida sus pensamientos sobre el conjunto de la sociedad: las grandes estructuras sociales, como la familia y la sociedad, son necesarias para constreñir el egoísmo del individuo y sacar a la luz su altruismo.

Fenómenos colectivos

No obstante sus claras ideas sobre el individuo, la sociología de Comte comienza abiertamente en un nivel más macrosocial con la familia, a la que tenía por “institución fundamental”; ésta y *no* el individuo es el pilar de su sociología, tal como explica:

Como todo sistema se compone invariablemente de elementos cuya naturaleza es similar a él mismo, el espíritu científico nos prohíbe pensar en la sociedad como si estuviese compuesta de individuos. La verdadera unidad social es, ciertamente, la familia (1830-42/1855:502).

Sin duda, Comte creía que los individuos constituían un “nivel” de análisis diferente al de las familias (y la sociedad) que, después de todo, “no son más que nuestra más pequeña sociedad” (1852/1968:161). Estas “pequeñas sociedades” forman los pilares naturales del conjunto de la sociedad, y metodológicamente afirmaba que “un sistema sólo puede constar de unidades similares a él, que difieren sólo en tamaño” (1852/1968:153); los individuos constituyen unidades (microscópicas) diferentes y la sociedad (macroscópica) no puede derivarse de estas unidades. Las familias son unidades macroscópicas similares, aunque más pequeñas, que por tanto *pueden* constituir la base de la gran sociedad; de hecho, Comte describe una progresión en la que las familias constituyen tribus, y éstas, naciones. La familia es el “verdadero germen de las diversas características del organismo social” (Comte, 1830-42/1855:502); no sólo es el pilar de la sociedad, sino que también cumple la función de integración del individuo en la sociedad, puesto que es en su seno donde las personas aprenden a ser sociales: la familia es la “escuela” de la sociedad. Así, es la familia la que tiene una función crucial en el control de los impulsos egoístas y el surgimiento del altruismo individual; además, si nuestro deseo es mejorar la sociedad de modo significativo, los cambios en la familia son la base fundamental de cualquier otra alteración. Puesto que la familia constituye la institución central, cualquier cambio en ella influiría profundamente tanto sobre el individuo como sobre el conjunto de la sociedad.

Aunque Comte pensaba que la familia era la institución más básica y fundamental, la institución más importante para él era la religión, “la base universal de toda sociedad” (1852/1968: 7). Mediante un análisis de tipo estructural funcional, Comte identificaba dos funciones centrales de la religión:

1. Servía para regular la vida del individuo al reprimir su egoísmo y elevar su altruismo.
2. Cumplía la función más macroscópica de fomentar las relaciones sociales entre las personas, sentando así las bases para la formación de estructuras sociales mayores.

Otra institución social importante para Comte era el lenguaje, una entidad profundamente social: lo que permite a las personas interactuar entre sí, por lo que contribuye a promover la unidad entre la gente, conecta a las personas no sólo con sus contemporáneos, sino también con sus antepasados (podemos leer sus ideas) y con sus sucesores (que podrán leer nuestras ideas). El lenguaje es también decisivo para la religión, pues permite la formación, transmisión y aplicación de las ideas religiosas.

Otro elemento de la sociedad que mantenía unidas a las personas era la división del trabajo⁴ (una idea muy parecida a la de Durkheim; capítulo 7); la solidaridad social se intensifica en un sistema en el que los individuos dependen entre sí, la sociedad debe suponer una división del trabajo de modo que las personas ocupen puestos según su formación y aptitudes. Por otra parte, la sociedad no debe obligar a las personas a ocupar puestos que requieran una calificación superior o inferior a la que tienen (Durkheim llamaba a este fenómeno la “división del trabajo forzada”). Si bien Comte defendía la necesidad de una división del trabajo, le preocupaban mucho, como siempre, los peligros que planteaba la excesiva especialización del trabajo en general, y del intelectual en particular; le inquietaba la tendencia de la sociedad hacia la excesiva especialización, y afirmaba que el gobierno debía intervenir para poner énfasis en el bien del todo social.

Para Comte el gobierno se basaba en la fuerza, aunque ésta podía mantener unida a la sociedad, si su uso llegara a descontrolarse el gobierno constituiría un factor más destructor que integrador para la sociedad; para evitarlo, el gobierno debía ser regulado por una “sociedad más extensa y superior... Ésta es la misión de la verdadera religión” (Comte, 1852/1968:249). Es claro que no tenía buena opinión del gobierno, y que percibía que la religión era necesaria “para reprimir o enmendar los males a los que tiende todo gobierno” (1852/1968:252).

Dinámica social

Si bien Comte expresó otras muchas ideas sobre la estática social, dedicó más atención a la dinámica social; pensaba que se sabía menos de la primera que de la segunda. Además, desde su punto de vista, la cuestión de la dinámica era más interesante y de mayor importancia que la de la estática social; afirmaciones que, sin embargo, podemos cuestionar: ¿cómo es que Comte sabía más sobre la historia del mundo que sobre la naturaleza de su propia sociedad? ¿Por qué era más interesante el pasado (y el futuro) que el presente? En contra de lo que Comte pensaba, puede afirmarse sin duda que siempre hemos conocido más el presente que el pasado (o, por supuesto, que el futuro) y que el “aquí y ahora” es, con mucho, más interesante e importante que el pasado (o el futuro); no obstante, a sus ideas sobre esta cuestión se debió el hecho de que se apresurara por terminar su análisis de la estática y se dedicara al estudio de la dinámica social.

El objeto de la dinámica social de Comte fue el estudio de las leyes de sucesión de los fenómenos sociales; la sociedad siempre está en proceso de cambio, pero uno que se produce ordenadamente, según las leyes sociales. Hay un proceso evolutivo por el que la sociedad progresa de un modo constante hacia su último y armonioso destino bajo las leyes del positivismo: “Somos cada vez más inteligentes, más activos y más afectuosos” (Comte, 1853/1968:60).

⁴ O lo que Comte denominaba la “división de empleos”.

Otras veces llamaba a su *dinámica social* la “teoría del progreso natural de la sociedad humana” (1830-42/1855:515); sobre todo, veía a la humanidad en una continua evolución hacia nuestras “más nobles disposiciones”; hacia el predominio del altruismo sobre el egoísmo, y también propuso una idea algo más específica del futuro hacia el que evolucionamos:

La vida del individuo, gobernada por los instintos personales; la vida doméstica, por los instintos simpáticos, y la vida social, por el desarrollo especial de las influencias intelectuales, disponen los siguientes estados futuros de la existencia humana: el primero de todos es la moral personal, que supedita la preservación del individuo a una sabia disciplina; el siguiente, la moral doméstica, que subordina el egoísmo a la solidaridad; y por último, la moral social, que guía todas las tendencias del individuo según la razón ilustrada, teniendo siempre presente una economía general, de manera que se dé la concurrencia de todas las facultades de la naturaleza humana según sus propias leyes.

(Comte, 1830-42/1855:515)

En su opinión, la sociedad sigue invariablemente esta ley del desarrollo progresivo: sólo puede variar el ritmo al que se produce el cambio de uno a otro periodo, o de una a otra sociedad.

Como son las leyes invariables las que controlan este proceso de cambio, las personas pueden hacer relativamente poco para influir en la marcha general del proceso; no obstante, sí pueden influir actuando “sobre la intensidad y el funcionamiento secundario del fenómeno, pero sin alterar su naturaleza o su origen” (Comte, 1830-42/1855:470). La gente puede modificar exclusivamente aquello (p. ej., la velocidad) que concuerda con las tendencias existentes, es decir, la gente sólo puede intervenir en cosas que habrían sucedido de cualquier modo. El hecho de que las personas pudiesen influir, aunque sólo marginalmente, en el desarrollo de la sociedad es lo que inspiró las ideas de Comte sobre el cambio de la sociedad y sus reflexiones sobre la relación entre teoría y práctica; sobre esto abundaremos a lo largo del capítulo, pero note que la idea de que la influencia de las personas es mínima no impidió a Comte trazar grandiosos planes para la futura sociedad positivista.

La teoría comtiana de la evolución de la sociedad se basa en su teoría de la evolución de la mente a través de los tres estadios descritos, y sostenía que él mismo había “verificado” esta ley analizando su propia mente mediante los métodos arriba mencionados —observación, experimentación, comparación e investigación histórica—, y pensaba que estaba “tan probada como cualquier otra ley admitida en cualquier otro campo de filosofía natural” (Comte, 1830-42/1855:522).

Después de deducir teóricamente esta ley social (de las leyes de la naturaleza humana), se dedicó al “estudio” de la historia del mundo para comprobar si los “datos” verificaban su teoría abstracta; sin embargo, el uso que hizo de las palabras *estudio* y *datos* lleva a confusión, ya que sus métodos no se ajustan a los criterios que nosotros solemos relacionar con la investigación y con los datos que se derivan de ella, y ello se debe a una razón: si los descubrimientos de Comte contradecían las leyes básicas de la naturaleza humana, el pensador concluía que la investigación era errónea, en lugar de cuestionar la teoría (Mill, 1961:85). Comte no realizó un estudio sistemático de la historia del mundo (¿cómo es posible hacer un estudio sistemático de un material tan vasto?), y no produjo datos a partir de esa historia (simplemente proporcionó una serie de amplias generalizaciones sobre grandes periodos históricos); en otras palabras, no realizó un estudio de investigación en el sentido positivista

del término, de hecho, lo reconoce al afirmar que todo lo que ofrecía era historia abstracta: la ciencia aún no estaba preparada para una historia concreta del mundo.

Como en otras partes de su obra, contemplaba la historia del mundo en términos dialécticos; ello significa, en particular, que ubicaba históricamente las raíces de cada estadio consecutivo en el estadio o estadios precedentes, y cada estadio sentaba las bases para los siguientes, dicho de otro modo, cada estadio histórico estaba dialécticamente relacionado con los estadios pasados y futuros. Marx tenía un punto de vista similar (capítulo 6) cuando consideraba que el capitalismo estaba dialécticamente relacionado con los sistemas económicos anteriores (p. ej., el feudalismo), así como con la futura sociedad comunista; aunque en esta cuestión, como en muchas otras, las ideas de Comte se asemejan a las de Marx, el lector debe tener en mente que las diferencias entre ambos pensadores eran mucho más numerosas que las semejanzas, lo que se hará patente cuando analicemos las ideas conservadoras de Comte sobre el futuro del mundo, radicalmente opuestas a la sociedad comunista de Marx.

Nunca humilde, Comte *comenzó* su análisis de la dinámica social con la siguiente afirmación: “Mi principio del desarrollo social... ofrece una interpretación *perfecta* del pasado de la sociedad humana, al menos de sus fases principales” (1830-42/1855:541; cursivas nuestras); igualmente, al término de su análisis histórico, del que haremos un breve resumen más adelante, concluye: “Se ha demostrado que las leyes originalmente deducidas de un examen abstracto de la naturaleza humana son verdaderas y *explican el curso total del destino de la raza humana*” (1853/1968:535; cursivas nuestras).

Historia

Comte se limitó al estudio de Europa Occidental (y de la “raza blanca”) porque ésta era la sociedad que más había evolucionado y, desde su punto de vista, constituía la “élite” de la humanidad. No analizaremos los detalles de su teoría histórica porque apenas tiene relevancia; además, puesto que es más importante para la teoría comtiana, nos centraremos en la naturaleza cambiante de sus ideas antes que en las transformaciones más materiales (p. ej., Comte creía que la sociedad había evolucionado desde un estado de guerra característico de la fase teológica hasta la industria, llamada a dominar la fase positivista). Comienza con el estadio teológico, que sitúa en la antigüedad, y lo divide en tres periodos sucesivos: fetichista, politeísta y monoteísta; en el primer periodo, la gente personifica objetos externos (p. ej., un árbol), les otorga vida y los deifica; luego se desarrolló el politeísmo en Egipto, Grecia y Roma; y, finalmente, analiza el surgimiento del monoteísmo, en especial el catolicismo romano de la Edad Media. Aunque los tres periodos integraban el estado teológico, Comte se cuidó de mostrar que también contenían los gérmenes del positivismo que llegaría a surgir en un momento muy posterior de la historia.

Consideraba al siglo XIV como un momento decisivo, ya que la teología comenzó a experimentar un largo periodo de debilidad y decadencia; en concreto, el catolicismo perdía fuerza y finalmente fue sustituido por el protestantismo, al que Comte consideraba poco más que una protesta creciente contra la base intelectual (teología) del viejo orden social, lo que para él suponía el comienzo de la negatividad que intentó contrarrestar con su positivismo, una negatividad que no empezó a sistematizarse en doctrina hasta mediados del siglo XVII. El protestantismo sentó las bases para el desarrollo de esa negatividad al fomentar la especulación libre e ilimitada; este cambio en el reino de las ideas —el desarrollo de una filosofía negativa— condujo a la correspondiente negatividad en el mundo social y a la

crisis social que obsesionaba a Comte. Tal doctrina negativa se había desarrollado gracias a pensadores franceses como Voltaire (1694-1778) y Jean Jacques Rousseau (1712-1778) que, en opinión de Comte, no eran pensadores sistemáticos y que, por tanto, no eran capaces de producir especulaciones coherentes; sin embargo, estas teorías incoherentes obtuvieron gran apoyo entre las masas porque aparecieron en una época en la que la teología se debilitaba progresivamente y el positivismo aún no estaba preparado para reemplazarla. En suma, este periodo correspondiente al estadio metafísico era una fase de transición entre el estadio teológico y el positivista.

Escribía durante lo que consideraba el término del estadio metafísico: “Vivimos, por tanto, un periodo de confusión en el que carecemos de una perspectiva general del pasado o de una coherente apreciación del futuro que nos ayude a resolver la crisis que nos ha traído el progreso” (Comte, 1830-42/1855:738-739). La negatividad superaba con creces al positivismo, y todavía no se disponía de medios intelectuales para reorganizar la sociedad. Todo cuanto rodeaba a Comte lo remitía a la misma idea de crisis: el arte “iba a la deriva”, la ciencia experimentaba una excesiva especialización y la filosofía había caído en “la nada”. En suma, Comte describe esta situación como “la anarquía filosófica de nuestro tiempo” (1830-42/1855:738), que había preparado el camino a la revolución social, especialmente a la Revolución Francesa, y que aunque tuvo numerosos efectos negativos había sido saludable en el sentido de preparar el terreno para la reorganización positivista de la sociedad: como acontecimiento social, demostró “la ineficacia de los principios críticos para cualquier otra cosa que no fuera destruir” (Comte, 1830-42/1855:739).

Además de ser la nación donde se había producido la principal revolución política, Francia encabezaba la reorganización de Europa Occidental; en ella se habían producido las ideas y los desarrollos negativos más avanzados, y a la vez era la nación que había avanzado más en la dirección positiva. En este último sentido, su actividad industrial era la “más elevada”; su arte, el más avanzado; era la nación más “precursora” en el ámbito científico, y la que más se aproximaba a la meta de la nueva filosofía positiva (y, por supuesto, su eminencia Auguste Comte vivía allí). Aunque Comte percibió durante este periodo signos del desarrollo del positivismo, reconocía que a corto plazo la metafísica (y el estadio metafísico) seguiría dominando. Describía el esfuerzo de Francia por desarrollar un gobierno constitucional como basado en principios metafísicos, y sentía que, en el nivel filosófico, la filosofía “retrógrada” de Rousseau iba a triunfar, pues en su opinión éste deseaba emular las antiguas sociedades, en las que las personas eran más libres y naturales, en lugar de proporcionar la base para la sociedad moderna. Aunque hacía medio siglo que en Francia venía produciéndose esta tendencia negativa, vislumbró desarrollos positivos en la industria, el arte, la ciencia y la filosofía.

Para Comte este periodo estaba dominado por la preocupación por el individuo y la noción metafísica de los derechos individuales. Como hemos visto, para él la primera conducía sólo al desorden, y aconsejaba sustituirla por fenómenos colectivos como la familia y sociedad; además, concentrarse en los derechos individuales fomentaba la tendencia hacia el desorden y el caos, pues él deseaba una sociedad basada en su idea positiva de los *deberes*, más que en los derechos individuales. La idea de los deberes constituía una noción positiva porque era más científica (p. ej., más “precisa”) y porque “aliviaria” la influencia del egoísmo de la gente y la creciente negatividad de aquellos años. En lugar de preocuparse sólo por sus derechos individuales, las personas debían concentrarse más bien en sus deberes hacia el

conjunto de la sociedad. Este hincapié en los deberes capacitaría a la sociedad para controlar el egoísmo individual y sacar a la luz el altruismo innato de las personas. Estos nuevos deberes ayudarían a establecer los pilares de una nueva autoridad espiritual que contribuiría a regenerar la sociedad y la moralidad; por supuesto, el positivismo constituía esta nueva autoridad espiritual.

Teoría y práctica

Acabamos de esbozar, a grandes rasgos, la teoría de la dinámica social de Comte; sin embargo, éste (como Marx) quería hacer algo más que teorizar: deseaba que sus ideas teóricas llegaran a producir cambios sociales prácticos; su objetivo era explícita y conscientemente la “conexión entre teoría y práctica” (Comte, 1851/1968:46). Para alcanzar esta meta fijó dos objetivos al positivismo: el primero, que ya tratamos, era generalizar las concepciones científicas o, en otras palabras, hacer avanzar la ciencia de la humanidad; el segundo, que se analizará en este apartado, era sistematizar el arte y la práctica de la vida (Comte, 1851/1957:3). Así, el positivismo constituía *tanto* una filosofía científica *como* una práctica política que “nunca podrían ser separadas” (Comte, 1851/1968:1).

¿Quién apoyará al positivismo?

Una de las primeras cuestiones políticas que abordó Comte fue la siguiente: ¿qué grupos sociales sería más probable que apoyasen la nueva doctrina del positivismo? Y suponía que muchos filósofos serían fervientes partidarios de este nuevo conjunto de ideas, aunque tenían una limitación: la escasa capacidad para llevar a la práctica sus ideas. De entre todos los grupos de personas, ¿cuál era el más activamente comprometido con el mundo social?

Comte comienza por excluir a las clases altas porque, en su opinión, eran siervas de las teorías metafísicas y demasiado interesadas, ocupaban posiciones excesivamente especializadas como para entender la situación, eran demasiado aristocráticas, estaban obsesionadas por recuperar ciertos aspectos del antiguo régimen y cegadas por la educación que habían recibido. Tampoco esperaba gran ayuda de las clases medias, porque vivían demasiado ocupadas intentando incorporarse a las clases altas.

Más bien, esperaba ayuda de tres grupos: además de los filósofos, que ofrecerían su intelecto, la clase trabajadora proporcionaría la acción requerida y las mujeres el afecto necesario. Los filósofos, especialmente los que comulgaban con las ideas positivistas, intervenirían, pero los principales actores del cambio político serían las mujeres y los miembros de la clase trabajadora: “por tanto, es entre las mujeres y las clases trabajadoras donde se encuentran los partidarios más vigorosos de la nueva doctrina” (Comte, 1851/1957:4). Ambos grupos suelen ser excluidos de los puestos de gobierno y por ello es más probable que comprendan la necesidad de un cambio político; además, la discriminación contra ellos en el sistema educativo los vuelve menos ciegos a la necesidad de tales cambios. Comte también pensaba que las mujeres y la clase trabajadora tenían “fuertes instintos sociales” y entre ellos se encontraba “el mayor fondo de sentido común y buenos sentimientos” (1851/1957:142).

La clase trabajadora

Para Comte los miembros de la clase trabajadora tenían más tiempo para pensar durante su jornada laboral porque sus empleos no eran tan absorbentes como los de las personas

de las clases sociales altas, lo que supuestamente significaba que la clase trabajadora tenía más tiempo y energía que las clases altas para reflexionar sobre los beneficios del positivismo. La clase trabajadora no sólo era superior intelectualmente, al menos en el sentido analizado más arriba, sino moralmente: “La vida del trabajador... es mucho más favorable para el desarrollo de los instintos más nobles” (1851/1957:144-145); más específicamente, atribuye a los miembros de la clase trabajadora una amplia serie de características, como por ejemplo un mayor apego afectivo al hogar, “modalidades más auténticas y elevadas de amistad”, “respeto sincero y sencillo a los superiores”, esa experiencia de las miserias de la existencia que fomenta en ellos impulsos más nobles y solidarios, y una gran propensión a “sacrificarse rápidamente y sin ostentaciones si lo requiere la necesidad pública” (Comte, 1851/1957:145-146).

Comte pensaba que la propagación del comunismo entre las clases trabajadoras de su época constituía una prueba de que la tendencia hacia la revolución social se estaba concentrando en cuestiones morales, pero reinterpretaba al comunismo como un movimiento moral, más que económico, que encajara en su sistema; para Comte el comunismo era “una simple afirmación de la magna importancia del sentimiento social” (1851/1957:169), es claro que este significado del término *comunismo* era muy diferente del que Marx y otros muchos pensadores que lo utilizaron le atribuyeron (capítulo 6).

Además creía que el positivismo era la “única doctrina que puede proteger a Europa Occidental de los gravísimos intentos de llevar a la práctica el comunismo” (1851/1957:170), y ofrece varias diferencias entre positivismo y comunismo:

1. El positivismo buscaba respuestas morales más que políticas o económicas (lo que demuestra que reconocía abiertamente que el comunismo, al menos tal como se entendía en su tiempo, constituía un sistema político y económico más que moral).
2. El comunismo perseguía la supresión de la individualidad, mientras el positivismo fomentaba tanto la individualidad como la cooperación entre los individuos.
3. El comunismo suponía la eliminación de los líderes de la industria, mientras el positivismo los consideraba esenciales (así, aunque los líderes de la industria no podían intervenir en la revolución positivista, tenían, como veremos más tarde, una función central junto a los banqueros en la idea de Comte de la nueva sociedad positiva).
4. El comunismo buscaba abolir la herencia, mientras el positivismo la consideraba muy importante para la continuidad histórica de las generaciones.

A pesar de este rechazo del comunismo, Comte lo consideraba tan importante como cualquier otra fuerza, por negativa que fuese, para colocar las bases que permitirían la aparición del positivismo.

Mujeres

El interés de Comte por la clase trabajadora considerada como fuerza revolucionaria no era raro, pero sí, en cambio, el atractivo de las mujeres como grupo. Tenía ideas poco comunes sobre ellas y su opinión central al respecto era que brindaban a la política la necesaria subordinación del intelecto al sentimiento social; de hecho, pensaba que ese sentimiento era el de mayor importancia, más que el intelecto o la acción: el sentimiento es “el principio predominante, el motor de nuestro ser, la única base sobre la que pueden unirse las diversas partes de nuestra naturaleza” (Comte, 1851/1957:227). Las mujeres constituyen “las mejores

representantes del principio fundamental sobre el que descansa el positivismo, el triunfo de los impulsos sociales sobre los egoístas” (Comte, 1851/1957:232); no obstante, la admiración que sentía por las mujeres no le impidió afirmar que los hombres eran superiores práctica e intelectualmente, sobre el segundo aspecto, Comte afirma: “Las mentes de las mujeres son indudablemente menos capaces que las nuestras para realizar generalizaciones de amplio alcance, o para llevar a cabo largos procesos de deducción..., menos capaces que nosotros para realizar un esfuerzo intelectual abstracto” (1851/1957:250). Por su superioridad intelectual y práctica, eran los hombres los designados a tomar el mando para llevar a la práctica el positivismo.

Por un lado, Comte admiraba abiertamente el aspecto moral y afectivo de las mujeres, admiración que le llevó a asignarles un papel revolucionario central; por otro, creía que los hombres eran más capaces de actuar y ejercitar el intelecto, y tendía a menospreciar la capacidad intelectual y de acción de las mujeres. Para poder cumplir su función en la revolución positivista, las mujeres debían modificar el proceso educativo que tenía lugar en el seno de la familia y constituir “salones” que propagasen las ideas positivistas. A pesar de su veneración a las mujeres, Comte no creía en la igualdad de los sexos: “La igualdad de los sexos es contraria a su naturaleza” (1851/1957:275); defendía esta idea sobre la base de que el positivismo había *descubierto* el siguiente “axioma”: “Los hombres deben proveer a las mujeres” (Comte, 1851/1957:276). En efecto, el positivismo establecería una nueva doctrina: “El culto público y privado a las mujeres” (Comte, 1851/1957:283).

Pensamientos, sentimientos y acciones

El hincapié de Comte en las mujeres y su capacidad para los sentimientos representó un cambio general de perspectiva respecto de su posición original; como hemos visto, subrayaba al orden en su estática social y al progreso en su dinámica social, y a éstos añadió entonces la importancia de los sentimientos (el amor) que, en su opinión, eran patrimonio de las mujeres; por lo que llegó a proclamar el “lema positivista: *amor, orden, progreso*” (Comte 1851/1957:7). El positivismo no sólo sería importante en el ámbito intelectual, sino también en el moral; asimismo, Comte añadía el elemento emocional a su anterior compromiso con el pensamiento y la acción, al argüir que la filosofía positiva representaba una perspectiva global que abarcaba “pensamientos, sentimientos y acciones” (Comte 1851/1957:8).

Pero además de asignar a los sentimientos un estatus idéntico al del pensamiento y la acción, Comte les concedió un lugar predominante en su sistema: los sentimientos estaban destinados a guiar tanto al intelecto como la actividad práctica. En particular, afirmaba que “la felicidad individual y el bienestar público dependían más del corazón que del intelecto” (Comte, 1851/1957:15); punto de vista que condujo al adalid del positivismo intelectual a un antiintelectualismo que examinaremos más tarde en este mismo capítulo.

Este énfasis en el sentimiento y el amor llevó a Comte a añadir, en su obra tardía, la moralidad (el estudio del sentimiento) a la lista de las ciencias: “La moral es la más eminente de las ciencias” (Comte, 1853/1968:41). En su sistema, la ciencia de la moralidad superaba incluso a la sociología: “La Moral es más *especial*, más *compleja* y más *noble* que la Sociología” (Comte, 1853/1968:40). La moralidad no sólo constituía la ciencia más importante, sino que tenía una función central en la dirección de los cambios políticos; en términos de Comte, era “el objeto último de toda filosofía, y el punto de partida de toda política” (1851/1957:101); en otras palabras, la moralidad se situaba al centro de la relación entre teoría y práctica. Comte

veía que el mundo poseía una moralidad natural y la tarea del positivista era descubrir sus leyes, esas que guían nuestros pensamientos intelectuales y nuestras acciones políticas, y concluía: “De ahora en adelante el corazón predominará sobre el intelecto y será ésta una doctrina fundamental del positivismo, una doctrina de suma importancia política y filosófica” (Comte, 1851/1957:18).

Cuando añadió la moralidad a la lista de sus principales preocupaciones, regresó a su ley de los tres estadios para analizarla desde el punto de vista de los pensamientos, sentimientos y acciones; comprendió entonces que el estadio teológico estaba dominado por los sentimientos y la imaginación, con escasas restricciones de la razón. La teología operaba en un nivel puramente subjetivo, por lo que carecía de conexión con la objetividad de la práctica en el mundo real: “La teología establece que todos los fenómenos están bajo el mandato más o menos arbitrario de la voluntad”, pero en el mundo real las personas se guiaban, sin lugar a dudas, según “leyes invariables” (Comte, 1951/1957:10). El transitorio estadio metafísico seguía dominado por los sentimientos, confundido en sus pensamientos e incluso era menos capaz de conectar con el mundo práctico; sin embargo, el positivismo ofrecía finalmente una unidad y armonía de pensamiento, sentimientos y acción. Las ideas del positivismo se derivaban del mundo práctico, constituían, en efecto, un logro intelectual monumental, y el positivismo incorporaba también a la esfera moral; sólo cuando éste incorporara la moralidad “podrían apartarse para siempre las máximas teológicas” (Comte, 1851/1957:13). Entre otras cosas, la moralidad (los sentimientos) era importante porque guiaba el pensamiento y la acción; por ejemplo, sin la guía de la moralidad el positivismo podría inclinarse excesivamente hacia la especialización y ocuparse de “cuestiones vanas o insolubles” (Comte, 1851/1957:21), y bajo la guía de la moralidad, llegaría a ocuparse de los problemas más complejos, importantes, urgentes y fácilmente solucionables de su época.

Una vez incorporada la moralidad al positivismo, Comte estaba a un paso de declarar que éste era una religión:

Y así el positivismo se convierte en una religión en el auténtico sentido de la palabra: la única religión que es real y completa, destinada por tanto a sustituir todos los sistemas imperfectos y provisionales que descansan en la primitiva base de la Teología (1851/1957:365).

Esto significaba que Comte y sus principales seguidores se convertirían en sacerdotes de la humanidad y ejercerían una influencia mucho mayor que cualquier otro sacerdocio anterior; de hecho, con su acostumbrada humildad, se declaró a sí mismo “fundador de la religión de la humanidad” (1853/1968:x). El objeto de culto de la nueva religión del positivismo no era un dios o unos dioses, sino la humanidad, o lo que Comte más tarde llamaría el “Gran Ser”, esto es, “el todo constituido por los seres [incluidos los animales] pasados, futuros y presentes, que voluntariamente cooperan en el perfeccionamiento del orden del mundo” (1854/1968:27). El Gran Ser constituye el fundamento de la religión positivista: “La religión positiva imbuye a todos los siervos del Gran Ser un celo sagrado para que representen a ese ser tan completamente como les sea posible” (Comte, 1852/1968:65).

Comte: una valoración crítica

Tras exponer algunas de las ideas de Comte sobre el futuro, el lector quizá concluya que no merece ser estudiado, de hecho, podría incluso preguntarse por qué le hemos dedicado

un capítulo de este libro; por ello comenzaremos este último apartado con una exposición general de las aportaciones más importantes que hizo a la sociología, y más tarde retornaremos a las numerosas debilidades de su obra, debilidades que nos llevarán a concluir lo saludable que es para la ciencia de la sociología olvidar una buena parte de su obra y seguir con el desarrollo de la teoría sociológica, que ha ido mucho más allá de sus ideas.

Contribuciones positivas

1. Comte fue indiscutiblemente el primer pensador que utilizó el término *sociología*, y podemos considerarle su “fundador”; aunque es cierto que en el curso de la historia de la humanidad muchos pensadores han analizado cuestiones sociológicas, Comte fue el primero en explicitar su estudio y darle un nombre.
2. Definió a la *sociología* como una ciencia positivista; aunque esto es, como veremos más tarde, una ventaja a medias, la mayoría de los sociólogos contemporáneos sigue considerándola una ciencia positivista: creen que existen leyes invariables en el mundo social y que su tarea es descubrirlas, muchos las buscan empíricamente, mientras otros lo hacen en el ámbito de la teoría (p. ej., J. Turner, 1985a) siguiendo el modelo de Comte; una buena parte de la sociología empírica contemporánea y un considerable sector de la teoría sociológica siguen aceptando su modelo positivista de la sociología.
3. Enunció los tres principales métodos sociológicos: experimentación, observación y comparación (el método histórico comparado tiene tanta importancia que debe distinguirse como una cuarta metodología), que sabiamente continúan siendo utilizados en sociología. Aunque su obra ha quedado obsoleta en muchos sentidos, es sorprendentemente contemporánea en lo que se refiere a sus enunciados metodológicos; por ejemplo, en la sociología contemporánea se ha reavivado considerablemente el interés por los estudios históricos (vea, por ejemplo, Mann, 1986; Wallerstein, 1989).
4. Diferenció la estática social de la dinámica social, y esta distinción sigue teniendo importancia para la sociología, aunque ahora se trata de *estructura social* y *cambio social*; los sociólogos siguen prestando atención tanto a la constitución presente de la sociedad como a su naturaleza cambiante.
5. Aunque nuevamente sea una ventaja a medias, Comte definió a la *sociología* en términos macroscópicos y la describió como el estudio de los fenómenos colectivos; esta definición se haría más clara en la obra de Durkheim, quien definió la *sociología* como el estudio de los hechos sociales (capítulo 7); en concreto, muchas de sus ideas tuvieron una función central en el desarrollo de una de las principales teorías sociológicas contemporáneas: el funcionalismo estructural (capítulo 2).
6. Expresó claramente su idea de que si se la dejaba a su arbitrio, la naturaleza humana se vería dominada por el egoísmo; dado que expresa con tanta claridad estas ideas básicas, el lector comprende inmediata y perfectamente de dónde proceden los pensamientos de Comte sobre las grandes estructuras de la sociedad: en lo fundamental, se requiere la presencia y actuación de esas grandes estructuras para controlar el egoísmo individual y permitir que surja el altruismo.
7. Ofreció una idea dialéctica de las macroestructuras, pensaba que las de su tiempo eran el producto de las estructuras pretéritas y contenían el germen de las futuras; esta idea confirió a su obra una percepción de la continuidad histórica. Su dinámica, la idea dialéctica de la estructura social, es superior a la perspectiva de muchos teóricos posteriores, e

incluso contemporáneos, de la estructura social que han tendido a adoptar perspectivas estáticas y ahistóricas.

8. No se contentó con desarrollar una teoría abstracta, sino que trató de integrar teoría y práctica; aunque esta ambición se frustró debido a algunas de sus absurdas ideas sobre la sociedad futura, dicha integración sigue constituyendo un objetivo anhelado de los sociólogos contemporáneos, de hecho, cada vez existe un mayor interés por lo que actualmente se denomina sociología *aplicada*, y hoy la American Sociological Association tiene un departamento de práctica sociológica.

Debilidades básicas de la teoría de Comte

Podemos empezar el análisis de las debilidades de su teoría citando a uno de sus más duros críticos, Isaiah Berlin:

Su grotesca pedantería, su pesada e insoportable manera de escribir, su vanidad, su excentricidad, su solemnidad, la patología de su vida privada, su demente dogmatismo, su autoritarismo, sus falacias filosóficas... [su] obstinado deseo de unidad y simetría a expensas de la experiencia... y su fanáticamente ordenado mundo de los seres humanos, alegremente ocupados en cumplir sus funciones, cada uno dentro de su propio destino rigurosamente definido, dentro de la racionalmente ordenada y absolutamente inalterable jerarquía de la sociedad perfecta.

(Berlín, 1954:4-5, 22)

Uno se ve en serias dificultades si intenta realizar una crítica más condenatoria de cualquier teórico social, aunque la verdad es que una buena parte de ella está fundada; la cuestión es: ¿dónde y cómo se equivocó Comte en su teorización social?

1. Sostendré que la teoría de Comte se vio claramente comprometida por las experiencias y problemas de su propia vida privada; por ejemplo, aunque se ignoraba en su época, las ambiciones teóricas y prácticas de Comte crecieron desmesuradamente; otro ejemplo son sus muy insatisfactorias relaciones con las mujeres, y en especial con su amada Clotilde, que le llevaron a generar una serie de ideas absurdas sobre las mujeres y su función en la sociedad; su problema se agravó debido a un sexismo que le condujo a atribuir sentimientos exclusivamente a las mujeres, mientras a los hombres les otorgaba la capacidad intelectual y política, y el poder económico. A lo que debemos añadir el hecho de que Comte sufrió serios disturbios mentales: cuando uno lee sus últimas obras, piensa que está leyendo los desvaríos de un lunático.
2. Pareció experimentar un creciente proceso de pérdida de contacto con el mundo real. Después de su *Filosofía positiva*, sus teorías se caracterizaron por la desarticulación de la lógica interna de sus ideas; una de las causas de ello era el hecho de que, a pesar de sus pretensiones, Comte no realizó en realidad ninguna investigación empírica; su idea de este tipo de investigación consistía en ofrecer vagas generalizaciones sobre los estadios históricos y la evolución del mundo. Su vaguedad respecto del análisis de datos queda patente en la siguiente frase: “La verificación de esta teoría puede encontrarse *de forma más o menos específica* en todos los periodos de la historia” (1851/1957:240; cursivas nuestras). Si hubiese analizado mejor los datos y estado en un contacto más estrecho con la historia y el mundo que le tocó vivir, sus teorías quizá no habrían sido tan estrafalarias.

3. También fue perdiendo progresivamente contacto con el trabajo intelectual de su tiempo; de hecho, su práctica de la higiene cerebral desde edad temprana es famosa: evitaba de manera sistemática la lectura de periódicos, revistas y libros (excepto la de unas pocas obras de poesía), pretendiendo así esquivar la interferencia de las ideas de otros en su propia teorización. En efecto, Comte se convirtió de manera progresiva en un antiintelectual, y esta cualidad se hizo patente en sus principales trabajos, en los que recomendaba cosas como abolir la universidad y retirar el apoyo económico a la ciencia y las sociedades científicas. También aconsejaba una lista de lecturas positivistas compuesta por 100 libros, lo que en teoría significaba que no se requería la lectura de otros, que bien podían ser arrojados al fuego. También se encuentran muestras de su antiintelectualismo en otros aspectos de su obra; por ejemplo, cuando sostenía que los afectos fuertes eran de gran ayuda para los descubrimientos científicos importantes, Comte denigraba la importancia del rigor científico: “Indudablemente, el método de la ciencia pura también conduce al mismo lugar, pero sólo tras un largo y laborioso proceso que agota la capacidad de pensamiento y deja escasa energía para llevar a cabo los nuevos resultados que se derivan de este gran principio” (1851/1957:243). La enseñanza que se deriva de los errores de Comte es sin duda que los teóricos deben estar en contacto *tanto* con el mundo empírico *como* con el intelectual.
4. Teórica y empíricamente fracasó como positivista. Por lo que se refiere a su obra empírica, ya hemos señalado que, por desgracia, apenas se ocupó en hacer investigación y que la que llevó a cabo consistió simplemente en una serie de vagas generalizaciones sobre el curso de la historia del mundo, encontramos poca o ninguna inducción a partir de los datos derivados del mundo real. En cuanto a su obra teórica, es difícil aceptar como leyes sociológicas muchas de sus extravagantes generalizaciones sobre el mundo social; aun si damos por buena su pretensión de que de hecho eran leyes, el caso es que pocos o ningún pensador social han confirmado la existencia de las leyes invariables. Aunque Comte afirmaba que éstas eran el reflejo de lo que verdaderamente sucedía en el mundo social, el hecho es que casi siempre solía imponerles su propia visión del mundo.
5. Aunque se ha afirmado que creó la sociología, encontramos muy poca sociología auténtica en su obra: su análisis superficial de los grandes periodos históricos difícilmente puede calificarse como sociología histórica, sus enunciados evidentemente débiles sobre algunos elementos de la estática social apenas nos ayudan a comprender la estructura social; por ello, hoy sólo sobrevive muy poco, si es que algo, de la sociología comtiana. John Stuart Mill estaba en lo cierto cuando afirmaba: “En nuestra opinión, Comte no creó la sociología... hizo posible, por vez primera en la historia, su creación” (1961:123-124). El legado más duradero de Comte consistió en crear ciertas áreas (sociología, sociología positiva, estática social y dinámica social) que sus sucesores se encargarían de completar y convertir en auténtica sociología.
6. Puede afirmarse que no hizo contribuciones originales;⁵ Mill minimiza claramente la contribución de Comte en su campo: “La filosofía llamada positiva no constituye un invento reciente del señor Comte, sino una simple adherencia a las tradiciones de las grandes mentes científicas cuyos descubrimientos han contribuido a que la raza huma-

⁵ Heilbron (1990:155) disiente al afirmar que la contribución original de Comte es su “*teoría histórica y diferencial de la ciencia*” (teoría que hemos analizado al principio de este capítulo).

na sea como es” (1961:8-9; vea también Heilbron, 1990), y también señala que era muy consciente de su falta de originalidad: “El señor Comte admite que su concepción del conocimiento humano no es original” (1961:6). Comte reconoció su deuda con positivistas de renombre como Bacon, Descartes y Galileo, y admite explícitamente la importante influencia de precursores de la sociología como Charles Montesquieu (1689-1755) y Giovanni Vico (1668-1774); si bien es cierto que inventó el término *sociología*, en realidad no creó su práctica.

7. De ofrecer Comte alguna sociología, ésta sufriría las distorsiones derivadas de un organicismo primitivo (Levine, 1995b) que le llevó a ver un gran parecido entre el funcionamiento del cuerpo humano y el del social; por ejemplo, afirmaba que grupos compuestos como las clases sociales y las ciudades “equivalían a los tejidos y órganos animales en la organización del Ser Supremo” (1852/1968:153). Más tarde sostuvo que la familia era el equivalente social de las células de un organismo; además, veía analogías entre el desorden social y las enfermedades de los organismos, del mismo modo que la medicina se ocupaba de las enfermedades físicas, “era tarea del positivismo curar esta larga enfermedad [la anarquía social]” (Comte, 1852/1968:375). Esta suerte de organicismo hace tiempo que ha desaparecido de la sociología.
8. Tendía a desarrollar modos de pensar y a crear herramientas teóricas que más tarde empleaba para analizar cualquier cuestión que se le venía en mente; por ejemplo, parecía estar seguro de que las cosas sucedían en tríos, y muchas de sus ideas teóricas tenían tres componentes. Por lo que se refiere a las herramientas teóricas, no se contentó con aplicar su ley de los tres estadios a la historia social; también la aplicó a la historia de las ciencias, a la historia de la mente y al desarrollo de los individuos desde su infancia hasta la madurez. Un ejemplo particularmente extravagante de su tendencia a aplicar la ley de los tres estadios a absolutamente todo es la aplicación de esta ley a su propia enfermedad mental:

Me abstraigo ahora para registrar aquí el valioso fenómeno que pude observar con motivo de mi propia enfermedad mental en 1826... Su transcurso total... me sirvió para verificar doblemente mi entonces recién descubierta ley de los tres estadios; aunque atravesé los tres estadios, primero *inversamente*, y luego *directamente*, el orden de su sucesión jamás varió.

Durante los tres meses en los que el tratamiento médico agravó mi enfermedad, descendí gradualmente del positivismo al fetichismo, primero hice un alto en el monoteísmo para luego pasar al politeísmo. Durante los cinco meses siguientes... ascendí lentamente del fetichismo al politeísmo y de éste al monoteísmo, del que rápidamente regresé a mi anterior positivismo... lo que supuso una confirmación decisiva de mi fundamental ley de los tres estadios.

(Comte, 1853/1968:62-63)

9. La concepción “extravagante” y “colosal” que Comte tenía de sí mismo (Mill, 1961) le condujo a una serie de disparates ridículos; por un lado, su endeble sistema teórico se debilitaba progresivamente a medida que subordinaba cada vez más el intelecto a los sentimientos, lo que se manifiesta, por ejemplo, en su idea romántica y no realista de la clase trabajadora y las mujeres como agentes de la revolución positivista; decadencia del intelecto que también se hace patente en su práctica de la higiene mental, así como en el limitado número de libros positivistas. Por otro lado, y lo que es más importante, su

desmesurado ego le llevó a sugerir una serie de cambios sociales, muchos de los cuales, como ya hemos visto, eran ridículos.

10. Sacrificó muchas de las ideas que había defendido cuando luego se dedicó a la religión positivista. La formulación de esta religión parece estar poderosamente influida por la estructura del catolicismo; de hecho, T.H. Huxley describió el sistema de Comte como “catolicismo sin cristianismo” (citado en Standley, 1981:103). Comte reconoció su deuda con el catolicismo cuando señaló que el positivismo era “más coherente y más progresista que el noble, aunque prematuro, intento del catolicismo medieval” (1851/1957:3); su religión positivista se asemeja al catolicismo en sus sacerdotes, vicarios e incluso en el pontífice; es claro que su religión no influyó de manera significativa, aunque sí sirvió para subvertir las pretensiones científicas de Comte.

Resumen

Ésta no es una presentación imparcial de las ideas de Comte, es evidente que la sociología contemporánea ha superado con creces la teoría comtiana, y este capítulo hace hincapié en dicha cuestión. Aunque de su teoría se derivan varias enseñanzas útiles, lo más importante es que encontramos en ella un sinnúmero de debilidades; el objeto de este capítulo es mostrar la limitada cantidad de enseñanzas positivas que se desprenden de sus teorías y, lo que es más importante, las numerosas lecciones negativas que pueden ser de utilidad para el sociólogo moderno.

Del lado de sus enseñanzas positivas, Comte nos proporciona una perspectiva positivista, y muchos sociólogos contemporáneos siguen aceptando la idea de la búsqueda de las leyes sociales invariables; nos brindó también el término *sociología*, y su diferenciación entre estática y dinámica social continúa siendo una distinción valiosa. Sus métodos básicos de investigación social (observación, experimentación, comparación y especulación histórica) siguen constituyendo los principales métodos de inves-

tigación social. En su obra sobre la estática social encontramos varias aportaciones (el análisis de las estructuras, las funciones y el equilibrio) importantes para el desarrollo de la teoría contemporánea del funcionalismo estructural; también dentro de la estática social hay que reconocer a Comte su visión detallada de la naturaleza humana, sobre la que erigió su teoría macrosociológica. En el nivel macrosocial, ofrece un sentido dialéctico de las relaciones estructurales, y su realismo social se anticipó al de Durkheim y muchos otros teóricos posteriores. Su obra sobre la dinámica social fue importante para los posteriores teóricos de la evolución, y finalmente, no se contentó con especular sino que también le preocupó la conexión entre teoría y práctica.

Aunque los anteriores son logros importantes, hay muchas más cosas que criticar en la obra de Comte: permitió que sus experiencias personales distorsionaran su trabajo teórico; perdió contacto con el mundo social y con el intelectual; dados sus propios criterios positivistas, su trabajo empírico y teórico fue deficiente; en reali-

dad hay muy poca sociología sustantiva en su obra, y sus propuestas están afectadas de un organicismo primitivo. Hay muy pocos elementos en su obra que fueran novedosos para su tiempo; Comte tendió a imponer sus esquemas teóricos por doquier, sin im-

portarle lo correcto de dicho proceder; su desmesurado ego le condujo a una serie de extravagantes disparates teóricos, así como a muchas sugerencias ridículas para reformar al mundo social.

Herbert Spencer

Sumario

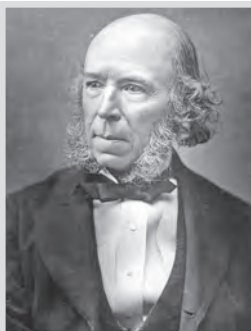
Spencer y Comte	Evolución de la sociedad
Principios teóricos generales	Ética y política
Sociología	Resumen

En las ideas teóricas de Herbert Spencer (1820-1903) advertimos un avance considerable respecto de las de Auguste Comte, su obra no sólo es importante para el desarrollo de la teoría sociológica, sino que muchas de sus ideas teóricas ocupan una posición estratégica en la teoría sociológica contemporánea; a pesar de ello, Jonathan Turner (1985b, vea también Francis, 2007), entusiasta de muchas de las ideas de Spencer, ha señalado que los teóricos modernos de la sociología no lo han tomado en serio y lo han relegado, así como a Comte, al “basurero” de la historia (de hecho, Turner acaloradamente argumenta que los teóricos modernos de la sociología suelen “escupir sobre la tumba de Spencer” [1985b:71]); rechazo que en buena parte es imputable a su política libertaria (*no* liberal) altamente conservadora y a su firme creencia en una versión sociológica de la supervivencia del más apto. Aunque no compartimos totalmente el entusiasmo de Turner por Spencer, su obra tiene mucho mérito: se demostrará que algunas de sus ideas teóricas siguen siendo importantes y relevantes para la teoría sociológica; no obstante, en su obra también encontramos graves problemas que nos llevarán a la conclusión de que aunque supuso un avance sobre la teoría comtiana, no está a la altura de otros grandes teóricos del pasado —Marx, Durkheim, Weber y Simmel—, que se analizarán en los siguientes cuatro capítulos.

Spencer y Comte

Un punto de partida útil para nuestro análisis es la relación entre las ideas de Spencer y las de Comte; aunque sus vidas coincidieron varias veces, el Canal de la Mancha les separaba (Spencer era británico y Comte francés) y se llevaban muchos años de diferencia (Comte tenía 22 años cuando Spencer nació, y este último vivió 46 años más que Comte, ya entrado el siglo xx). Así, en 1850, cuando Comte terminaba la mayor parte de su obra, Spencer publicaba su primer libro: *Estática social*; sin embargo, en cuanto lo publicó, comenzaron las comparaciones entre las teorías de ambos pensadores; sus obras tienen algunas semejanzas, aunque a menudo Spencer sintió la necesidad de distinguir las suyas de las de Comte.

En varios lugares de su obra Spencer comentó el trabajo de Comte, e incluso se sintió en la obligación de escribir un ensayo titulado “Razones para disentir de la filosofía del señor Comte” (1864/1883/1968), que inició con un elogio explícito, aunque obligatorio, de la obra del francés: “En el desarrollo de su perspectiva [el positivismo] ha demostrado una lucidez



Herbert Spencer

Un esbozo biográfico

Nació el 27 de abril de 1820 en Derby, Inglaterra; no recibió una formación académica en artes y humanidades, sino que estudió cuestiones técnicas y prácticas. En 1837 comenzó a trabajar como ingeniero civil para una empresa de ferrocarriles, puesto que desempeñó hasta 1846; periodo durante el cual siguió estudiando por su cuenta y comenzó a publicar trabajos científicos y políticos (Haines, 2005).

En 1848 fue nombrado editor de *The Economist*, y sus ideas intelectuales comenzaron a solidificarse. Hacia 1850 terminó su primera gran obra: *Estática social*, mientras la escribía, comenzó a padecer insomnio y, con los años, sus problemas físicos y mentales se agravarían, incluso, el resto de su vida padeció numerosas crisis nerviosas.

En 1853 recibió una herencia que le permitió dejar su empleo y vivir como intelectual aristócrata. No llegó a licenciarse por la universidad ni a desempeñar cargo académico alguno, a medida que se aislaba y se agravaba su enfermedad mental, crecía su productividad intelectual, y finalmente comenzó a labrarse fama no sólo en Inglaterra, sino también a escala internacional, en palabras de Richard Hofstadter: “Durante los tres decenios posteriores a la Guerra Civil era prácticamente imposible moverse en cualquier campo intelectual sin conocer la obra de Spencer” (1959:33). Entre sus seguidores estaba el renombrado industrial Andrew Carnegie, que en 1903 escribió a Spencer, aquejado de su última y fatal enfermedad, las siguientes palabras:

Querido Maestro... pienso en usted todos los días y me hago siempre la misma pregunta: ¿por qué?, ¿por qué yace sufriendo?, ¿por qué tiene que irse?... El mundo avanza lentamente sin reconocer a su mente más lúcida... Pero llegará un día en el que comprenderá sus enseñanzas y reconocerá el lugar que tiene Spencer entre los grandes.

(Carnegie, citado en Peel, 1971:2)

notable, gran originalidad, enorme fertilidad de pensamiento y una excepcional capacidad de generalización” (1864/1883/1968:118); a pesar del elogio, le interesaba situarse entre los “antagonistas” de Comte y que sus propias ideas se distinguieran de las de él, pues pensaba que sus obras tenían una “naturaleza totalmente diferente” (Spencer, 1904a:414).

Cuando admitía: “yo adopto también su palabra, sociología” (1864/1883/1968:130), reconocía su deuda terminológica. Ambos derivaron de la biología los términos *estructura* y *función*, y tendían a usarlos con un significado similar; al utilizarlos junto a la perspectiva que suponían, Spencer y Comte tuvieron una importante función histórica en el desarrollo del funcionalismo estructural, sin embargo, si nos fijamos en otros dos conceptos (*estática social* y *dinámica social*) encontramos importantes diferencias entre ambos: si bien Spencer los utilizó, negó que los hubiera extraído de los de Comte o que se le parecieran; en su autobiografía sostiene que cuando publicó su *Estática social* (1850/1954), “lo único que sabía de Comte era que se trataba de un filósofo francés” (1904a:414). Para Comte, estos conceptos podían aplicarse a todo tipo de sociedad, mientras que Spencer los relaciona específicamente con su sociedad ideal futura y define a la *estática social* como una materia que se ocupa del “equilibrio de una sociedad perfecta” y a la *dinámica social*, como el estudio

Pero no fue ese el destino de Spencer.

Una de sus características más interesantes, que en última instancia causaría su ruina intelectual, fue su aversión a la lectura de la obra de otros pensadores. En este aspecto se parece a otro primer gigante de la sociología, Auguste Comte, que practicaba la “higiene cerebral”. De la necesidad de leer las obras de los demás, Spencer afirmó: “Toda mi vida he sido un pensador y no un lector, y estoy de acuerdo con Hobbes en que “si hubiera leído tanto como otros hombres, habría llegado a saber tan poco como ellos” (Wiltshire, 1978:67). Un amigo le preguntó su opinión sobre un libro y “su respuesta fue que si analizaba esa obra encontraría que sus supuestos fundamentales eran erróneos, y por ello no se preocupaba de leerla” (Wiltshire, 1978:67). Un autor escribió sobre “su incomprensible manera de absorber conocimiento a través de la piel... pues parece que nunca lee libros” (Wiltshire, 1978:67).

Si no leyó la obra de otros estudiosos, ¿en qué se inspiraron sus pensamientos e ideas? Él mismo decía que salían involuntaria e intuitivamente de su mente, afirmaba que sus ideas surgían “poco a poco, moderadamente, sin intención consciente o esfuerzo apreciable” (Wiltshire, 1978:66). Spencer consideraba que su intuición era mucho más eficaz que el estudio meticuloso y la reflexión: “Una solución vislumbrada de este modo probablemente tiene mayor veracidad que la lograda con un esfuerzo tal [que] causa la perversión del pensamiento” (Wiltshire, 1978:66).

El propio Spencer sufrió las consecuencias de su aversión a la lectura meticulosa de las obras de otros pensadores; de hecho, en la lectura de otras obras sólo encontraba la confirmación de sus propias ideas creadas independientemente, e ignoraba las ideas que no concordaban con las suyas. Así, su coetáneo Charles Darwin comentó: “Si se hubiera impuesto una mayor observación, aun a expensas de... perder capacidad de pensamiento, hubiera sido un hombre maravilloso” (Wiltshire, 1978:70). El desprecio que Spencer sentía por las pautas aceptadas de la erudición le condujo a producir una serie de ideas extravagantes y afirmaciones incoherentes sobre la evolución del mundo, por lo que los sociólogos del siglo xx rechazaron su obra para concentrarse, en cambio, en el estudio metódico y en la investigación empírica.

Spencer murió el 8 de diciembre de 1903.

de “las fuerzas que hacen que la sociedad avance hacia la perfección” (1850/1954:367). Así, para Spencer ambos conceptos son normativos; mientras para Comte, son descriptivos.

Al igual que Comte, Spencer se describe a sí mismo como un positivista al que le interesaba descubrir las leyes invariables del mundo social, pero se apresura a añadir que Comte no fue quien inventó el positivismo. Aunque se definía a sí mismo como un positivista, no aceptaba la versión del positivismo de Comte, en especial su concepción de la religión positivista; al igual que Comte, estudió una amplia gama de ciencias, pero, a diferencia de aquél, pensaba que “era incorrecto clasificar las ciencias según un orden lineal” (1883:185). Spencer consideraba que las ciencias estaban interconectadas y eran interdependientes; otra distinción importante que debemos a Spencer se refiere a la subjetividad de Comte (su preocupación por las ideas) y a su propia objetividad (el interés por las cosas del mismo Spencer):

¿Cuál es el objetivo real de Comte? Explicar coherentemente el progreso de las *concepciones humanas*. ¿Cuál es el mío? Dar una explicación coherente del progreso del *mundo exterior*. Comte se propone describir la auténtica y necesaria filiación de las *ideas*, mi propósito es describir la actual y necesaria filiación de las *cosas*; Comte se dedica a interpretar la génesis de *nuestro conocimiento de la naturaleza*, mi meta es interpretar, en la medida

de lo posible, la génesis de los *fenómenos que constituyen la naturaleza*; su fin es *subjetivo*, el mío, sin embargo, es *objetivo*.

(Spencer, 1904b:570)

Así, mientras ambos pensadores se preocuparon por la evolución del mundo, a Comte le interesaba sobre todo la de las ideas y Spencer se concentró en la evolución estructural (y funcional).

Finalmente, existen profundas diferencias políticas entre Spencer y Comte; como vimos en el capítulo anterior, el deseo del filósofo francés era construir una sociedad, o incluso un mundo, dominados por una religión positivista de la humanidad y guiados por los sumos sacerdotes del positivismo. Spencer sostuvo que la fe de Comte en que “la ‘religión de la humanidad’ será la religión del futuro, constituye una creencia que no se sostiene inductiva ni deductivamente” (1873/1961:283). Además, Spencer se dedicó poco al control centralizado, puesto que pensaba que era más perjudicial que benéfico; así, su ideal era una sociedad en la que el gobierno se redujera al mínimo posible y se permitiera a los individuos la máxima libertad. Regresaremos más tarde a las ideas políticas de Spencer, pero baste decir por el momento que diferían radicalmente de las de Comte; se sintió en la necesidad de reflexionar sobre “lo profundamente opuestos” de sus “ideales explícitos o implícitos de la vida y el progreso humanos”. (1904a:414).

Comte creía que la religión positivista sería la encargada de enseñar moralidad a los individuos, pero a Spencer le parecía absurda la idea de que la moralidad pudiera enseñarse: pensaba que las ideas morales surgían de la acción individual, y para llegar a esta conclusión se sirvió, como en otras muchas ocasiones de su obra, de la idea de la “supervivencia del más apto”; en este caso específico, la vida ordenada obligaba a las personas a actuar impulsadas por sus sentimientos morales superiores y a reprimir los sentimientos inferiores, en otras palabras, las personas eran recompensadas por conducirse moralmente y penalizadas por su comportamiento inmoral, es decir, era más probable que sobrevivieran las acciones morales que las inmorales. Spencer concluía que esta “selección natural” de las acciones morales era “simplemente la tarea de una educación nacional” (1873/1961:340).

En suma, aunque Spencer y Comte compartían su interés por la sociología, las estructuras y las funciones, la estática social y la dinámica social, el positivismo, las relaciones entre las ciencias, la evolución del mundo, la sociedad ideal futura y la moralidad, había profundas diferencias en sus ideas relativas a la mayoría de estas cuestiones, así como en sus teorías generales. Con base en estas diferencias o, mejor, esta falta de relación sólida, pasamos al análisis de la teoría sociológica de Spencer.

Principios teóricos generales

Las reflexiones de Spencer sobre el mundo social se basan en un conjunto de principios teóricos generales; comienza afirmando que en los primeros años de la historia de la humanidad la religión y la ciencia se unían en un esfuerzo por analizar y comprender el mundo (Spencer, 1902/1958). Gradualmente empezaron a separarse: la religión a ocuparse de lo desconocido y la ciencia de lo cognoscible; sin embargo, esta diferenciación dista de ser completa, incluso en la era moderna, ya que ambas continúan traslapándose y entrando en conflicto, de hecho, Spencer consideraba que su propio trabajo alberga elementos científicos (inteligencia) y religiosos (moral).

Su preocupación principal apuntaba al mundo cognoscible y, por tanto, era más científica que religiosa (una diferencia más entre Spencer y Comte, cuya obra tardía era más religiosa que científica). La ciencia nunca podía conocer la naturaleza última de las cosas, pero podía aspirar al grado más alto posible de conocimiento; antes de adentrarnos en el análisis de sus pensamientos sobre la ciencia debemos estudiar su filosofía, que, en opinión del propio Spencer, iba más lejos que las ciencias en la búsqueda de la completa unificación del conocimiento, porque las “verdades que unifican los fenómenos concretos pertenecen a todas las divisiones de la naturaleza” (1902/1958:277). En este apartado analizaremos la “filosofía general” de Spencer, que se ocupa de las “verdades universales” del mundo, para analizar luego sus “filosofías especiales” y las verdades más precisas, aunque también universales, de las áreas específicas, sobre todo de las relativas al mundo *social*. Al subrayar el carácter inclusivo de la filosofía, Spencer rechaza la idea positivista de que la meta de la ciencia era la reducción de un conjunto de leyes complejas a una ley simple, y aceptaba, sin embargo, la meta del conocimiento integrado desde los diversos campos científicos específicos.

Spencer articula una serie de verdades generales sobre el mundo, entre ellas los hechos de que la materia es indestructible, que existe la continuidad de movimiento y la persistencia de la fuerza, que la relación entre las fuerzas persiste, y que materia y movimiento se redistribuyen constantemente. Tras un proceso *deductivo* a partir de estas leyes generales, articula una serie de ideas que constituyen su *teoría general de la evolución*.

Teoría de la evolución

Spencer cree que todos los fenómenos —inorgánicos, orgánicos y superorgánicos (o sociales)— experimentan evolución e involución o disolución, es decir, los fenómenos experimentan un proceso de evolución en el que la materia se integra y el movimiento tiende a desaparecer, también experimentan un proceso de involución en el que el movimiento aumenta mientras la materia comienza a desintegrarse. Una vez deducidos estos principios generales de la evolución y la disolución a partir de sus supuestos más generales, Spencer se ocupa de las áreas específicas para mostrar que su teoría de la evolución (e involución) se mantiene también inductivamente, es decir, que “todo orden *exhibe* una integración progresiva de la materia y una pérdida concomitante de movimiento” (1902/1958:308).

La combinación de inducción y deducción conduce a Spencer a su fórmula evolucionista “final”:

La evolución supone una integración de la materia y una desaparición concomitante del movimiento; durante este proceso la materia pasa de una homogeneidad incoherente e indefinida a una heterogeneidad coherente y definida, y el movimiento acumulado experimenta una transformación paralela.

(Spencer, 1902/1958:394)

Descompongamos esta perspectiva general y examinemos cada uno de los elementos principales de la teoría de la evolución de Spencer:

1. La evolución implica el cambio progresivo desde una forma menos coherente hasta otra más coherente, en otras palabras, supone una *integración* creciente.
2. Junto a esta integración creciente, encontramos el movimiento de la homogeneidad a una cada vez mayor heterogeneidad, dicho de otro modo, la evolución implica una *diferenciación* creciente.

3. Se produce un movimiento desde la confusión al orden, desde el orden indeterminado al determinado, “un aumento de la diferencia que distingue a las partes entre sí” (Spencer, 1902/1958:361), en otras palabras, la evolución supone un movimiento desde lo *indefinido a lo definido*.

Así, los tres elementos principales de la evolución son: integración creciente, heterogeneidad y definición; Spencer se preocupa, más específicamente, por la aplicación de estos elementos de su teoría general de la evolución a las *estructuras y funciones*. En el nivel más general relaciona las estructuras con la “materia” y las ve cada vez más integradas, heterogéneas y definidas; relaciona las funciones con el “movimiento acumulado”, y también las percibe cada vez más integradas, heterogéneas y definidas. Más tarde tendremos ocasión de analizar pensamientos más concretos de Spencer sobre la evolución de las funciones y estructuras en su trabajo sobre la sociedad.

Una vez esbozada su teoría de la evolución, Spencer analiza las razones que explican la manera en que ocurre la evolución:

1. Afirma que los fenómenos homogéneos son inherentemente inestables: “los absolutamente homogéneos deben perder su equilibrio, y los relativamente homogéneos deben convertirse en los relativamente menos homogéneos” (1902/1958:426); una de las razones de esta inestabilidad es el hecho de que las diferentes partes de un sistema homogéneo están constantemente supeditadas a las diferentes fuerzas, y por ello éstas tienden a diferenciar a aquéllas entre sí: los cambios que experimenta una parte de un sistema que una vez fue homogéneo conducen inevitablemente a que se produzcan cambios en otras partes que, a su vez, dan lugar a una mayor pluriformidad.
2. Un segundo factor en secuencia, pero no de importancia, es la multiplicación de los efectos, que para Spencer es geométrica, en otras palabras, un ligero cambio en un sistema homogéneo tiene efectos que se ramifican de manera creciente; así, con el tiempo, el que una vez fuera un sistema homogéneo es cada vez más heterogéneo.
3. Spencer analiza los efectos de la segregación sobre la evolución: un sector se segrega de otro debido a una ausencia de vínculo entre sus componentes, que son diferentes de los de otros sectores. Esta segregación sirve para el mantenimiento de las diferencias entre los sectores, y ello, a su vez, para impulsar la multiplicación de los efectos cuando un sector se expone a las características diferenciales de los otros sectores y las incorpora en su seno.

Con base en que la evolución es un proceso inevitable, se plantea la siguiente pregunta: ¿hacia dónde se encamina la evolución? En su camino hacia su estado final, los fenómenos atraviesan una serie de estados transitorios que pueden describirse como de “equilibrio en movimiento”, mientras que el estado final del proceso constituye un nuevo equilibrio. Puede pensarse que nos movemos hacia “un estado de quietud”, y entonces se plantea la pregunta: “¿acaso no progresamos manifiestamente hacia la muerte omnipresente” por la disipación de las fuerzas motrices? (Spencer, 1902/1958:508), a lo que responde negativamente y sostiene que nos movemos hacia la vida universal a través de nuevos estadios del proceso de evolución; aunque sí señala un estado final del proceso de la evolución: “La evolución termina sólo cuando se alcanza la perfección total y la felicidad más absoluta” (Spencer, 1902/1958:511). Obviamente tiene gran fe en el proceso evolutivo, y el estado final de la per-

fección le proporciona los criterios mediante los cuales él puede sustentar los demás pasos del proceso evolutivo.

A pesar de su fe en la evolución, Spencer admite, de modo dialéctico, que el proceso de disolución complementa al de evolución y, periódicamente, lo conduce a su ruina. Es probable que el proceso de disolución se produzca cuando la evolución haya terminado y los fenómenos evolutivos hayan empezado a decaer.

En varios aspectos la evolución constituye el principal enfoque de la obra de Spencer, pero la que más nos importa es la evolución de las sociedades humanas en términos de su crecimiento, y la evolución de las estructuras y funciones. Siguiendo los pasos de Spencer, analizaremos la evolución de la sociedad en general y la de algunas instituciones sociales específicas. La razón fundamental por la que dedicó tanta atención a la evolución de la sociedad y sus instituciones es su idea de que para comprender plenamente las relaciones sociales humanas era necesario entender su evolución (así como sus ciclos y disolución).

Sociología

Definición de la ciencia de la sociología

Según su enfoque evolucionista, define “el objeto de la sociología como el estudio de la evolución en su forma más compleja” (1873/1961:350), es decir, la sociología es “la historia natural de las sociedades” o, más específicamente, “un orden entre los cambios estructurales y funcionales que experimentan las sociedades” (Spencer, 1873/1961:63-64); sin embargo, no la limita al estudio histórico de las sociedades, sino que también incluye el estudio de los modos en que las organizaciones e instituciones *contemporáneas* “están fuertemente relacionadas con otros fenómenos de sus respectivos momentos: instituciones políticas, distinciones de clase, tipos de familias, modos de distribución y grados de interacción entre las localidades, cantidad de conocimiento, creencias religiosas, moral, sentimientos, costumbres e ideas” (1873/1961:120). Ahora bien, aunque Spencer justifica la necesidad de la investigación contemporánea, es consciente de que sólo tiene verdadero significado cuando se la sitúa en un contexto histórico evolucionista; no obstante, sean las cuestiones históricas o contemporáneas el objeto del análisis sociológico, es evidente que la sociología de Spencer se concentra fundamentalmente en los fenómenos macrosociales (agregados sociales) —sociedades, estructuras sociales e instituciones sociales—, así como en sus funciones.¹

Spencer (1873/1961:115) compartía con Comte la idea de que la sociología debía tratar las cuestiones sociales del mismo modo científico que las ciencias naturales estudian sus fenómenos; además, igual que Comte, considera la sociología, en especial en sus aspectos evolucionistas, como la más compleja de las ciencias.

Aunque Spencer ve a la sociología como una ciencia (compleja), reconoce que no es exacta, no sin preguntarse retóricamente ¿cuántas ciencias son exactas en realidad? En su opinión, una ciencia requiere simplemente formular generalizaciones (leyes) y construir interpretaciones basadas en ellas. La sociología busca leyes en los fenómenos sociales del mismo modo que las ciencias naturales buscan leyes en los fenómenos naturales: “Una sociedad tiene leyes o

¹ En su obra, sin embargo, Spencer ofrece algunos análisis microsociales reveladores, en especial el de los rituales en su estudio de las ceremonias (véanse las páginas 137-138).

no las tiene; si no las tiene, no puede haber orden ni seguridad, y sus fenómenos no muestran sistema alguno; si las tiene, ¿entonces son como las otras leyes del universo: seguras, inflexibles, siempre activas y sin excepciones?” (Spencer, 1850/1954:40). Aunque la sociología y otras ciencias se esfuerzan por hacer predicciones sobre el futuro basándose en dichas leyes, en la mayoría de los casos las ciencias deben contentarse con las predicciones más generales.

Legitimación de la sociología

En su esfuerzo por sentar las bases para esa suerte de sociología científica, Spencer se encontró con el mismo problema que otros sociólogos: la necesidad de legitimar el campo; por ejemplo, se vio obligado a señalar que los profanos eran incapaces de captar la complejidad de las cuestiones que preocupan a los sociólogos: se requiere estar sociológicamente preparado para comprenderlas; como en su vida cotidiana se plantean las mismas cuestiones que preocupan a los sociólogos, los profanos de los tiempos de Spencer, y también los de nuestro tiempo, están erróneamente convencidos de que pueden realizar un análisis sociológico tan bien como los sociólogos entrenados lo hacen. Spencer también confrontó la equívoca seguridad de los profanos en sus opiniones y su hostilidad hacia los sociólogos, señalando que la incapacidad del profano “va acompañada de un convencimiento exagerado de que sus opiniones sobre las cuestiones sociológicas son correctas, y de la ridiculización de los que, tras una larga formación, saben su significado y lo difícil que resulta entenderlas correctamente” (1873/1961:115). Mediante estas actitudes profanas Spencer percibía la existencia de muchas barreras que obstaculizan el reconocimiento que merece la sociología, entre ellas pueden contarse el hecho de que prácticamente ningún profano pueda captar la complejidad del objeto de la sociología, el que no se percaten de que realmente existe esa complejidad, su errónea confianza en la validez de sus juicios, y el que la mente de la mayoría de los profanos no sea lo suficientemente flexible y abierta para aceptar la nueva perspectiva ofrecida por la sociología.

Spencer advertía que los sociólogos, a diferencia de los profanos en la materia, requieren hábitos disciplinados de pensamiento, hábitos que se derivan del cuidadoso estudio de otras ciencias. Esta necesidad de estudiar otras ciencias se apoya en un argumento similar a otro de Comte, es decir, que la ciencia de la sociología incluye fenómenos que preocupan también al resto de las ciencias, por lo que Spencer dio una especial importancia a la necesidad de que los sociólogos se familiarizaran con los campos de la biología y psicología.

Sociología y biología

Spencer pensaba que existían tres vínculos básicos entre biología y sociología:

1. Creía que todas las acciones sociales están determinadas por las de los individuos, y que aquéllas conforman las leyes fundamentales de la vida en general; así, para entender las acciones sociales, el sociólogo debe conocer las leyes básicas de la vida, y es la biología la que le ayudaba a comprender esas leyes.
2. Hay importantes analogías entre sociología y biología, es decir, la sociedad en su conjunto, como organismo vivo, se caracteriza, entre otras cosas, por su desarrollo, estructura y función; así, una comprensión de la biología de los organismos vivos, que después de todo es más fácil de estudiar que el organismo social, ofrece muchas claves para la comprensión de la sociedad, por lo que concluye: “No puede lograrse una comprensión de las verdades de la sociología sin haber alcanzado antes una comprensión racional de las verdades de la biología” (1873/1961:305).

3. Existe entre los dos campos una suerte de progresión y relación natural, puesto que los humanos constituyen el problema “último” de la biología y el punto de partida de la sociología.

El funcionamiento del proceso de “supervivencia del más apto”, tanto en los organismos vivos como en los sociales, constituye una semejanza aún más específica entre biología y sociología. Spencer pensaba que el proceso de “supervivencia del más apto” tiene lugar en ambos reinos, social y biológico, y que la biología nos brinda una importante lección: en el mundo social hay que evitar interferir en ese proceso de supervivencia del más apto.

Sociología y psicología

Spencer también dedicó bastante atención a la psicología, otra de las principales bases de la sociología. Adoptó la perspectiva general de que “las verdades psicológicas subyacen a las verdades sociológicas” (Spencer, 1873/1961:348); en su opinión, la psicología es el estudio de la inteligencia, los sentimientos y la acción. Creía que una de las principales lecciones que nos proporcionaba la psicología era que los sentimientos, y *no* la inteligencia, eran los que determinaban la acción; idea que lo condujo a subrayar los sentimientos y desestimar la importancia de la inteligencia y el conocimiento en sus análisis sociológicos (en el capítulo anterior sobre Comte encontramos una perspectiva similar). Si bien las personas han estado siempre dominadas por los sentimientos y deseos, ello es especialmente cierto en las sociedades primitivas; los hombres primitivos eran inherentemente impulsivos, y como “no estaban acostumbrados a la vida social, se habían habituado a la satisfacción incontrolada de los deseos inmediatos” (Spencer, 1908a:64). Las personas del mundo moderno, en cambio, si bien también estaban dominadas por los sentimientos, las emociones y los deseos, tenían mayor capacidad para controlarlos porque estaban más habituadas a la vida colectiva. Así, Spencer afirmaba que los hombres primitivos se caracterizaban por un mayor egoísmo y que en el mundo moderno existía más altruismo; orientación general que lo condujo significativamente a concentrarse en los fenómenos colectivos, y desde el punto de vista político este énfasis en la importancia de los sentimientos es uno de los factores que lo llevaron a oponerse al cambio consciente e inteligente de la sociedad.

Si bien Spencer incrusta su sociología en una serie de supuestos sobre las características psicológicas de los individuos, *no* acepta la idea de que ellas sean invariables; de hecho, pensaba que las características psicológicas se modificaban cuando había cambios en la sociedad, así como cuando variaban las condiciones más generales del entorno.

A partir de su estudio de la psicología, y más generalmente de su orientación filosófica básica, Spencer llega a la conclusión “metodológicamente individualista” de que las unidades de la sociedad son los individuos y de que éstos constituyen la fuente de los fenómenos sociales: todo en la sociedad se deriva de los motivos de los individuos, de la combinación de los motivos similares de muchos individuos, o del conflicto entre los que tienen un conjunto de ellos y los que tienen otro distinto; sin embargo, aunque Spencer fundamenta su sociología en estos principios psicológicos, no dedicó demasiado tiempo a analizar el modo en que dichos fenómenos conducían al desarrollo de la sociedad y de sus diversas instituciones. Supuso que los individuos son unidades y constituyen la base de la sociedad y las instituciones, para pasar luego a un macronivel y estudiar así la evolución de la sociedad y sus instituciones. Esta ausencia de preocupación (salvo algunas excepciones; vea más adelante el análisis sobre las instituciones ceremoniales) por el modo en que emergen los macrofe-

nómenos (sociedad e instituciones) a partir de las microunidades (individuos y sus motivos) constituye una grave debilidad de su teoría sociológica.

Métodos sociológicos

En el contexto de su definición de sociología como ciencia, Spencer aborda una serie de problemas metodológicos.

Dificultades de la sociología

Intenta mostrar que “la naturaleza del objeto de la sociología obstaculiza enormemente su avance” (1873/1961:66), pensaba que la sociología encara dificultades que la distinguen de las ciencias naturales. Para empezar, las hay respecto de la naturaleza intrínseca de los hechos que los sociólogos deben analizar; por ejemplo, los fenómenos sociales no pueden percibirse directamente, a diferencia de los fenómenos naturales, no pueden estudiarse y medirse con instrumentos como relojes, termómetros, balanzas y microscopios (por supuesto, la sociología moderna ha demostrado que algunos fenómenos sociales *pueden* estudiarse y medirse con ciertos instrumentos [por ejemplo, las cintas magnetofónicas y de video]); otra dificultad metodológica consiste, según Spencer, en que los sociólogos, a diferencia de los psicólogos, no pueden usar la introspección como método: los hechos sociales no pueden estudiarse mediante la introspección, que sí puede utilizarse para el estudio de los hechos psicológicos (de nuevo, algunos sociólogos modernos [por ejemplo, los fenomenólogos] sí la utilizan como método).

Los hechos de interés sociológico no sólo son diferentes de los que preocupan a las ciencias naturales y a la psicología, sino mucho más complejos y difíciles de estudiar. Los sociólogos se topan con el análisis de un sinnúmero de detalles altamente dispersos; suele ser difícil lograr un conocimiento exacto de lo que sucede, porque los eventos ocurren en un área geográfica extensa y durante largos periodos; así, por ejemplo, afirma que la creciente división del trabajo requiere un arduo estudio, y que existía bastante tiempo antes de que su desarrollo se hubiera identificado.

Otro problema objetivo de la sociología es la escasa fiabilidad de los datos de las sociedades pasadas y presentes; por un lado, los datos aparecen distorsionados por los estados subjetivos de los testigos de los eventos sometidos a estudio, aunque los sociólogos deben confiar en su testimonio para contrastar sus datos; por otro, el observador sociológico desvía a menudo su atención hacia hechos triviales y superficiales que le impiden vislumbrar lo verdaderamente importante. Spencer recomienda a los sociólogos una serie de precauciones:

Siempre hemos de tener conciencia de las diversas maneras en que la evidencia se ha podido viciar y estimar su verdadero valor una vez eliminados estos vicios, y debemos cuidarnos de que nuestras conclusiones no dependan de ninguna clase de hechos específicos ocurridos en un lugar o momento determinado (1873/1961:102).

Si bien reconoce que las dificultades objetivas son formidables, piensa que la sociología puede analizar científicamente las clases generales de hechos, aunque no los hechos específicos.

Los sociólogos también deben enfrentarse a la realidad de que son observadores humanos de fenómenos humanamente creados; como ser humano, el sociólogo corre el riesgo

de aplicar en su profesión los modos de observación y razonamiento que emplea en su vida cotidiana, y estos hábitos pueden no ser útiles e incluso constituir un estorbo para el estudio sociológico: los sociólogos deben analizar a los individuos siempre con base en sus criterios científicos; en general suelen tener dificultades a la hora de analizar su propia sociedad, y éstas se agravan cuando exploran otras sociedades.

Sesgos Los sociólogos tienen una relación con los hechos que observan muy diferente de la de los científicos naturales; sus emociones pueden llegar a influir en sus juicios sobre los fenómenos sociales o llevarles a formar opiniones sin el suficiente fundamento. Spencer afirma que “las mentes bajo el influjo del odio o la admiración desmesurados son incapaces de llegar a conclusiones equilibradas sobre los fenómenos sociales que constituyen la ciencia social” (1873/1961:144). En este contexto, Spencer analiza algunos sesgos que tienen su origen en la clase social, la política y la religión.

Enfoque de Spencer

En su esfuerzo por excluir de la investigación sociológica estos y otros sesgos, Spencer sitúa a la disciplina en una perspectiva “libre de valores” (para una perspectiva más completa sobre esta cuestión, revise el capítulo 8 sobre Weber); afirma, por ejemplo, que

en el curso de nuestras investigaciones sociológicas... debemos excluir al máximo posible toda emoción que se prevea puedan ocasionar los hechos... las interpretaciones fiables de los fenómenos sociales suponen la intervención de una conciencia cuasi carente de pasiones. Aunque los sentimientos no pueden ni deben excluirse de la mente cuando se contemplan aquellos fenómenos, sí deben quedar al margen cuando se los analiza como fenómenos naturales para comprender sus causas y efectos.

(Spencer, 1908b:230, 232)

Spencer empleó en su obra lo que hoy se denomina el método *histórico comparado*, es decir, se comprometió sobre todo con el estudio comparado de los diferentes estadios por los que han atravesado las sociedades a lo largo del tiempo, así como de los diversos tipos de sociedades contemporáneas. La meta de esta investigación es siempre buscar, de modo inductivo, el apoyo (o quizá la falta de apoyo) a las teorías derivadas por deducción desde su orientación más general. También se interesó por desarrollar generalizaciones empíricas basadas en sus estudios comparados y, en especial, evolucionistas.

No debemos concluir este apartado sin mencionar los 15 volúmenes que contienen datos sobre diversas sociedades (p. ej., los antiguos mexicanos y romanos) encargados por Spencer, y de cuya redacción se ocuparon otras personas según un sistema de categorías desarrollado por él (J. Turner, 1985b:95-104); aunque los sociólogos apenas los han leído o usado, y que hoy es prácticamente imposible encontrarlos, reflejan su compromiso con la investigación empírica de tipo histórico-comparado, que pretendía crear una base sobre la cual él y otros pudieran apoyarse inductivamente o descartar teorías derivadas deductivamente.

Evolución de la sociedad

Spencer emplea su teoría de la evolución en su extensa obra de tres volúmenes: *Principios de sociología* (1908a, 1908b, 1908c; de la cual buena parte se publicó en una serie de artículos de revista a finales del siglo XIX). En su análisis más específico de la evolución de la sociedad

y sus principales instituciones, emplea las tres dimensiones generales señaladas (*integración* creciente [tamaño y asociación crecientes de masas de personas], *heterogeneidad* y *concreción* [instituciones sociales más delimitadas]), además de una cuarta, la *coherencia creciente* de los grupos sociales (las modernas naciones civilizadas se mantienen unidas durante mucho más tiempo que los primeros grupos nómadas). Así, el siguiente enunciado resume su fórmula general de la evolución social: “Se produce un progreso hacia un mayor tamaño, una mayor coherencia y una mayor pluriformidad y concreción” (Spencer, 1908a:597).

Antes de continuar es importante subrayar que, a diferencia de lo que pueda pensarse a primera vista, Spencer *no* creía que la evolución social fuera inevitable y unilineal, es decir, la evolución no tiene por qué ocurrir forzosamente y *no* siempre se mueve en una única dirección; las sociedades cambian constantemente en función de los cambios en su entorno, que no necesariamente deben ser evolucionistas: “Sólo de vez en cuando se produce un cambio en el entorno que inicia en el organismo una nueva alteración que origina la formación de algo similar a una estructura superior” (Spencer, 1908a:95-96). En cualquier momento determinado puede generarse la evolución, disolución o ausencia de cambio; la evolución no sólo no es inevitable, sino que cuando ocurre no adopta una única pauta unilineal: los estadios no aparecen necesariamente en un orden consecutivo (Haines, 1997).

Antes de seguir con la evolución real de la sociedad requerimos una definición de *sociedad*. Spencer analiza la cuestión del *nominalismo* (la sociedad no es nada más que sus partes constitutivas) frente al *realismo* (la sociedad constituye una entidad distinta y distinguible) y se sitúa de parte de éste a causa de la “permanencia de las relaciones entre las partes componentes que constituyen la individualidad del conjunto” (1908a:447), “...Debemos contemplar a la sociedad, pues, como una entidad porque, aunque formada por unidades discretas, supone cierta concreción de su asociación por obra de la persistencia general de sus relaciones en toda el área ocupada” (Spencer, 1908a:448). Así, considera que la sociedad es una “cosa”, aunque distinta de las demás salvo por los principios análogos por los que sus partes componentes están organizadas.

Debe subrayarse que el realismo social de Spencer difícilmente sintoniza con su individualismo metodológico analizado más arriba, que por lo general conduce más fácilmente a adoptar una postura nominalista sobre la sociedad y, a la inversa, casi siempre excluye su orientación realista. Spencer sostiene ambas posturas a la vez sin decirnos cómo es posible adoptar su discordancia o cómo se vinculan entre sí, en otras palabras, ¿cómo crean los individuos una sociedad “real”? Spencer comienza haciendo conjeturas sobre los individuos, impone luego la existencia de la sociedad y termina (como veremos) planteando una serie de problemas en torno a la influencia negativa de la sociedad en los individuos.

Creía que las sociedades se asemejaban a los cuerpos orgánicos (aunque eran diferentes a los inorgánicos) en que se caracterizaban por las relaciones permanentes entre sus partes constitutivas (Levine, 1995b); su *organicismo* le llevó a encontrar varios paralelismos entre la sociedad y las entidades orgánicas, entre otros, ambas aumentaban su tamaño y estaban sujetas a una diferenciación funcional y estructural; además, tanto sociedades como organismos se caracterizaban por una creciente división del trabajo y el desarrollo de una diferenciación interrelacionada que establece, a su vez, otras posibles diferencias. Las partes constitutivas de la sociedad, como las de un organismo, están interconectadas y dependen unas de otras, y eso no es todo, en el supuesto de que muera el conjunto de la sociedad o un organismo, las partes pueden sobrevivir; y a la inversa, el conjunto puede sobrevivir incluso

en el caso de la muerte de las partes (p. ej., la sociedad sigue existiendo incluso después de la muerte de los individuos).

Se plantea aquí la cuestión de si Spencer pensaba que la sociedad era realmente un organismo o si creía sólo que existían algunas analogías importantes entre ambos; si bien algunas veces analizaba a la sociedad considerándola un organismo, su postura explícita era que simplemente había paralelismos importantes entre los dos y que nuestra comprensión de la sociedad podía mejorar si los comprendíamos.

Desde una perspectiva más concreta, Spencer (1908b) ve a la sociedad como una agregación de personas que forman un grupo en el que se genera cooperación para obtener fines comunes, cooperación que requiere cierta forma de organización, y de la que desde su punto de vista había dos tipos básicos:

1. La división del trabajo, que constituía un sistema espontáneo e inconscientemente desarrollado al servicio de los intereses de los individuos e, indirectamente, al de los de la sociedad, hay una situación en la que los individuos persiguen conscientemente sus fines personales, mientras la organización, que evoluciona de un modo inconsciente, *no* es coercitiva.
2. La defensa y el gobierno, es decir, la organización política, un sistema creado consciente e intencionadamente al servicio directo de los intereses de la sociedad e, indirectamente, a los del individuo. El sistema político que supone la persecución consciente de fines públicos, y en el que la organización, que evoluciona conscientemente, es coercitiva para los individuos.

El primer elemento en la obra de Spencer sobre la evolución de la sociedad es su aumento de tamaño; en su opinión las sociedades, semejantes a los organismos vivos, “comienzan siendo gérmenes” (Spencer, 1908a:463). Los fenómenos “superorgánicos” (sociales) y los organismos crecen mediante la multiplicación de los individuos y la unión (“composición”) de los grupos (p. ej., las tribus), pudiéndose generar ambas, multiplicación y unión, de manera simultánea.

El aumento del tamaño de la sociedad se acompaña de un crecimiento *estructural*: Spencer define el término *estructura* como una “organización” (1908c:3); un mayor volumen precisa más diferenciación, una mayor divergencia entre las partes, de hecho, sostiene que “el aumento del tamaño [de la sociedad] supone una mayor composición” (1908a:471). En términos más generales, argumenta que “todas las estructuras sociales son el resultado de las especializaciones de una masa relativamente homogénea” (Spencer, 1908c:181). La primera diferenciación es la emergencia de una o más personas que reclaman y ejercen autoridad; pronto surge la división entre las estructuras *reguladoras* y *de mantenimiento* de la sociedad. Más tarde hablaremos sobre estas estructuras, pero, en sus primeras fases, las reguladoras se relacionaban con las actividades militares, mientras que las de mantenimiento estaban vinculadas con las económicas, que sostienen al grupo. En un primer momento esta diferenciación se relacionaba estrechamente con la división del trabajo entre los sexos: los hombres se encargaban de las estructuras reguladoras (la militar) y las mujeres de las de mantenimiento; a medida que la sociedad evoluciona, cada una de estas estructuras experimenta una mayor diferenciación, por ejemplo, la entidad reguladora adquiere un sistema de reyes, gobernantes locales, autoridades menores, etc.; luego surgen diferentes clases sociales como los militares, los sacerdotes y las clases esclavas; *dentro* de cada clase social se produce una mayor diferen-

ciación, en la clase de los sacerdotes, por ejemplo, se distinguen brujos, sacerdotes, adivinos y exorcistas. En general, la sociedad se mueve hacia una mayor diferenciación y complejidad estructural.

La creciente diferenciación entre estructuras se acompaña de una diferenciación no menos creciente entre funciones: *una función* es “la necesidad satisfecha” por una estructura (Spencer, 1908c:3). Spencer afirma que “es imposible que se produzcan cambios en las estructuras sin que los haya en las funciones” (1908a:485). En términos más generales, sostiene que no pueden comprenderse plenamente las estructuras sin tener una concepción clara de sus funciones, o de las necesidades satisfechas por las estructuras. En un estadio relativamente indiferenciado, las diversas partes de la sociedad pueden realizar la función de otras; así, en una sociedad primitiva los guerreros podían ocuparse de la comida y las mujeres podían ir a luchar en caso necesario, sin embargo, a medida que la sociedad adquiere mayor complejidad estructural, cada vez es más difícil que las partes altamente especializadas puedan cumplir las funciones de otras. La evolución supone un progreso funcional y estructural:

Con el avance de la organización, cada parte, estrictamente limitada a su oficio [es decir, su función], lo cumple mejor; el intercambio de los beneficios aumenta; cada uno ayuda a todos los demás, y éstos a cada uno, cada vez más eficientemente; y la actividad total, lo que denominamos vida, individual o nacional, aumenta.

(Spencer, 1908a:489)

Una vez establecido que las sociedades evolucionan tanto estructural como funcionalmente, Spencer regresa a los sistemas reguladores y de mantenimiento mencionados y añade un tercero, el sistema *distributivo*. En el análisis de los tres sistemas se sirve de la analogía entre sistemas sociales y organismos, en ambos el sistema de mantenimiento se ocupa de las cuestiones *internas* para mantenerlos con vida; en un organismo vivo el sistema de mantenimiento adopta la forma de aparato digestivo, mientras que en el sistema social éste asume las funciones de los diversos elementos del sistema industrial. De las cuestiones *externas*, tanto en los sistemas sociales como en los organismos vivos, se ocupa el sistema regulador, que adopta la forma de sistema neuromuscular en los primeros y de aparato gubernamental-militar en los segundos; ambos se ven implicados en los casos de guerra contra otros sistemas o de conflictos con el entorno. Finalmente, el sistema distributivo conecta a los órganos con sistemas de mantenimiento y regulación, aquí Spencer encuentra una semejanza entre las venas y arterias (en los organismos) y las vías de comunicación (en los sistemas sociales), “canales que llevan en el caso de uno sangre y suero, y en el del otro, hombres y mercancías” (1908a:510). Además de describir cada una de estas estructuras y las funciones que cumplen, también demuestra que cada una de ellas experimenta un proceso de evolución.

Sociedades simples y compuestas

Sobre la base de lo que él llama inducciones de la evolución de las sociedades pasadas y presentes, Spencer desarrolla dos sistemas diferentes para la clasificación de las sociedades: el primer método, y más antiguo, se basó en el crecimiento de la cantidad de miembros en un agregado y en el grado de *composición* o unión de los agregados mediante su combinación con otros, por la conquista o absorción pacífica. Aunque, como señalamos, Spencer solía oponerse a la teoría unilineal simple de la evolución, parece que respecto de esta cuestión sostenía que: “Las fases de composición y recomposición *deben recorrerse sucesivamente*.”

Ninguna tribu llega a ser una nación por crecimiento simple, y ninguna gran sociedad llega a constituirse mediante la unión directa de las más pequeñas sociedades” (1908a:555; cursivas nuestras).

Spencer identifica cuatro tipos de sociedades según su grado de composición:

1. Sociedades *simples* o entidades cuyo funcionamiento es sencillo y carecen de conexión con otra u otras entidades, son relativamente homogéneas e incivilizadas y no han experimentado un proceso de composición.
2. Sociedades *compuestas* o que tienen cierta heterogeneidad, por ejemplo, en las que puede identificarse un jefe supremo que gobierna sobre los jefes de varios grupos simples; de la existencia de varios grupos en su seno se deduce obviamente que ha habido cierta composición, mediante la conquista o medios pacíficos. En estas sociedades identificamos, por un mayor grado de heterogeneidad, una mayor división del trabajo económico y un aumento de la organización.
3. Sociedades *doblemente compuestas*, constituidas sobre la base de la recomposición adicional de los grupos compuestos, en ellas identificamos un mayor grado de heterogeneidad y mayores avances en la civilización; así, en el ámbito político hay gobiernos más desarrollados y estables. Spencer describe muchos otros progresos de estas sociedades, como el desarrollo de una jerarquía eclesiástica, una división económica más compleja del trabajo, un derecho derivado de la costumbre, más ciudades y vías de comunicación, y un progreso considerable en el conocimiento y el arte.
4. Sociedades *triplemente compuestas*, o las grandes naciones del mundo, mucho más avanzadas que las anteriores en los campos antes mencionados, así como en muchos otros; a esta categoría pertenecen algunas sociedades antiguas, como el Imperio Romano, y también las naciones modernas.

Sociedades combativas e industriales

Spencer ofrece un sistema secundario más conocido que el anterior para clasificar a las sociedades por su grado de composición, y en él encontramos su famosa distinción entre sociedades *combativas* e *industriales*, y una referencia al carácter de las sociedades que oscilan entre ambos tipos. Las sociedades combativas tienden a estar dominadas por un sistema regulador, mientras las industriales se caracterizan por sistemas de mantenimiento altamente desarrollados. Spencer reconoce que se trata de tipos ideales: “Durante la evolución social lo que ha solido existir ha sido una combinación de ambos” (1908b:568); creía que la evolución desde la sociedad combativa a la industrial era un proceso lento y duradero, y aquí tiene la precaución de especificar que *no* se trataba de un proceso unilineal. También menciona brevemente la posibilidad de un tipo “superior” de sociedad futura caracterizada por intereses intelectuales y estéticos (Perrin, 1976), pero tiene muy poco que decir de la naturaleza fundamental ante la posibilidad de este tercer tipo de sociedad.

Describe con mucho más detalle a las sociedades combativas que a las industriales y se expresa con mayor claridad cuando analiza a las primeras porque existían desde hacía mucho tiempo, mientras las segundas aún seguían naciendo en su época.

Las sociedades combativas se caracterizan por sus organizaciones altamente estructuradas para el ataque y la defensa en caso de guerra; en efecto, el ejército y la nación constituían un solo elemento: “El ejército es la nación movilizada, y la nación es el ejército en reposo; por

tanto, nación y ejército son la misma estructura” (Spencer, 1908a:557). La sociedad combativa está dominada por su sistema regulador, un gobierno centralizado y déspota, un control político ilimitado sobre la conducta personal y una población rígidamente controlada, disciplinada y organizada. La cooperación en este tipo de sociedad es producto de la compulsión, el individuo existe sólo para el bien de la colectividad: “Bajo el tipo combativo el individuo se debe al Estado. La preservación de la sociedad es el fin por excelencia y la preservación de cada miembro es un fin secundario” (Spencer, 1908b:572). En ellas existe una jerarquía social rígida, y los puestos individuales se determinan según el rango, la ocupación y la localidad. La industria existe principalmente para satisfacer las necesidades del gobierno militar.

Aunque censura el estado de guerra y abraza la esperanza de una sociedad futura en la que el conflicto bélico se encuentre reducido al mínimo o haya quedado eliminado, cree que la guerra es útil para las sociedades combativas, ya que facilita la agregación social (p. ej., mediante la conquista militar); también es útil en el sentido de que prepara el terreno para la sociedad industrial: “Sin la guerra no pueden constituirse los grandes agregados de hombres y... sin estos grandes agregados de hombres es imposible que se desarrolle la sociedad industrial” (Spencer, 1873/1961:176). Esta actitud hacia la guerra está relacionada con su idea de la supervivencia del más apto: “Debemos reconocer la verdad de que la lucha por la existencia entre las sociedades ha sido útil para su evolución” (1908b:241); sin embargo, con el desarrollo de la sociedad industrial la guerra se convierte en un recurso más disfuncional que funcional: bloquea el desarrollo industrial, consume personas y materias primas, anula los recursos intelectuales y fomenta las actitudes y conductas antisociales en una sociedad que valora la armonía.

Como siempre, Spencer llega a las características de la sociedad combativa mediante un proceso deductivo para luego demostrar que están basadas en la inducción realizada a partir del análisis de las sociedades combativas reales; pero en el caso de las sociedades industriales se ve obligado a desviarse de su patrón habitual, ya que sus características aún no eran totalmente visibles y se ocultaban tras las características combativas de la sociedad, por tanto, para proceder a la descripción de las sociedades industriales se siente obligado a confiar aún más, si es que ello es posible, en el método deductivo, no sin encontrar cierto apoyo en los datos de algunas sociedades reales con características industriales.

La sociedad industrial está dominada por el sistema de mantenimiento, y su sistema industrial es más desarrollado y variado; el control regulador que aún existe tiende a ser más negativo (las personas *no* harán ciertas cosas) que positivo (las personas deben hacer ciertas cosas); no se requiere un control despótico y el gobierno tiende a ser democrático y a permitir que los representantes del pueblo ejerzan cierto poder; el control que aún existe tiende a ser mucho más descentralizado; hay cooperación voluntaria entre las personas y la colectividad existe para el bien de sus miembros; se protege al individuo y se le permite desarrollarse. El sistema combativo queda supeditado a las necesidades del sistema industrial y el control se ejerce mediante contratos convenidos por los individuos de manera voluntaria; la armonía, más que el conflicto y el estado de guerra, caracteriza a las sociedades industriales: mientras las combativas están obligadas a ser económicamente autónomas por su actitud hostil hacia los vecinos, las industriales son mucho más interdependientes desde el punto de vista económico; las sociedades combativas suelen ser sumamente rígidas, mientras las industriales son mucho más flexibles y adaptables.

Por supuesto, estas sociedades descritas constituyen tipos ideales que en realidad pueden llegar a variar mucho según su escenario. Spencer aclara el carácter típico ideal de la

sociedad combativa que había descrito: “Habiendo contemplado una sociedad *idealmente* organizada para la guerra, podremos estar preparados para identificar en las sociedades reales las características que las llevan a la guerra” (1908b:569; cursivas nuestras). Detalla algunos factores que contribuyen a que las sociedades oscilen entre uno u otro tipo, e incluye entre ellos la composición racial, la naturaleza de la sociedad inmediatamente anterior, el hábitat y las sociedades del entorno. También analiza las “sociedades híbridas”, parcialmente combativas e industriales, y sostiene que suelen ser sociedades más combativas que industriales; de hecho, describe a la sociedad en la que vive como una híbrida en transición: semicombativa y semindustrial (Spencer, 1908c:551); por último, aunque existe un proceso evolutivo general hacia las sociedades industriales, reconoce la posibilidad de regresión hacia una sociedad más combativa, por ejemplo, un conflicto internacional puede hacer que una sociedad industrial pase a ser más combativa por el hecho de emprender acciones externas más agresivas y desarrollar un gobierno interno más represivo. Si bien creía que existía la amenaza permanente de un retorno a la barbarie, tenía la esperanza de que se constituyera alguna suerte de federación entre las naciones del mundo que impediría las guerras entre sus miembros; así, *no* adopta una perspectiva unilineal de la evolución de la sociedad respecto de su sistema de clasificación de las sociedades combativas e industriales.

Ética y política

En su primer libro, *Estática social* (1850/1954), y en otros posteriores, en especial su obra en dos volúmenes *Principios de ética* (1897/1978), Spencer manifiesta una postura ética y política bastante coherente que conforma toda su obra y, a su vez, es conformada por ella. Subtituló a la primera como: “Especificación de las condiciones esenciales para la felicidad humana y desarrollo de la primera”, y describió a la segunda como un conjunto de “reglas de buena conducta con base científica” (Spencer, 1897/1978:xiv). En este apartado examinaremos brevemente sus ideas éticas y políticas, y una cuestión de importancia estratégica es si éstas contribuyeron a mejorar o perjudicaron fatalmente a su sociología.

Las ideas políticas y morales de Spencer se derivan sobre todo de su individualismo metodológico; como advertimos a lo largo de este capítulo, se concentró en los macrofenómenos, pero desde la idea de que su base eran “unidades” individuales; idea específica del mundo social que se deduce, como muchas otras, de sus principios generales: “Del mismo modo que una multitud no es sino un ensamblaje de varias unidades, y que sus características se deben a las de sus unidades, los fenómenos sociales son consecuencia de la naturaleza de sus individuos” (Spencer, 1902/1958:8); o, dicho de forma más taxativa, “Las características de las unidades determinan las del grupo” (Spencer, 1873/1961:41).² Las características de la gente en estado de asociación se derivan de las propiedades intrínsecas de los individuos: “Ningún fenómeno puede exhibirse en un organismo si sus miembros individuales carecen de la capacidad preexistente para producirlo” (Spencer, 1850/1954:17). Del mismo modo

² Si bien advertimos aquí (como en todas partes) que las unidades individuales se sitúan en la base de los grupos, Spencer también admite una relación dialéctica por la que los cambios que se producen en el grupo alteran, a su vez, las unidades; especifica una serie de productos superorgánicos que modifican al individuo, entre ellos los “artefactos” materiales (como una máquina de vapor), el lenguaje, el conocimiento, la ciencia, las costumbres, las leyes, los productos estéticos (la literatura), etcétera.

que los macrofenómenos son producto de los individuos, también lo es la ley moral de la sociedad: “La conducta correcta de la humanidad en su estado de *multitud* se encuentra en su propio estado de *unidad*” (Spencer, 1850/1954:18); creía que los individuos nacen con un sentimiento moral que guía sus acciones y, en última instancia, la estructura y funcionamiento de la sociedad.

Aunque los individuos son la causa inmediata de la moralidad social, su causa más distante es Dios: las cosas que las personas califican de morales armonizan con la voluntad divina. Spencer critica a quienes “dudan de la previsión y eficiencia de los planes divinos” (1850/1954:47) y añade que “la felicidad humana es la voluntad divina” (Spencer, 1850/1954:67); veía, así, a la sociedad como en un proceso de evolución hacia un estado de perfección y felicidad crecientes.

Otro factor en esta evolución hacia un estado moral perfecto era que, desde su punto de vista, el mal desaparecería de forma progresiva; y para explicar su desaparición recurría de nuevo al argumento de la “supervivencia del más apto”.³ Pensaba que el mal se debía a la inadaptación a las condiciones externas, o la “inadaptación a las condiciones de la existencia” (Spencer, 1850/1954:59); sin embargo, esta inadaptación disminuía de forma constante y terminaría por desaparecer. En términos más generales, Spencer afirmaba que “todo exceso y todo defecto deben desaparecer; es decir, todos los inadaptados deben desaparecer; esto es, toda imperfección debe desaparecer” (1850/1954:59). Como consecuencia de su argumento de la “supervivencia del más apto” aplicada al mal, terminaba por concluir que “el desarrollo último del hombre ideal es lógicamente cierto” (1850/1954:59).

Dando la vuelta al argumento, Spencer pugna porque la felicidad humana procede de la satisfacción de los deseos, gratificación que sólo puede proceder del ejercicio de las facultades humanas; así, las personas deben poder practicar el libre ejercicio de sus facultades, es decir, deben tener libertad; también invoca a Dios en apoyo de este punto de vista: “Dios dispuso que él [el hombre] tuviera esa libertad; por tanto, tiene derecho a esa libertad” (1850/1954:69). También incrusta ese argumento en su individualismo metodológico al afirmar que las personas nacen con “un *instinto de los derechos personales*” (Spencer, 1850/1954:86); libertad que no debe ser derecho de sólo unos pocos: como todo el mundo tiene esas facultades, todos los individuos tienen el derecho a su libre ejercicio.

Sin embargo, hay límites a la libertad personal, sobre todo en el sentido de que cuando un individuo ejerce su derecho, no debe permitírsele coartar la libertad de otros; aunque como los individuos no nacen con la capacidad de evitar que sus acciones lesionen los derechos de otros, es la sociedad la que se encarga de realizar esta función. Este pensamiento conduce a Spencer hacia una perspectiva política libertaria en la que el Estado tiene una función, aunque muy limitada: debe proteger la libertad de los individuos, pero “es lo único que debe proteger” (Spencer, 1850/1954:264-265); como le asigna una función tan limitada al Estado, rechaza la etiqueta de “teórico del *laissez-faire*” que algunos le colocaban.

Postura libertaria que encaja bien con sus ideas sobre la evolución y supervivencia del más apto; además de proteger la libertad individual, el Estado no debe intervenir en la pro-

³ Por cierto, Spencer (1897/1978) especificaría más tarde que sus ideas sobre la evolución *no* debían nada a Charles Darwin, cuya obra *Sobre el origen de las especies* apareció en 1859, casi una década *después* de la publicación de *Estática social* de Spencer. Sin embargo, en el prefacio de la cuarta edición de *Primeros Principios* (1902/1958), Spencer reconoció la necesidad de modificar algunas de sus ideas debido a la influencia de Darwin.

pia marcha de la evolución, lo que permite que la “ley” y dinámica del proceso evolutivo se cumplan; ésta es una de las descripciones que Spencer hace de dicha ley:

El bienestar de la humanidad y su desarrollo hasta su perfección última están garantizados por la misma disciplina benévola, aunque severa, a la que toda creación animada está sometida: disciplina que es implacable en su ejercicio en favor del bien, una ley que persigue la felicidad y nunca se desvía para evitar el sufrimiento temporal y parcial. La pobreza de los incapaces, las desgracias que acontecen a los imprudentes, el hambre del ocioso y la negativa del fuerte a llevar a costas al débil, que dejan a muchos “estancados y en la miseria”, son los decretos de una mayor y perspicaz benevolencia.

(Spencer, 1850/1954:288-289)

Así, Spencer no considera que las “duras realidades” como el hambre y la enfermedad constituyan un mal, sino que “se consideran como colmadas de la más alta benevolencia: el mismo tipo de benevolencia que lleva pronto a la tumba a los hijos de padres enfermos y elige como víctimas a los viles, inmoderados y débiles, como lo hace una epidemia” (Spencer, 1850/1954:289). En términos más rigurosos, la “Sociedad constantemente está excretando a sus miembros enfermos, imbeciles, vacilantes y carentes de fe” (Spencer, 1850/1954:289); para decirlo con mayor franqueza, los que no disfrutan de salud, no son listos, no son decididos y no creen en lo divino deben morir, y morirán, en beneficio del conjunto de la sociedad a medida que el proceso natural de la evolución entre en juego según sus leyes más básicas. Spencer no niega de manera categórica que algunas personas desfavorecidas requieran ayuda, aunque ésta debe suministrárseles mediante lo que llama “beneficencia positiva privada” (Offer, 1999).

Pero regresemos a su política libertaria; ni el Estado ni las entidades filantrópicas privadas deben intentar paliar la pobreza porque, de hacerlo así, ocasionarán mayor miseria a las generaciones futuras; es decir, si se permite la supervivencia de los ineptos, éstos generarán una prole de ineptos, lo que terminará por aumentar la magnitud del problema en las sociedades del futuro. Los individuos que desde dentro y fuera del gobierno creen estar beneficiando a la sociedad, en realidad la perjudican: la intervención del Estado (y otras entidades) sólo ocasiona la multiplicación de los ineptos, impide que se reproduzcan los más aptos y detiene el proceso “purificador” de la evolución natural; los que interfieren “legan a la posteridad un mal creciente” (Spencer, 1850/1954:290).

Específicamente, Spencer se opone a la caridad administrada por el Estado (o a cualquier tipo de caridad) y a la educación estatal; incluso a que el gobierno se implique en cuestiones sanitarias como recoger la basura. En toda su obra a menudo regresa al tema de los males que se derivan de la intervención del Estado, y en suma debe frenarse la intervención del gobierno no sólo porque impide la marcha natural de la evolución, sino porque además recorta los derechos individuales: “Porque un gobierno que toma de un ciudadano más propiedad de la que requiere para la defensa eficaz de sus derechos, infringe estos derechos” (Spencer, 1850/1954:333). El ideal de Spencer es una “sociedad organizada sobre la base de un sistema [evolutivo] semejante al del individuo” (1850/1954:403).

En su autobiografía, lamenta la distorsión de su postura libertaria (“liberalismo genuino”) en manos de

Esa perversión moderna que, aunque confiere [a los individuos] libertades nominales en forma de voto... reduce con eficacia dichas libertades, tanto porque multiplica las restric-

ciones y los mandatos como porque extrae una buena parte de sus ingresos para gastarla no como desearían los individuos, sino como quieren los funcionarios (1904a:487-488).

A menudo Spencer describe el contraste de este modo: “Por lo regular el liberalismo defiende la libertad individual *frente* a la coerción del Estado” (1892/1965:5).

En respuesta a sus críticos, Spencer (1873/1961) expresaba su sorpresa ante el hecho de que lo tomaran por un enemigo de los pobres y otros miembros desafortunados de la sociedad, y se describía a sí mismo mucho más humano; aducía que no estaba a favor de una absoluta pasividad, sino del empleo de los “medios apropiados” para solventar los problemas de los desafortunados. Por supuesto, uno se cuestiona la credibilidad de su postura a la luz de ideas como la preocupación porque “el trabajador diligente y dispuesto tenga que pagar para que no sufran los buenos para nada” (Spencer, 1892/1965:113); obviamente tenía mala opinión de los que vivían a expensas del Estado y pensaba que los que trabajaban duramente no debían cargar con los pobres; la probable consecuencia de todo ello era que se debía permitir el sufrimiento a los pobres y, en última instancia, su muerte.

Por supuesto, de su oposición a la intervención estatal se deduce su oposición a cualquier cambio radical (p. ej., socialista o comunista) de la sociedad; pensaba que la sociología, con su análisis de la historia de los cambios evolutivos involuntarios, nos ayudaba a desengañarnos de la idea de que los “males sociales admiten remedios radicales” (Spencer, 1873/1961:19). Las sociedades surgen de una lenta evolución, no son obra del hombre y, ciertamente, tampoco se crean mediante la destrucción y reconstrucción humanas; sus temores ante los controles del Estado capitalista eran incomparablemente menores que los que sentía respecto del control socialista, equiparado por él a la esclavitud y tiranía. Como consecuencia de estas ideas, Spencer relacionaba al socialismo con las sociedades combatiyas e indicaba que “dejará de ser algo normal en cuanto la sociedad sea de tipo predominantemente industrial” (1908c:577).

Spencer distinguía su sociedad ideal de la de los socialistas y comunistas cuando afirmaba que no era partidario de dar a las personas una porción igual de bienes, sino de dar “a cada uno la oportunidad de adquirir los objetos que desea” (Spencer, 1850/1954:118); pensaba que el socialismo se oponía radicalmente al egoísmo, al que consideraba parte inherente de la naturaleza humana; no era realista esperar que esas personas egoístas cedieran voluntariamente a otros su exceso de productividad: los egoístas eran incapaces de producir un sistema altruista. Por cierto, como indicamos, Spencer creía que las personas nacían con un “instinto de sus derechos”, uno de los cuales, considerado como elemento de la naturaleza humana, era el deseo de propiedad; por tanto, el socialismo se oponía radicalmente a este elemento de la naturaleza humana y, consecuentemente, no podía sobrevivir.

La oposición de Spencer al socialismo y comunismo también tenía relación con su oposición a cualquier cambio revolucionario o repentino; lo que se deduce de su constante idea de que la evolución es, y debe ser, un proceso gradual: el cambio repentino no sólo viola la evolución, sino que produce una sociedad radicalmente alterada que no armoniza con la naturaleza humana, que cambia lenta y gradualmente.

Las ideas morales y políticas aquí esbozadas, como otras muchas, condujeron a muchos sociólogos, como señala Jonathan Turner (1985b), a descartar la perspectiva teórica de Spencer; es decir, los teóricos de la sociología contemporáneos, liberales o radicales, tendieron a rechazar el tipo de moralidad y política conservadora propuesta por Spencer; rechazo que les llevó a descartar su teoría sociológica. Coincido con Turner en que ésta no

constituye una razón de peso para rechazar una teoría, es decir, no debe rechazarse una teoría sólo porque no se es partidario de la moral o política de su creador; sin embargo, hay otra razón para cuestionar su teoría que reside en la percepción de que su sociología científica está influida y distorsionada por sus ideas morales y políticas. Desde mi punto de vista, la sociología “científica” de Spencer es incompatible con sus ideas políticas y morales; de hecho, podría afirmarse que su pretensión de cientificidad está viciada por el hecho de que en su obra encontramos prejuicios morales y políticos (por supuesto, algo similar puede afirmarse de la obra de Marx, Weber, Simmel y muchos otros teóricos clásicos). Spencer advirtió a los sociólogos del riesgo de dejar que sus prejuicios influyeran en su obra y, sin embargo, parece evidente que su teoría sociológica fue seriamente dañada por sus propios prejuicios. Así, no es la moralidad o política de Spencer lo que nos lleva a cuestionar su obra, sino el hecho de que ellas sesgaron y distorsionaron su teoría.

Pero no debemos perder de vista el hecho de que en su teoría sociológica hay más mérito del que hoy se le concede, por lo que en este capítulo hemos analizado y subrayado sus valiosas ideas.

Resumen

Herbert Spencer creó una teoría más poderosa y una obra con mayor significado contemporáneo que las de la otra figura relevante de la “prehistoria” de la teoría sociológica: Auguste Comte. Sus teorías tienen algunas semejanzas (p. ej., el positivismo), pero sus diferencias son más numerosas (entre ellas la fe de Comte en una religión positivista y la oposición de Spencer a cualquier sistema centralizado de control).

Spencer ofrece una serie de principios generales de los que deduce una teoría de la evolución que supone una creciente integración, heterogeneidad y definición de las estructuras, así como de sus funciones. En efecto, para él la sociología es el estudio de la evolución de las sociedades; aunque quería legitimarla como ciencia, también creía que estaba relacionada con otras como la biología (en especial por su idea de la supervivencia del más apto) y psicología (en particular por la importancia de los senti-

mientos), y que debía inspirarse en ellas. En parte por su interés en la psicología, desarrolló su enfoque metodológico individualista y lo aplicó al estudio de la sociedad.

Abordó algunas de las dificultades metodológicas que la sociología enfrenta como ciencia, sobre todo los diversos tipos de sesgos que los sociólogos deben superar: educativo, patriótico, de clase, político y teológico; y para poder evitarlos defiende una sociología “libre de valores”. En buena parte de su obra emplea el método histórico comparado.

La evolución de la sociedad ocupa un lugar central en la sociología de Spencer, para cuyo análisis emplea los tres aspectos generales de la evolución mencionados: integración creciente (aumento de tamaño y conjunción de masas de personas), heterogeneidad y definición (instituciones claramente definidas); más tarde añade un cuarto aspecto: el aumento gradual

de la coherencia de los grupos sociales. En su teoría de la evolución social, traza, entre otras cosas, el movimiento desde las sociedades simples hasta las compuestas, y desde las combativas hasta las industriales.

Spencer también articula una serie de ideales políticos y éticos. En consistencia con su individualismo metodológico, afirma que las personas deben practicar el li-

bre ejercicio de sus facultades: deben tener libertad. La única función que le asigna al Estado es la protección de la libertad individual, perspectiva política del *laissez-faire* que encaja bien con sus ideas sobre la evolución y supervivencia del más apto. Con base en su perspectiva sobre la evolución gradual de la sociedad, Spencer rechaza la idea de cualquier solución radical (p. ej., el comunismo) para los problemas de la sociedad.

Karl Marx

Sumario

Dialéctica	Aspectos culturales de la sociedad capitalista
Método dialéctico	Economía de Marx: un estudio de caso
Potencial humano	Comunismo
Alienación	Críticas
Estructuras de la sociedad capitalista	Resumen
Concepción materialista de la historia	

Marx comenzó su más famosa obra, *El manifiesto del partido comunista* (Marx y Engels, 1848/1948), con la siguiente frase: “Un fantasma recorre Europa, el fantasma del comunismo”; podría decirse que ese mismo fantasma nubla nuestra comprensión de Marx. Es difícil separar sus ideas de los movimientos políticos que inspiraron; sin embargo, como afirma Tom Rockmore (2002:96), debemos tratar de “liberar a Marx del marxismo”.

Para muchos, Marx se ha convertido más en un ícono que en un pensador digno de un estudio serio; el simbolismo de su nombre tiende a oscurecer la comprensión de sus ideas, es el único teórico que estudiaremos que ha inspirado movimientos políticos y sistemas sociales con su nombre en su honor; quizá ningún teórico haya generado opiniones tan radicales entre los miembros de su familia o amigos, a menudo ha sido criticado y alabado por personas que en realidad ni siquiera han leído su trabajo. Incluso entre sus seguidores, casi siempre las ideas de Marx se reducen a frases como “el opio del pueblo” y la “dictadura del proletariado”, aunque suela ignorarse la función que estos eslóganes desempeñan en su teoría.

Muchas razones explican esta ausencia de comprensión de su teoría social, pero la más importante de todas es que en realidad Marx nunca la acabó. Al inicio de su carrera planeaba publicar obras separadas sobre economía, leyes, moral, política, etc., y después “en una obra especial, presentarlas una vez más pero conectadas en un todo para mostrar la relación entre las partes...” (Marx, 1964:280); nunca terminó este trabajo final y ni siquiera completó su trabajo individual consagrado a la economía, en cambio, gran parte de su tiempo lo dedicó a actividades como el estudio, el periodismo, la actividad política y una serie de discusiones intelectuales y políticas menores con amigos y adversarios.

Además, aunque era capaz de escribir una prosa clara e inspiradora, sobre todo en sus tratados políticos, solía preferir un vocabulario basado en complejas tradiciones filosóficas, y además de utilizar estos términos, lo hacía de una manera que dificultaba aún más su comprensión pues los redefinía para su propio uso. Vilfredo Pareto elaboró la crítica clásica a Marx, en la que comparaba sus palabras con una fábula sobre murciélagos; si alguien decía que eran aves, los murciélagos se quejaban: “No, somos ratones”; si alguien decía que eran ratones, protestaban diciendo ser aves. No importa cuál sea la interpretación de la obra de

Marx, siempre habrá interpretaciones alternativas, por ejemplo, para algunos las obras iniciales de Marx sobre el potencial humano son muy importantes y tienden a pasar por alto su trabajo sobre economía política (vea, p. ej., Ollman, 1976; Wallimann, 1981; Wartenberg, 1982); para otros la obra posterior de Marx sobre las estructuras económicas de la sociedad es la más significativa y la consideran muy distinta de sus primeros trabajos sobre la naturaleza humana que eran mayoritariamente filosóficos (vea Althusser, 1969; Gandy, 1979; McMurty, 1978).¹ Un intérprete reciente de Marx comentó lo siguiente, que también aplica a este capítulo: “Prácticamente cada párrafo en este capítulo podría acompañarse por tres párrafos concisos que describieran por qué otros lectores de Marx, eruditos e influyentes, piensan que ese párrafo es erróneo, en importancia o sustancia” (Miller, 1991:105). Y, desde luego, la discrepancia entre las interpretaciones tiene consecuencias políticas y ocasiona que cualquier desacuerdo sea extremadamente polémico.²

A pesar de estos problemas, las teorías de Marx han generado uno de los programas de investigación sociológica más productivos y significativos. Cuando Marx murió, en 1883, los once asistentes a su funeral parecían contradecir lo afirmado por Engels en su panegírico: “Su nombre perdurará a través del tiempo”; sin embargo, parece que Engels tuvo razón, sus ideas han sido tan influyentes que incluso uno de sus críticos admitió que, en cierto sentido, “ahora todos somos marxistas” (Singer, 1980:1); Hannah Arendt (2002:274) escribió, si parece que todos han olvidado a Marx, no es “debido a sus ideas y a que los métodos que introdujo se han abandonado, sino a que se han vuelto tan axiomáticos que ya no recuerdan su origen”.

Es por estas razones que retomar a Marx ha demostrado ser muy productivo para todos los que se dedican a la sociología; repensarlo nos ayuda a aclarar lo que la sociología y, de hecho, nuestra sociedad han dado por sentado; redescubrir y reinterpretar a Marx suele renovar a la sociología y crear una perspectiva fresca sobre cuestiones como la alienación, globalización y, más recientemente, el medio ambiente (Foster, 2000).

Si bien las interpretaciones son discrepantes, hay un consenso general en que el interés fundamental de Marx residía en la base histórica de la desigualdad, en especial la forma peculiar que ésta adopta en el capitalismo; sin embargo, la forma en que abordó esta cuestión es diferente de todas las teorías que examinaremos. Para él una teoría del funcionamiento de la sociedad estaría incompleta, pues lo que principalmente buscaba era una teoría sobre cómo cambiar a la sociedad; por ende, la teoría de Marx analiza la desigualdad que aparece en el capitalismo y la manera de cambiarla.

Hoy que el capitalismo se ha extendido por todo el planeta y las alternativas comunistas más importantes han desaparecido, algunos afirmarían que las teorías marxistas han perdido relevancia; sin embargo, una vez que nos percatemos de que Marx nos ofrece un análisis del capitalismo, podremos ver que sus teorías son hoy más relevantes que nunca (McLennan, 2001:43). Marx nos provee un diagnóstico del capitalismo que es capaz de revelar su

¹ Nuestro enfoque está basado en la premisa de que entre el trabajo inicial de Marx sobre el potencial humano y su obra posterior sobre las estructuras de la sociedad capitalista no existe discontinuidad o contradicción. Pensamos que sus primeras ideas continúan, al menos de manera implícita, en su último trabajo, a pesar de que esas ideas hayan sido modificadas por su estudio de las estructuras económicas del capitalismo.

² En la Unión Soviética de Josef Stalin, no había problemas con la “correcta” interpretación de Marx, pues la única interpretación válida era la suya y eliminaba brutalmente a los que, como Leon Trotsky, discrepaban.

tendencia a las crisis, sus perennes desigualdades y, lo más importante, le demanda que cumpla con sus promesas. El ejemplo de Marx revela una cuestión importante sobre la teoría: si bien sus predicciones nunca se cumplieron, ni siquiera la revolución del proletariado que creía inminente, sus teorías no han perdido validez como una alternativa a nuestra sociedad actual; las teorías quizá no puedan predecir lo que sucederá, pero pueden establecer lo que debería ocurrir y nos ayudan a desarrollar un plan para manejar o resistir los cambios que éstas vislumbran.

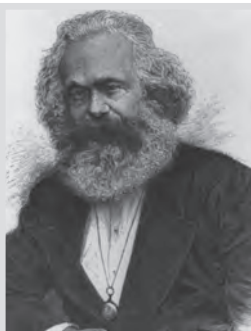
Dialéctica

Vladimir Lenin (1972:180) sostuvo que nadie podría comprender en su totalidad la obra de Marx sin una comprensión previa de la obra del filósofo alemán G.W.F. Hegel. Puesto que éste es uno de los filósofos resueltamente más difíciles que haya escrito jamás, esperamos que esto no sea verdad, sin embargo, se requiere comprender parte de su trabajo para apreciar la concepción marxista central: la dialéctica.

La idea de una filosofía dialéctica ha existido durante siglos (Gadamer, 1989), y su concepción básica es la importancia de la contradicción; aunque la mayoría de los filósofos y, desde luego, el sentido común, consideran las contradicciones como errores, para la filosofía dialéctica éstas existen y la mejor forma de comprender la realidad es estudiando el desarrollo de tales contradicciones. Hegel utilizaba la idea de contradicción para comprender el cambio histórico: según él la comprensión contradictoria, que es la esencia de la realidad, nuestros intentos por resolver dichas contradicciones y las nuevas que se desarrollan han motivado el cambio histórico.

Marx también aceptó la importancia de las contradicciones en el cambio histórico, evidentes en sus famosas frases: “las contradicciones del capitalismo” y “las contradicciones de clases”; sin embargo, a diferencia de Hegel, no creía que estas contradicciones se resolvieran en nuestro entendimiento, es decir, en nuestra mente, para él existían en el mundo real (Wilde, 1991:277) y su resolución no era tarea de un filósofo de escritorio, sino que suponía una lucha de vida o muerte que cambiaría al mundo social. Esta idea representó una transformación crucial, pues permitió a Marx trasladar la dialéctica del ámbito filosófico al del estudio de las relaciones sociales arraigadas en el mundo material. Esta perspectiva es la que hace al trabajo de Marx tan importante para la sociología, aunque su enfoque dialéctico diste tanto del pensamiento que emplea la mayoría de los sociólogos. La dialéctica conduce a interesarse en los conflictos y contradicciones entre varios niveles de la realidad social, en lugar de en el interés sociológico tradicional de las interconexiones de esos diferentes niveles para formar un todo cohesivo.

Por ejemplo, una de las contradicciones inherentes al capitalismo es la relación entre los trabajadores y capitalistas dueños de las fábricas y otros medios de producción con los que se realiza el trabajo. El capitalista debe explotar a los trabajadores para obtener ganancias de su mano de obra, y los trabajadores, a diferencia de aquéllos, desean conservar al menos parte de las ganancias para sí. Marx pensaba que esta contradicción estaba en el corazón del capitalismo y que empeoraría a medida que los capitalistas orillarían a cada vez más personas a convertirse en trabajadores, forzando a pequeñas empresas a salir de los negocios y en la medida en que la competencia entre los capitalistas los forzara a explotar aún más a los trabajadores para tener más ganancias. Conforme el capitalismo se expande, aumenta el



Karl Marx

Un esbozo biográfico

Nació el 5 de mayo de 1818 en Tréveris, Prusia (Beilharz, 2005b). Su padre, abogado, proporcionó a la familia una existencia típica de clase media; tanto él como su madre procedían de familias de rabinos, aunque por razones de trabajo el padre se convirtió al luteranismo cuando Carl Marx aún era muy pequeño. En 1841 se doctoró en filosofía por la Universidad de Berlín, un ambiente académico muy influido por Hegel y los jóvenes hegelianos, que dispensaba a sus maestros un apoyo no exento de crítica. Su tesis doctoral fue un tratado filosófico árido, pero en él se vislumbraban muchas de sus ideas posteriores. Tras doctorarse comenzó a escribir en un periódico liberal-radical y en diez meses se convirtió en su editor en jefe; sin embargo, por sus opiniones políticas, el gobierno se apresuró a cerrarlo. Los primeros ensayos que Marx publicó en ese periódico comenzaron a reflejar varias de las ideas que le guiarían toda su vida, eran opiniones liberales salpicadas de principios democráticos, humanismo e idealismo juvenil; rechazaba el carácter abstracto de la filosofía hegeliana, el sueño ingenuo de los comunistas utópicos y a aquellos activistas que urgían a lo que él consideraba sería una acción política prematura. En oposición a estos activistas Marx sustentó la base para la obra de su propia vida:

Los intentos prácticos, incluso los protagonizados por las masas, pueden responderse con un cañón en cuanto se vuelven peligrosos, pero las ideas que han superado a nuestro intelecto y conquistado nuestra convicción, las ideas que la razón afianza en nuestra conciencia, constituyen cadenas de las que no podemos liberarnos sin romper nuestro corazón: son demonios que uno sólo puede vencer sometiéndose a ellos

(Marx, 1842/1977:20)

Marx se casó en 1843 e inmediatamente después se vio obligado a cambiar Alemania por el clima más liberal de París, allí continuó trabajando las ideas de Hegel y sus seguidores, pero también se concentró en el estudio de dos nuevos conjuntos de ideas: el socialismo francés y la economía política inglesa. Fue su forma particular de combinar el hegelianismo, el socialismo y la economía política lo que modelaría su orientación intelectual. Entonces también fue de gran importancia su encuentro con el hombre que sería su amigo de toda la vida, benefactor y colaborador: Friedrich Engels (Carver, 1983). Hijo de un fabricante de tejidos, Engels era un socialista que criticaba las condiciones de la clase trabajadora. Gran parte de la compasión que Marx sintió por la miseria de la clase trabajadora procedió de su relación con Engels y sus ideas; en 1844 ambos mantuvieron una larga conversación en un famoso café de París que afianzó la relación que mantendrían durante sus vidas, de esta conversación, Engels comentó: “Nuestra total coincidencia en todos los campos teóricos se hizo manifiesta... y nuestra obra conjunta data de aquel tiempo” (McLellan, 1973:131). El año siguiente Engels publicó una obra destacada, *La condición de la clase trabajadora en Inglaterra*, y durante este periodo Marx

número de trabajadores explotados, así como el grado de explotación, y esta contradicción no puede resolverse mediante la filosofía, sino sólo mediante el cambio social. La tendencia hacia el aumento en el grado de explotación genera una mayor resistencia por parte de los trabajadores; resistencia que engendra más explotación y opresión, y el resultado más probable es la confrontación entre las dos clases (Boswell y Dixon, 1993).

produjo obras difíciles de entender (muchas no se publicaron hasta su muerte) como, por ejemplo, *La sagrada familia* y *La ideología alemana* (ambas escritas con Engels), así como *los Manuscritos de economía y filosofía de 1844*, que anticipaban su creciente preocupación por la economía.

Aunque Marx y Engels compartían la misma orientación teórica, había muchas diferencias entre ellos: Marx tendía a ser un pensador abstracto, un intelectual desordenado y un hombre dedicado a su familia; Engels era un pensador práctico, un hábil hombre de negocios, pulcro y metódico, que no creía en la institución de la familia. A pesar de sus diferencias, ambos forjaron una profunda amistad que les llevó a la colaboración en la producción de libros y artículos, y a trabajar unidos en organizaciones radicales, es más, Engels ayudó económicamente a Marx durante el resto de su vida para que éste pudiera dedicarse exclusivamente al trabajo intelectual y político.

A pesar de la estrecha asociación de los nombres de Marx y Engels, éste dejó claro que era el socio menor:

Marx habría trabajado igual sin mí, lo que hizo yo no lo podré hacer jamás; tenía mejores fundamentos, miraba más lejos y se percataba de las cosas más lúcida y rápidamente que el resto de nosotros: era un genio.

(Engels, citado en McLellan, 1973:131-132)

De hecho, no son pocos los que consideran que Engels no llegó a comprender muchas de las sutilezas de la obra de Marx (C. Smith, 1997). Tras la muerte de Marx, Engels se convirtió en el principal portavoz de la teoría marxista y, en cierto sentido, la modificó y simplificó en exceso, aunque siguió siendo fiel a la perspectiva política que había forjado con él.

Como algunos de sus escritos molestaban al gobierno prusiano, el gobierno francés (a petición del primero) expulsó a Marx en 1845, quien se trasladó a Bruselas; su radicalismo iba en aumento hasta el punto en que se convirtió en miembro activo del movimiento revolucionario internacional, también ingresó en la Liga Comunista, que le solicitó escribiera un documento (con Engels) en el que expusiera sus objetivos y creencias, el resultado fue *El manifiesto comunista* de 1848, una obra que se caracteriza por sus resonantes lemas políticos (p. ej., “¡Trabajadores del mundo, uníos!”).

En 1849 Marx se trasladó a Londres y, a la luz del fracaso de las revoluciones políticas de 1848, comenzó a apartarse de la actividad revolucionaria y a dedicarse al estudio disciplinado y metódico del funcionamiento del sistema capitalista. En 1852 comenzó sus famosos estudios sobre la condición de los trabajadores bajo el capitalismo en el Museo Británico, que se plasmaron en los tres volúmenes de *El capital*, de los que se publicó el primero en 1867; los otros dos se publicarían tras su muerte. Durante esos años vivió en pobreza, sobreviviendo apenas con los escasos ingresos que le proporcionaban sus escritos y el apoyo económico de Engels; en 1864 regresó a la actividad política e ingresó a la Internacional, un movimiento internacional de trabajadores. Pronto destacó en el movimiento y le dedicó varios años de su vida. Comenzó a adquirir fama como líder de la Internacional y autor de *El capital*, pero la desintegración de la Internacional en 1876, el fracaso de varios movimientos revolucionarios y su propia enfermedad acabaron con su vida: su mujer murió en 1881, su hija en 1882 y él el 14 de marzo de 1883.

Método dialéctico

El enfoque de Marx en las contradicciones reales existentes lo llevó a utilizar un método especial para estudiar los fenómenos sociales, que también recibió el nombre de dialéctico (Ball, 1991; Friedrichs, 1972; Ollman, 1976; Schneider, 1971; Starosta, 2008).

Hecho y valor

En el análisis dialéctico los valores sociales no son separables de los hechos sociales; la mayoría de los sociólogos cree que sus valores pueden y deben separarse de su estudio de los hechos del mundo social. El pensador dialéctico cree que no sólo es imposible apartar los valores del estudio del mundo social, sino que tampoco es deseable, porque genera una sociología inhumana y desapasionada que apenas tiene algo que ofrecer a las personas que buscan respuestas a sus problemas. Hechos y valores están entretejidos, por lo cual el estudio de los fenómenos sociales supone necesariamente una carga valorativa; así, para Marx no era posible —y en caso de serlo, no era deseable— ser desapasionado en su análisis de la sociedad capitalista; aunque de la implicación emocional de Marx en su estudio no se deduce la imprecisión de sus observaciones. Podría incluso señalarse que las ideas apasionadas de Marx sobre estas cuestiones le facilitaron una percepción excepcional de la naturaleza de la sociedad capitalista. Un estudioso menos apasionado habría ahondado menos profundamente en la dinámica del sistema; de hecho, la investigación sobre las obras de los científicos nos indica que la idea de un científico desapasionado es en gran medida un mito, pues los mejores científicos son los más apasionados en sus análisis y los más comprometidos con sus ideas (Mitroff, 1974).

Relaciones recíprocas

El método dialéctico de análisis no contempla una única y unidireccional relación causa-efecto entre las diversas partes del mundo social; para el pensador dialéctico las influencias sociales no flotan simplemente en una dirección, como a menudo lo hacen los que piensan en términos de causas y efectos: para el dialéctico un factor puede tener un efecto sobre otro, pero es igualmente probable que el último tenga un efecto simultáneo en el primero, por ejemplo, la creciente explotación del proletariado por parte de los capitalistas puede ocasionar en los trabajadores una mayor insatisfacción y combatividad, pero esta creciente combatividad del proletariado puede ocasionar una reacción de los capitalistas, con el consecuente aumento de la explotación para aplastar la oposición de los trabajadores. Este tipo de pensamiento no implica que el dialéctico nunca tenga en cuenta las relaciones causales que existen en el mundo social, significa que cuando los pensadores dialécticos hablan sobre causalidad, siempre se refieren a las relaciones recíprocas entre los factores sociales, así como a la totalidad dialéctica de la vida social en la que se dan.

Pasado, presente y futuro

Los pensadores dialécticos se interesan no sólo por la relación entre los fenómenos sociales del mundo *contemporáneo*, sino también por la relación entre esas realidades contemporáneas y los fenómenos sociales pasados (Bauman, 1976:81) y futuros. Ello supone dos implicaciones diferentes para una sociología dialéctica:

1. Significa que los sociólogos dialécticos se interesan por el estudio de las raíces históricas del mundo contemporáneo, como hizo Marx (1857-58/1964) en su estudio de las fuentes del capitalismo moderno; de hecho, los pensadores dialécticos critican duramente a la sociología moderna por realizar muy poca investigación histórica. Un buen ejemplo del pensamiento de Marx respecto de este punto lo encontramos en una famosa cita extraída de *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte*:

Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen a su libre arbitrio, bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo las circunstancias con que se encuentran y les son heredadas del pasado. La tradición de todas las generaciones muertas oprime como una pesadilla el cerebro de los vivos.

(Marx, 1852/1963:15)

2. Muchos pensadores dialécticos se preocupan por la dirección futura que tomará la sociedad, y este interés en las posibilidades futuras es una de las principales razones de que la sociología dialéctica sea intrínsecamente política: le interesa fomentar actividades prácticas que generen nuevas posibilidades a la existencia; sin embargo, los dialécticos creen que la naturaleza de este mundo futuro sólo puede discernirse mediante un cuidadoso estudio del mundo contemporáneo. Consideran que las fuentes del futuro existen en el presente.

Nada es inevitable

La perspectiva dialéctica de la relación entre presente y futuro no necesariamente supone que el futuro esté determinado por el presente. Terence Ball (1991) describe a Marx como “posibilista político” más que como “inevitabilista histórico”. Como los fenómenos sociales están en constante acción y reacción, el mundo social se opone a un modelo simple y determinista, el futuro puede basarse en algún modelo contemporáneo pero no de forma inevitable.³ Los estudios históricos de Marx le mostraron que las personas elegían, pero que sus elecciones estaban limitadas; por ejemplo, pensaba que la sociedad estaba involucrada en una lucha de clases y que las personas podían optar por participar en “la reconstitución revolucionaria de la sociedad en su conjunto o en la ruina común de las clases contendientes” (Marx y Engels, 1848/1948). Marx abrigaba la esperanza y la creencia en que el futuro sería el comunismo, pero no creía en la idea de que los trabajadores se sentaran a esperar pasivamente a que éste llegara, el comunismo podría sobrevenir sólo mediante su lucha y sus elecciones.

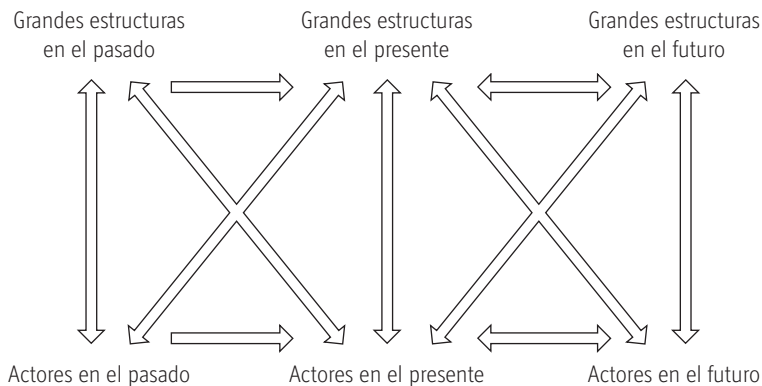


Figura 6.1 Representación esquemática de una dialéctica sociológicamente relevante.

³ Sin embargo, en algunas ocasiones Marx analiza la inevitabilidad del socialismo.

Esta aversión a pensar determinísticamente es lo que distorsiona gravemente el bien conocido modelo dialéctico de tesis, antítesis y síntesis para su empleo en sociología; este modelo simple supone que un fenómeno social genera inevitablemente una forma opuesta a su forma original y que el choque entre las dos formas dará lugar inevitablemente a una nueva forma social sintética: pero en el mundo real no hay nada inevitable; además, los fenómenos sociales no pertenecen a las sencillas categorías de tesis, antítesis y síntesis, adoptadas por algunos marxistas. El pensador dialéctico se interesa por el estudio de las relaciones reales, más que por las grandes abstracciones, y es esta aversión a analizar grandes abstracciones lo que alejó a Marx de Hegel y lo que le hubiera llevado a rechazar hoy la excesiva simplificación de la dialéctica en el modelo de tesis, antítesis y síntesis.

Actores y estructuras

Los pensadores dialécticos también se interesan en la relación dinámica entre los actores y las estructuras sociales; sin duda alguna, Marx estaba consciente de la continua interacción entre los principales niveles del análisis social. El núcleo de las ideas de Marx descansa sobre la relación entre la gente y las grandes estructuras creadas por ella (Lefebvre, 1968:8); por un lado, estas grandes estructuras ayudan a las personas a realizarse, y por otro, representan una seria amenaza para la humanidad; aunque el método dialéctico supone una mayor complejidad porque, como ya señalamos, el pensador dialéctico considera las circunstancias pasadas, presentes y futuras en las que se encuentran inmersos actores y estructuras. La figura 6.1 es una representación esquemática simplificada de esta perspectiva enormemente compleja y sofisticada.

Potencial humano

Una buena parte de este capítulo se dedicará a analizar la macrosociología de Marx, en especial las macroestructuras del capitalismo; pero antes de comenzar se requiere estudiar sus ideas sobre los aspectos microsociológicos de la realidad social. Marx basó su crítica de las contradicciones de la sociedad capitalista sobre sus premisas acerca del potencial (o naturaleza) humano, de su relación con el trabajo y de sus posibilidades de alienación en el capitalismo. Creía que existía una contradicción real entre nuestro potencial humano y la forma en que debemos trabajar en la sociedad capitalista.

En una de sus primeras obras, Marx (1964:64) escribió que los seres humanos son un “conjunto de relaciones sociales”; con lo que indicó que nuestro potencial humano es un tejido compuesto por nuestras relaciones sociales específicas y nuestro contexto institucional. Por tanto, la naturaleza humana no es estática sino que varía histórica y socialmente; para comprender el potencial humano se requiere comprender la historia social, pues son las mismas contradicciones dialécticas que Marx creía que daban forma a la historia de una sociedad las que dan forma a la naturaleza humana.

Para Marx una concepción del potencial humano que ignora los factores sociales e históricos es errónea, pero tomarlos en cuenta no es lo mismo que carecer de una concepción de la naturaleza humana, esto sólo complica la concepción. Para Marx existe un potencial humano general, pero es más importante la forma en que éste se “modifica en cada época histórica” (Marx, 1842/1977:609). Al hablar de nuestro potencial humano general solía

utilizar el concepto *ser de la especie*, mediante el cual se refería al potencial y los poderes exclusivamente humanos y que nos distinguen de las otras especies.

Algunos marxistas, como Louis Althusser (1969:229), sostienen que en su madurez Marx dejó de creer en la naturaleza humana; desde luego que existen razones para que alguien interesado en cambiar a la sociedad reste importancia a la naturaleza humana: ideas sobre esta naturaleza, como nuestra avaricia “natural”, nuestra tendencia “natural” a la violencia o nuestras diferencias “naturales” de género, suelen esgrimirse para objetar cualquier cambio social. Tales concepciones de la naturaleza humana son esencialmente conservadoras, si nuestros problemas son ocasionados por la naturaleza humana, lo mejor sería que aprendiéramos a adaptarnos en lugar de intentar cambiar las cosas.

Sin embargo, existe mucha evidencia de que Marx sí tenía una noción de la naturaleza humana (Geras, 1983), de hecho sería ilógico afirmar que no existe la naturaleza humana; aún si fuésemos como un pizarrón en blanco, éste debe estar compuesto de algo y debe tener una naturaleza que permita mostrar las marcas de la tinta. Toda teoría sociológica consta de cierta concepción de naturaleza humana, que dicta cómo puede sostenerse y transformarse la sociedad, pero lo que es más importante para la teoría de Marx, sugiere cómo *debería* transformarse: la pregunta real no es si tenemos una naturaleza humana, sino qué tipo de naturaleza es, invariable o abierta a los procesos históricos (el uso de la idea de potencial humano aquí indica que pensamos que es abierta).

A menos que confrontemos la idea, por muy peligrosa que sea, de nuestra naturaleza humana y de la esencia de nuestra especie, y comprendamos algo de ella, no podremos saber de qué nos podríamos alienar o qué significa la emancipación; tampoco podríamos determinar qué “poderes dormidos” debemos despertar para lograr las metas emancipadoras. Una definición práctica de la naturaleza humana, aunque tentativa e insegura, es un paso necesario en la búsqueda de alternativas reales opuestas a lo fantástico; es urgente una conversación acerca de la “esencia de nuestra especie”.

(Harvey, 2000:207)

Trabajo

Para Marx la esencia de nuestra especie y nuestro potencial humano están íntimamente relacionados con el trabajo.

El trabajo es, en primer lugar, un proceso del cual participan tanto el hombre como la naturaleza, y en el que el hombre por su propia voluntad inicia, regula y controla las reacciones materiales entre él y la naturaleza... Al operar mediante ese movimiento sobre la naturaleza exterior a él y transformarla, transforma a la vez su propia naturaleza; desarrolla los potenciales que dormían en ella y sujeta a su mando el juego de fuerzas de ésta... Presuponemos el trabajo bajo una forma en la que pertenece exclusivamente al hombre; una araña ejecuta operaciones que recuerdan las del tejedor, y una abeja avergonzaría, por la construcción de las celdillas de su panal, a muchos arquitectos, pero lo que distingue ventajosamente al peor arquitecto de la mejor abeja es que el primero ha modelado la estructura en su cabeza antes de erigirla en la realidad. Al consumarse el proceso de trabajo surge un resultado que antes de su comienzo ya existía en la imaginación del trabajador; éste no sólo efectúa un cambio de forma en el material sobre el que trabaja, sino que también realiza un propósito.

(Marx, 1867/1967:177-178)

En la cita anterior vemos muchas partes importantes de las ideas de Marx sobre la relación entre el trabajo y la naturaleza humana: primero, lo que nos distingue de otros animales, o la esencia de nuestra especie, es que nuestra labor crea algo en la realidad que antes existía sólo en nuestra imaginación; nuestra producción refleja nuestro propósito. Marx llama a este proceso mediante el que creamos objetos externos a partir de nuestros pensamientos internos *objetivación*. Segundo, este trabajo es material, funciona con la naturaleza material para satisfacer nuestras necesidades materiales. Por último, Marx pensaba que este trabajo no sólo transforma a la naturaleza, sino que también nos transforma a nosotros, incluyendo nuestras necesidades, nuestras conciencias y a nuestra naturaleza humana; por tanto, el trabajo es al mismo tiempo:

1. La objetivación de nuestro propósito.
2. El establecimiento de una relación esencial entre la necesidad humana y los objetos materiales de nuestra necesidad.
3. La transformación de nuestra naturaleza humana.

El uso que Marx da al término *trabajo* no está restringido a las actividades económicas, sino que abarca todas las acciones productivas donde transformamos la naturaleza material en función de nuestro propósito; cualquier cosa creada mediante esta actividad propositiva libre es tanto una expresión de nuestra naturaleza humana como una transformación de ella. Como veremos a continuación, el proceso del trabajo ha cambiado durante el capitalismo, lo que ha dificultado nuestra comprensión de la concepción de Marx, pero nos acercamos a ella cuando pensamos en la actividad creativa del artista. El trabajo artístico es una representación del pensamiento del artista, en términos de Marx, el trabajo artístico es una objetivación del artista; sin embargo, también es cierto que en el proceso de crear el arte, el artista cambia. A través del proceso de producción del arte las ideas que el artista tiene de sí mismo cambian o éste se vuelve consciente de una nueva visión que requiere objetivación; además, el trabajo artístico completado puede asumir un nuevo significado para el artista y transformar su concepción de una pieza determinada o del arte en general.

El trabajo, incluso el artístico, es la respuesta a una necesidad, y la transformación que supone también transforma nuestras necesidades. La satisfacción de nuestras necesidades puede redundar en la creación de nuevas necesidades (Marx y Engels, 1845-46/1970:43); por ejemplo, la producción de automóviles para satisfacer nuestra necesidad de un transporte para trayectos largos genera la nueva necesidad de autopistas, más importante aún, aunque sólo algunas personas pensaron que necesitaban automóviles cuando éstos se inventaron, hoy la mayoría piensa que lo necesita, y un cambio similar ha ocurrido con la computadora: si bien hace dos generaciones pocos creían necesitar una computadora personal, hoy muchas personas necesitan una, así como todo el software y los artículos periféricos que las acompañan.

Trabajamos para satisfacer nuestras necesidades, pero el trabajo mismo transforma nuestras necesidades, las cuales pueden generar nuevas formas de actividades productivas; según Marx, es esta transformación de nuestras necesidades a través del trabajo lo que constituye el motor de la historia de la humanidad.

En el acto de producción no sólo cambian las condiciones objetivas... los productores también cambian, porque producen nuevas cualidades en sí mismos, se desarrollan en la

producción, se transforman, desarrollan poderes nuevos e ideas nuevas, nuevos modos de relación, surgen necesidades nuevas y un lenguaje nuevo.

(Marx, 1857-58/1974:494)

Para Marx el trabajo es el desarrollo de los poderes y potenciales verdaderamente humanos. Al transformar la realidad material en función de nuestros fines, también nos transformamos. Aún más, el trabajo también es una actividad social, involucra la participación de otros, ya sea de manera directa en producciones conjuntas o porque otros nos proveen las herramientas o materias primas necesarias para nuestro trabajo, o porque los demás disfrutan del fruto de nuestro trabajo: el trabajo no sólo transforma al individuo, transforma a la sociedad; de hecho, para Marx el surgimiento del humano como individuo depende de la sociedad: “El hombre es, en el sentido más literal de la palabra un *zoon politikon*, no sólo es un animal social, sino también un animal que sólo dentro de la sociedad se convierte en individuo” (1857-58/1964:84); y sostiene que esta transformación abarca incluso a nuestra conciencia: “Por tanto, la conciencia es, desde un principio, un producto social y seguirá siéndolo mientras el hombre exista” (Marx y Engels, 1845-46/1970:51). Así, la transformación del individuo mediante el trabajo y la transformación de la sociedad son conceptos inseparables.

Alienación

Aunque Marx creía en la existencia de una relación inherente entre el trabajo y la naturaleza humana, pensaba que el capitalismo pervertía esta relación, por lo que la llamaba *alienación* (Beilharz, 2005a; D. Cooper, 1991; Meisenhelder, 1991). Nuestro análisis del concepto marxista de naturaleza humana y alienación se deriva principalmente de sus primeros trabajos; a pesar de evitar un concepto tan filosóficamente árido en sus trabajos posteriores sobre la naturaleza de la sociedad capitalista, la alienación subsistió como una de sus principales inquietudes (Barbalet, 1983:95).

Marx analizó la forma peculiar que había adoptado nuestra relación con el trabajo dentro del capitalismo: ya no consideramos nuestro trabajo como una expresión de nuestro propósito ya no hay objetivación; en cambio, trabajamos según el propósito del capitalista que nos ha contratado y nos paga. En lugar de ser un fin en sí mismo (una expresión de las capacidades humanas), en el capitalismo el trabajo se ha reducido a un medio para alcanzar un fin: ganar dinero (Marx, 1932/1964:173); como el trabajo que realizamos no es de nuestra propiedad, ha dejado de transformarnos, en cambio, estamos alienados de él y, por tanto, alienados de nuestra verdadera naturaleza humana.

Si bien es el individuo quien se siente alienado en una sociedad capitalista, el principal interés analítico de Marx estriba en las estructuras del capitalismo que ocasionan esta alienación (Israel, 1971); Marx utiliza el concepto de alienación para revelar el efecto devastador que la producción capitalista ha tenido sobre los seres humanos y la sociedad, aquí es sumamente importante el sistema de dos clases en el que los capitalistas emplean a los trabajadores (y, por tanto, se adueñan de su tiempo de trabajo) y son propietarios de los *medios de producción* (herramientas y materias primas), así como de los productos resultantes; para sobrevivir, los trabajadores se ven obligados a vender a los capitalistas su tiempo de trabajo. Ésta es la base sociológica de la alienación.

Primero, el hecho de que el trabajo sea externo al trabajador, es decir, que sea ajeno a su ser esencial; por tanto, que en su trabajo el trabajador no se afirme sino que se niegue a sí mismo, que no se sienta contento sino infeliz, que no desarrolle con libertad su energía física y mental, sino que mortifique su cuerpo y arruine su mente. Así, el trabajador sólo se siente él mismo fuera de su trabajo y en su trabajo se siente fuera de sí mismo. Cuando no trabaja está en el hogar y cuando está trabajando no está en el hogar; por ende, su trabajo no es voluntario, sino impuesto: es un trabajo forzado. No satisface una necesidad: es sólo un medio para satisfacer necesidades externas a él.

(Marx, 1964:72)

En consecuencia, el hombre sólo se siente libre en sus funciones animales (comer, beber, engendrar) mientras que en el proceso esencialmente humano del trabajo ha dejado de ser él mismo y se ha convertido en nada más que un animal: lo que es animal se convierte en humano y lo que es humano se convierte en animal. Desde luego, comer, beber, engendrar, etc., son funciones genuinamente humanas, pero separadas de la esfera de todo el hacer humano y convertidas sólo en fines últimos, son simples funciones animales.

Puede considerarse que el concepto de alienación incluye cuatro componentes básicos:

1. En la sociedad capitalista los trabajadores están alienados de su *actividad productiva*, no producen objetos que surjan de sus propias ideas o que satisfagan directamente sus propias necesidades, trabajan para los capitalistas que les pagan un salario de subsistencia a cambio del derecho a utilizarlos en lo que deseen. Puesto que la actividad productiva pertenece al capitalista, y puesto que es él quien decide lo que hay que hacer con ella, es fácil comprobar que los trabajadores están alienados respecto de su actividad; además, suelen realizar tareas muy especializadas y, en consecuencia, apenas perciben la función que desempeñan en el proceso total de producción, por ejemplo, quizá los trabajadores de una cadena de ensamblaje automotriz encargados de apretar algunas cuantas tuercas no se percaten de cuál es su contribución en la producción de todo un automóvil: no objetivan sus ideas y el trabajo no los transforma de una forma significativa, en lugar de ser un proceso satisfactorio en sí mismo, en el capitalismo la actividad productiva se reduce, según Marx, a un aburrido e idiotizante medio para cumplir el único objetivo que de verdad importa: ganar el suficiente dinero para sobrevivir.
2. Los trabajadores están alienados no sólo respecto de las actividades productivas, sino también del objeto de esas actividades: el *producto*. El producto de su trabajo no les pertenece, en su lugar el producto pertenece a los capitalistas, quienes pueden usarlo como deseen, porque el producto es su propiedad privada; y nos dice, “La propiedad privada es el producto, el resultado, la consecuencia necesaria del trabajo alienado” (Marx 1932/1964:117); el capitalista utilizará esta propiedad para vender y lucrar con el producto.

Si los trabajadores desean poseer el producto de su propio trabajo, deben comprarlo como cualquier otra persona; no importa con cuánta urgencia lo necesiten los trabajadores, no pueden utilizar los productos fruto de su propio trabajo para satisfacer su necesidad; incluso los trabajadores de una panadería pueden estar muriendo de hambre si no tienen el dinero para comprar el pan que han producido. Por esta relación particular, las cosas que compramos (que fueron hechas por otros) nos parecen más una expresión de nosotros mismos que las que produjimos en nuestros trabajos. La personalidad de la gente se juzga más por el automóvil que maneja, la ropa que viste,

los aparatos que usa (ninguno de los cuales ha sido producido por ellos) y no lo que en realidad producen en su trabajo diario, que parece ser un medio arbitrario y accidental de hacer dinero para comprar cosas.

3. En el capitalismo los trabajadores están *alienados de sus compañeros de trabajo*. Marx parte de la premisa de que las personas requieren y desean trabajar en colaboración con otras para extraer de la naturaleza lo que necesitan para sobrevivir, pero el capitalismo destruye esta cooperación natural y las personas, a menudo ajenas entre sí, se ven obligadas a trabajar codo con codo para los capitalistas. Aun cuando los trabajadores de, por ejemplo, una cadena de ensamblaje sean íntimos amigos, la naturaleza de la tecnología genera una profunda sensación de aislamiento. He aquí cómo describe un trabajador su situación social dentro de una cadena de ensamblaje:

Puedes trabajar al lado de alguien durante meses sin siquiera saber cómo se llama, y es que estás demasiado ocupado como para hablar; no escuchas... Tienes que gritarle al oído, y están estos tipos que merodean por allí con camisa blanca y si te ven moviendo la boca dicen: "Hay que darle más trabajo a este tipo". No hay tiempo para hablar.

(Terkel, 1974:165)

Desde luego que esto sigue sucediendo en la versión más reciente de la cadena de ensamblaje: las oficinas; pero esta situación social es peor que el simple aislamiento: los trabajadores suelen verse obligados a competir abiertamente y a veces se producen enfrentamientos entre ellos. Para extraer la máxima productividad y evitar el desarrollo de relaciones cooperativas, el capitalista enfrenta a los trabajadores entre sí para detectar cuál de ellos produce más, trabaja más rápidamente y agrada más al jefe. A los que ganan se les da alguna recompensa extrasalarial, a los que pierden se les despiden. En cualquier caso se genera una hostilidad considerable entre los compañeros de trabajo, y a los capitalistas les conviene este enfrentamiento, porque de ese modo evitan ser ellos mismos blanco de la hostilidad obrera. En el capitalismo, el aislamiento y la hostilidad entre las personas suele alienar a los trabajadores respecto de sus compañeros.

4. Por último, y en un nivel más general, los trabajadores están alienados de su propio *potencial humano* en la sociedad capitalista. En lugar de que el trabajo sea un medio de transformación y realización de nuestra naturaleza humana, el trabajo es donde nos sentimos menos humanos y menos nosotros mismos. Los individuos se realizan cada vez menos como seres humanos y en su trabajo quedan reducidos a máquinas; incluso nuestras sonrisas y saludos están programados y sin espontaneidad. La conciencia se entumece y, en última instancia, se destruye a medida que gradualmente van rompiéndose las relaciones con otros humanos y con la naturaleza; el resultado es una masa de personas incapaces de expresar sus capacidades específicamente humanas, una masa de trabajadores alienados.

La alienación es un ejemplo del tipo de contradicción en el que se enfocó la dialéctica de Marx, en el capitalismo hay una contradicción real entre nuestra naturaleza humana definida y transformada por el trabajo, y las condiciones sociales reales de nuestro trabajo. Lo que Marx quiso enfatizar es que esta contradicción no puede resolverse sólo mediante la razón, no estamos menos alienados porque nos identifiquemos con nuestro patrón o con las cosas que nuestro salario puede comprar; en realidad, estas cosas son síntomas de nuestra alienación, cuya única cura es el cambio social real.

Estructuras de la sociedad capitalista

En tiempos de Marx Europa experimentaba una creciente industrialización, las personas se veían obligadas a abandonar sus ocupaciones agrícolas y artesanales, y a trabajar en fábricas donde las condiciones solían ser literalmente inhumanas. Hacia la década de 1840, cuando Marx entraba en su periodo más productivo, Europa experimentaba un sentimiento generalizado de crisis social (Seigel, 1978:106), lo que en 1848 ocasionó una serie de revueltas por todos lados (poco después de la publicación de *El manifiesto comunista* de Marx y Engels). Los efectos de la industrialización y sus connotaciones políticas fueron evidentes, en especial en el grupo de estados, en su mayoría rurales, que en conjunto se conocían como Alemania. Al principio del siglo XIX las manufacturas baratas provenientes de Inglaterra y Francia comenzaron a perjudicar a los fabricantes alemanos no tan eficientes, y en respuesta los estados alemanes impusieron el capitalismo en una sociedad en que aún dominaba el feudalismo. La pobreza, desarticulación y alienación resultantes se debieron sobre todo a la rapidez con la que se impuso el cambio, y también se puso en evidencia un proceso económico y político.

El análisis marxista de la alienación fue una respuesta a los cambios económicos, sociales y políticos que lo rodeaban: no quiso entender la alienación como problema filosófico, sino comprender qué cambios eran necesarios para crear una sociedad en la que se pudiera expresar de manera adecuada el potencial humano. Al respecto, Marx desarrolló una importante idea: el sistema económico capitalista es la principal causa de la alienación. Su trabajo sobre la naturaleza humana y su alienación lo llevaron a criticar a la sociedad capitalista y a crear un programa social orientado a superar las estructuras del capitalismo, de manera que las personas pudieran expresar su humanidad esencial (Mészáros, 1970).

El capitalismo es un sistema económico en el cual un gran número de trabajadores que poseen poco producen mercancías para el enriquecimiento de un pequeño número de capitalistas que poseen lo siguiente: las mercancías, los medios de producirlas y hasta el tiempo de trabajo de los trabajadores, puesto que lo han comprado mediante el pago de su salario (Wolf, 2005b). Pero una de las ideas centrales de Marx es que el capitalismo es mucho más que un sistema económico, también es un sistema de poder y su secreto es que los poderes políticos se han convertido en relaciones económicas (Wood, 1995); los capitalistas son capaces de obligar a los trabajadores mediante su poder para realizar recortes de personal o cerrar plantas, por lo que rara vez requieren hacer uso de la fuerza bruta. El capitalismo, por ende, no es un simple sistema económico: es también un sistema político, una manera de ejercer poder y un proceso para explotar a los trabajadores.

En el capitalismo la economía se nos presenta como una fuerza natural: las personas son despedidas, los salarios reducidos, las fábricas cerradas, todo debido a la “economía”; estas acciones no se consideran decisiones sociales o políticas, el vínculo que existe entre el sufrimiento humano y las estructuras sociales se considera como irrelevante o trivial. Por ejemplo, quizá lea en los diarios que la Comisión de la Reserva Federal de Estados Unidos ha elevado las tasas de interés, y una razón que suele darse como justificación es que la economía está “sobrecalentada”, lo que significa que existe la posibilidad de inflación: elevar las tasas de interés en realidad “enfía” la economía, es decir, deja a la gente sin empleo de manera que los trabajadores temen demandar salarios más altos, lo que se traduciría en un encarecimiento de los productos, por lo que la inflación se evita. A pesar de que se presente como una decisión económica, tiene consecuencias políticas: la inflación ocasiona que el

dinero valga menos, y por tanto perjudica sobre todo a las personas que han acumulado dinero; si las personas viven de su sueldo, la inflación no las perjudicará porque tanto su ingreso como su costo de vivir aumentarán, en consecuencia, la inflación afecta más a los capitalistas, pues el dinero que han acumulado se depreciará; sin embargo, las personas afectadas desproporcionadamente por el aumento en las tasas de interés son los pobres, pues son las primeras en perder sus empleos en una economía en recesión. Así, al elevar las tasas de interés, la Comisión de la Reserva Federal adopta una política que ayuda a los capitalistas y perjudica a los trabajadores, aunque esta decisión suele presentarse como una decisión puramente económica. Para Marx esta decisión que favorece a los capitalistas a expensas de los trabajadores es una decisión política.

La intención de Marx es aclarar los aspectos sociales y políticos de la economía al revelar “la ley económica del movimiento en la sociedad moderna” (citado en Ollman 1976:168), y tiene la esperanza de transformar al capitalismo al revelar sus contradicciones internas.

Mercancías

La base de todo el trabajo de Marx sobre las estructuras sociales, y el lugar en el que ese trabajo está más claramente vinculado con las ideas sobre el potencial humano, es su análisis de las *mercancías*: productos del trabajo cuya principal finalidad es ser comercializados. Como Georg Lukács señaló, “El problema de las mercancías es... el problema *estructural* central de la sociedad capitalista” (1922/1968:83). Al abordar el tema de las mercancías, Marx pudo revelar la naturaleza del capitalismo.

El concepto de mercancía de Marx está arraigado en la orientación materialista de su análisis sobre las actividades productivas de los actores, como ya vimos, según él las personas producen los objetos que necesitan para sobrevivir mediante su interacción con la naturaleza y otros actores. Estos objetos se producen para el uso personal o de otros en su entorno inmediato: constituyen *valores de uso*. Sin embargo, en el capitalismo este proceso de objetivación adopta una nueva y peligrosa forma: en lugar de producir para ellos o sus congéneres inmediatos, los actores producen para otro (el capitalista). Los productos tienen *valor de cambio*, es decir, en lugar de ser usados inmediatamente, son intercambiados en el libre mercado por dinero u otros objetos.

El valor de uso está vinculado con la relación íntima entre las necesidades humanas y los objetos reales que pueden satisfacerlas; es difícil comparar diferentes valores de uso: el pan tiene el valor de uso de saciar el hambre; el de los zapatos, proteger los pies. Es difícil decir que uno tiene un mayor valor de uso que el otro, ambos son *cualitativamente* diferentes. Además, el valor de uso está relacionado con las propiedades físicas de una mercancía: los zapatos no pueden saciar nuestra hambre y el pan no puede proteger nuestros pies, porque son objetos físicamente diferentes; sin embargo, en el proceso de intercambio las mercancías se comparan con otras, un par de zapatos puede intercambiarse por seis hogazas de pan, o si utilizamos dinero, que es lo común, los zapatos valdrán seis veces más que una hogaza de pan: los valores de cambio son *cuantitativamente* diferentes, se podría decir que un par de zapatos tiene mayor valor de cambio que una hogaza de pan. Además, el valor de cambio es independiente de la propiedad física de la mercancía. Sólo las cosas que pueden comerse pueden tener el valor de uso de satisfacer el hambre, pero cualquier cosa puede tener el valor de cambio de un dólar.

Fetichismo de la mercancía

Las mercancías son el producto del trabajo humano, pero pueden llegar a separarse de las necesidades y propósitos de su creador; como el valor de cambio es independiente de la mercancía real y éste parece existir en su propio ámbito cuantitativo separado de cualquier uso humano, se nos induce a creer que esos objetos y su mercado tienen una existencia independiente. En el capitalismo plenamente desarrollado, esta creencia se vuelve realidad cuando los objetos y su mercado se convierten en un fenómeno independiente y real. La mercancía se torna una realidad externa, independiente y casi mística (Marx, 1867/1967:35), a lo cual Marx denominó *fetichismo de la mercancía* (Dant, 1996; Sherlock, 1997). Con esto no quiso atribuir a las mercancías connotaciones sexuales, puesto que escribió su obra antes de que Freud le diera a la palabra *fetiché* una implicación sexual, Marx se refería a la forma en que los miembros de algunas religiones, como los zunitas, tallaban figuras y luego las adoraban; éste es el significado que daba Marx al fetiche: una cosa hecha por nosotros mismos, pero que adoramos como si fuera un dios.

En el capitalismo todo parece tener vida propia: los productos que hacemos, sus valores y la economía establecida para permitir nuestros intercambios. Todo está separado de las necesidades y decisiones humanas, pero lo más importante es que incluso nuestro trabajo, una actividad que nos hace verdaderamente humanos, se convierte en una mercancía que se compra y vende en el mercado: nuestro trabajo adquiere un valor de cambio independiente de nosotros mismos, se convierte en una cosa abstracta y el capitalista lo utiliza para producir objetos que pueden dominarnos; por tanto, la mercancía es la fuente de alienación de la que ya hablamos. Incluso el trabajo de los productores independientes de mercancías está alienado, pues deben producir para el mercado y no según sus propios fines y necesidades.

Por tanto, la economía asume la función que Marx pensaba que sólo los actores podían realizar: la producción de valor. Para él, el verdadero valor de una cosa nace del hecho de que es el trabajo el que la produce y de que alguien la necesita, su valor representa las relaciones sociales humanas, pero en el capitalismo, nos dice Marx: “Una relación social definida entre hombres... asume, ante sus ojos, la fantástica forma de una relación entre cosas” (1867/1967:72). Al conceder realidad a las mercancías y al mercado, en el capitalismo el individuo pierde progresivamente control sobre ellos.

La mercancía es, por tanto, algo misterioso, simplemente porque en ella el carácter social del trabajo de los hombres se le muestra como con un carácter objetivo inherente al producto de dicho trabajo: porque las relaciones de los productores con la totalidad de su propio trabajo se les presentan como una relación social que existe no entre ellos mismos sino entre los productos de su trabajo.

(Marx, 1867/1967:72)

Piense por ejemplo en la taza de café que compró antes de sentarse a leer este texto, en esa simple transacción entabló una relación con cientos de personas diferentes: el mesero, el dueño de la cafetería, las personas que trabajan en el molino de café, el importador, el chofer del camión, los trabajadores portuarios, todas las personas en el barco encargadas de transportar el grano de café, el dueño de la plantación de café, los recolectores, etc., además, usted auspició una relación comercial particular internacional, una forma particular de gobierno en el país del agricultor que ha sido determinado históricamente por el comercio de café, una relación particular entre el dueño de la plantación y el trabajador, y muchas otras

relaciones sociales, e hizo todo esto intercambiando dinero por una taza de café: en la relación entre estos objetos yacen ocultas todas estas relaciones sociales entre las personas.

El análisis que hace Marx de las mercancías y su fetichismo nos lleva desde el nivel del actor individual hasta el nivel de las estructuras sociales de gran escala. El fetichismo de las mercancías confiere a la economía una realidad objetiva independiente que es externa al actor pero que ejerce su coerción sobre él; visto de esta forma, el fetichismo de las mercancías se traduce en el concepto de *reificación* (Lukács, 1922/1968; Sherlock, 1997). La reificación puede ser pensada como una “cosificación”, es el proceso mediante el que se llega a pensar que las formas sociales creadas por la humanidad son cosas naturales, universales y absolutas, y como consecuencia, esas formas adquieren dichas características. El concepto de cosificación supone que las personas piensan que las estructuras sociales están fuera de su control y son inmutables. La cosificación ocurre cuando esta creencia se convierte en una profecía ineluctable; entonces, las estructuras en realidad adquieren el carácter que las personas les atribuyeron, las personas se convencen de la aparente objetividad y autoridad de la economía, la gente pierde sus empleos, elige carreras o cambia de residencia debido a la economía, pero según Marx éste no es un fenómeno objetivo ni natural, sino una forma de dominación, y las decisiones sobre las tasas de interés y los recortes de personal son decisiones políticas que tienden a beneficiar a un grupo en detrimento de otros.

Mediante este concepto podemos ver que las personas cosifican la gama completa de relaciones y estructuras sociales. Del mismo modo que las personas cosifican las mercancías y otros fenómenos económicos (p. ej., la división del trabajo [Rattansi, 1982; Walliman, 1981]), también cosifican estructuras religiosas (Barbalet, 1983:147), políticas y organizativas. Marx lo indicó respecto del Estado: “Y en virtud de esta profunda contradicción entre el individuo y... la comunidad, ésta adopta una forma independiente, el Estado, divorciada de los intereses reales del individuo y la comunidad” (citado en Bender, 1970:176). El capitalismo está compuesto por tipos particulares de relaciones sociales que tienden a asumir formas que parecen ser y con el tiempo se volverán independientes de las personas reales involucradas. Como lo dice Moishe Postone (1993):

El resultado es una nueva y cada vez más abstracta forma de dominación social: una que sujeta a las personas a imperativos y restricciones estructurales impersonales que no pueden comprenderse adecuadamente en términos de una dominación concreta (p. ej., dominio personal o grupal).

Capital, capitalistas y proletariado

Marx encontró en las mercancías el meollo de la sociedad capitalista, una sociedad dominada por objetos cuyo principal valor es el de cambio y genera ciertas categorías de personas, entre las dos que principalmente interesaron a Marx: el proletariado y el capitalista; empecemos con la primera.

El *proletariado* son los trabajadores que venden su trabajo y no poseen sus propios medios de producción ni son dueños de sus herramientas o fábricas, aunque Marx (1867/1967:714-15) pensaba que los miembros del proletariado perderían además sus propias habilidades a medida que sólo repararan las máquinas que ya podían desempeñar el trabajo de los trabajadores con la misma habilidad. Como los miembros del proletariado producen sólo para el intercambio, también son consumidores; dado que no tienen los me-

dios para producir y así satisfacer sus propias necesidades, deben utilizar sus salarios para comprar lo que requieren, en consecuencia, el proletariado depende por completo de sus salarios para vivir y, por ende también depende de aquel que le pague su salario.

Los que pagan los salarios son los capitalistas, en pocas palabras, son los dueños de los medios de producción; sin embargo, antes de comprender a cabalidad lo que es un capitalista, primero debemos entender qué significa *capital* (Wolf, 2005a). Para empezar, el capital es dinero que produce más dinero, en otras palabras, es dinero que se invierte en lugar de usarse para satisfacer los deseos y las necesidades humanas. Este punto puede aclararse observando lo que Marx consideraba como el “punto de partida del capital” (1867/1967:146): la *circulación de mercancías*; Marx distinguía dos tipos de circulación de mercancías, uno de ellos —Dinero→Mercancías (una cantidad mayor de) Dinero [D_1 -M- D_2)]— es característico del capital, y no ocurre así en el caso del otro: Mercancías→Dinero→Mercancías (M_1 -D- M_2).

En la circulación simple (no capitalista) de mercancías predomina el circuito M_1 -D- M_2 , circuito que puede ilustrarse con el ejemplo del pescador que vende su pesca (M_1) y utiliza el dinero para comprar pan (M_2). En otras palabras, la meta principal del intercambio en la circulación simple es una mercancía que se puede usar y disfrutar.

Por el contrario, la circulación capitalista de mercancías (D_1 -M- D_2) tiene como finalidad producir más dinero: las mercancías se compran para lucrar con ellas, no necesariamente para usarlas. En el circuito capitalista, llamado por Marx “comprar para vender” (1867/1967:147), el actor individual compra una mercancía con dinero y lo intercambia supuestamente por más dinero (D_2); para aumentar más sus ganancias, el dueño de la tienda puede comprar el bote y el equipo de pesca y pagar al pescador un salario. La finalidad de este circuito no es el consumo del valor de uso, como lo es en la circulación simple de mercancías, sino la obtención de más dinero. Las propiedades particulares de las mercancías que se emplean para hacer dinero son irrelevantes, la mercancía puede ser pescado o trabajo; tampoco son relevantes las necesidades y deseos reales de los seres humanos, lo que importa es qué va a producir más dinero.

El capital, por tanto, es el dinero que produce más dinero, pero Marx nos dice que es más que eso: supone también una relación social especial, en otras palabras, el dinero se convierte en capital sólo gracias a la relación social entre, por una parte, el proletariado que trabaja y debe comprar el producto y, por otra, los que han invertido el dinero. La capacidad del capital para producir una ganancia aparece “como un poder otorgado por la naturaleza: un poder productivo que es inmanente al capital” (1867/1967:333), pero es, según Marx, una relación de poder. El capital no puede aumentar si no es explotando a aquellos que en realidad hacen el trabajo. El sistema explota a los trabajadores y la ironía es que se trata de un sistema producto de su mismo trabajo. Esa relación de explotación es la que engendra la estructura social que es el sistema capitalista. Los capitalistas son las personas que viven a costa de las ganancias derivadas de su capital y, evidentemente, son los beneficiarios de la explotación del proletariado. En la idea del capital está contenida una relación social entre quienes poseen los medios de producción y aquellos a quienes se les explota su trabajo.

Explotación

Para Marx la explotación y el dominio son más que una distribución accidental y desigual de la riqueza y el poder. La *explotación* es un factor necesario de la economía capitalista; desde luego, todas las sociedades tienen explotación, pero lo peculiar en el capitalismo es que ésta

se logra gracias al sistema económico impersonal y “objetivo”; es decir, parece menos una cuestión de poder y más una cuestión de tablas y cifras económicas; además, la coerción rara vez es una fuerza bruta y, en su lugar, son las mismas necesidades del trabajador las que ahora sólo se pueden satisfacer mediante su trabajo, con gran ironía Marx describe la libertad de este trabajo salarial:

Para la transformación del dinero en capital... el poseedor del dinero debe encontrar en el mercado de mercancías al trabajador libre, libre en el doble sentido de que por una parte disponga, en cuanto hombre libre, de su fuerza de trabajo como mercancía propia, y de que por otra carezca de otras mercancías para vender, esté exento y desprovisto, desembarazado de todas las cosas necesarias para la puesta en actividad de su fuerza de trabajo.

(Marx, 1867/1967:169)

Los trabajadores parecen ser “peones libres” que se contratan libremente con los capitalistas, aunque Marx considera que deben aceptar los términos que éstos les ofrecen porque ya no pueden producir para satisfacer sus necesidades. Esto es especialmente cierto porque el capitalismo casi siempre genera lo que Marx llama el *ejército de reserva* de desempleados; si el trabajador no quiere hacer el trabajo por el salario que el capitalista ofrece, alguien más en este ejército de reserva de desempleados lo hará. Bárbara Ehrenreich, por ejemplo, descubrió que éste es el propósito de muchos de los anuncios que solicitan empleados para puestos mal pagados:

Sólo después me di cuenta de que los anuncios que solicitan empleados no son medidas confiables de los puestos reales disponibles en un momento dado, son... la política de los empleadores para asegurarse contra la incesante tasa de rotación en la fuerza de trabajo mal pagada. La mayoría de los grandes hoteles coloca anuncios casi siempre sólo para generar una oferta de solicitantes que reemplacen a los trabajadores actuales cuando renuncien o sean despedidos...

(Ehrenreich, 2001:15)

Los capitalistas pagan a los trabajadores menos del valor que éstos generan y se quedan el resto para sí mismos. Esto llevó a Marx a crear el concepto central de *plusvalor*, que es la diferencia entre el valor del producto y el de los elementos invertidos en su formación (incluido el trabajo del trabajador). Los capitalistas pueden utilizar estas ganancias para su consumo privado, pero ello no fomenta la expansión del capitalismo; en cambio, las invierten en su empresa convirtiéndolas así en una base para la creación de más plusvalor.

Debe destacarse que éste no es sólo un concepto económico; el plusvalor, al igual que el capital, es una relación social especial y una forma de dominio, pues el trabajo es la real fuente del plusvalor. Marx (1857-58/1974:414) insiste en otro punto importante sobre el capital: “el capital existe si y sólo si existen más capitales”, con lo que quiere decir que el capitalismo siempre se conduce por una competencia incesante; los capitalistas parecen controlar la situación, pero incluso ellos están controlados por la constante competencia entre capitales: el capitalista está impelido a obtener una mayor ganancia para acumular e invertir más capital, y el que no lo haga será desplazado por los que sí:

Por eso, comparte con la avaricia un ímpetu absoluto hacia el autoenriquecimiento, aunque lo que sucede en la avaricia como manía individual, en el capitalista es el efecto de un mecanismo social del que éste es sólo un engranaje más.

(Marx, 1867/1967:739)

El deseo de mayores ganancias y mayor plusvalor que les permitan expandirse hace que los capitalistas exploten a los trabajadores al máximo posible, lo que conduce a la lucha de clases.

Lucha de clases

Marx solía utilizar el término *clase* en sus escritos, pero nunca lo definió de manera sistemática (So y Suwarsono, 1990:35); casi siempre lo utilizaba para referirse a un grupo de personas en situaciones similares respecto de su control de los medios de producción; sin embargo, ésta no es una descripción completa de las acepciones que le confería al término. Para él, *clase* siempre se definió en términos de su potencial de conflicto: los individuos forman una clase en la medida en que se encuentren en un conflicto común con otros respecto del plusvalor. En el capitalismo hay un conflicto de intereses inherente entre los que contratan trabajadores asalariados y aquellos cuyo trabajo se convierte en plusvalor, éste es el conflicto inherente que genera las clases (Ollman, 1976).

Como la clase se define en función de su potencial de conflicto, es un concepto que varía teórica e históricamente: antes de identificar a una clase se requiere una teoría sobre dónde existe conflicto potencial en una sociedad.⁴ Richard Miller (1991:99) nos dice que “en principio no hay regla que pueda utilizarse para clasificar a las personas de una sociedad en clases sin estudiar las interacciones reales entre los procesos económicos, por una parte, y entre los procesos políticos y culturales, por otra”.

Para Marx una clase existe de verdad cuando las personas toman conciencia de su relación conflictiva con otras clases, sin esta conciencia sólo se constituye lo que llamó una clase *en sí*, y cuando toman conciencia del conflicto se convierten en una verdadera clase, una clase *para sí*.

El análisis de Marx del capitalismo descubrió dos clases principales: burguesía y proletariado.⁵ La *burguesía* es el nombre que se les da a los capitalistas en la economía moderna, son los dueños de los medios de producción y emplean la fuerza laboral asalariada. La lucha entre la burguesía y el proletariado es otro ejemplo de contradicción material real, producto de la contradicción antes mencionada entre el trabajo y el capitalismo. La única vía para resolver estas contradicciones es la transformación de la estructura capitalista, de hecho, hasta que esa transformación ocurre la contradicción sólo puede empeorar. La sociedad se polarizará cada vez más en estas dos grandes clases opuestas. La competencia por parte de las cadenas de franquicias y grandes tiendas sacará de la industria a muchos pequeños negocios independientes, la mecanización reemplazará la habilidad de los artesanos e incluso algunos capitalistas desaparecerán tras sus intentos por establecer monopolios, por ejemplo, mediante fusiones. Todas estas personas desarraigadas se verán forzadas a sumarse a las listas del proletariado, aumento inevitable de la clase proletaria que Marx llamó *proletarización*.

⁴ Marx reconoció que la lucha de clase suele verse afectada por otras formas de estratificación: étnicas, raciales, de género y religiosas; sin embargo no aceptó su primacía.

⁵ Aunque su trabajo teórico se centró principalmente en dos clases, sus estudios históricos examinaron varias formaciones de clases; las más significativas son la pequeña burguesía —pequeños tenderos que empleaban algunos cuantos trabajadores— y el lumpenproletariado —es decir, el proletariado que se vende fácilmente a los capitalistas—. Para Marx, estas otras clases pueden entenderse tan sólo en términos de la relación primaria entre la burguesía y el proletariado.

Además, como los capitalistas han reducido a sus trabajadores a ejecutar simples operaciones en máquinas, la mecanización se ha vuelto cada vez más fácil y a medida que avanza, un creciente número de personas queda despedido y comienza a formar parte del ejército industrial de reserva. Al final, Marx preveía una situación en la que la sociedad se caracterizaría por una cantidad insignificante de capitalistas explotadores y una inmensa masa de proletarios y miembros del ejército industrial de reserva. En estas circunstancias extremas, el capitalismo es vulnerable a la revolución: esta creciente centralización del trabajo fabril, así como el sufrimiento compartido, aumentan las posibilidades de que se organice una resistencia contra el capitalismo, además, los vínculos internacionales de las fábricas y mercados alentarán a los trabajadores a tomar una mayor conciencia no sólo de sus problemas locales, lo que puede ocasionar una revolución.

Desde luego los capitalistas desean evitarla y, por ejemplo, financian aventuras coloniales para aligerar la carga de explotación dentro de su propio país y trasladarla a las colonias; sin embargo, para Marx (1867/1967:10) estos esfuerzos están condenados al fracaso, pues los capitalistas están sometidos a las leyes de la economía capitalista tanto como lo están los trabajadores. Los capitalistas están bajo la presión competitiva que se ejercen mutuamente, obligándose entre sí a reducir los costos de mano de obra y a intensificar la explotación (a pesar de que la intensificación de la explotación aumente las probabilidades de una revolución y, por tanto, contribuya a la eliminación de los capitalistas). Incluso los capitalistas de buen corazón se verán obligados a explotar más a sus trabajadores para competir: “La ley de la acumulación capitalista, transfigurada por los economistas en una supuesta ley natural, en realidad simplemente afirma que la misma naturaleza de la acumulación excluye cualquier disminución en el grado de explotación impuesta” (Marx, 1867/1967:582).

Aunque sin ser marxista, Robert Reich, antiguo secretario del trabajo, reproduce el análisis de Marx aduciendo que no es la maldad de los capitalistas individuales sino el mismo sistema capitalista la razón de la creciente ola de despidos en Estados Unidos y del traslado de fábricas para aprovechar la mano de obra más barata en el extranjero:

Es tentador concluir de todo esto que las empresas se están deshumanizando y que los ejecutivos se están tornando más crueles, y atribuir la culpa a una ética de avaricia desenfrenada que parece haber tomado el control en años recientes e ir en aumento. Pero quizá esta conclusión sea inexacta, la causa subyacente no es un cambio en el carácter estadounidense, se debe buscar en la creciente facilidad con la que los compradores e inversionistas pueden conseguir mejores condiciones de negocios y la presión competitiva que esto impone a todas las empresas.

(Reich, 2000:71)

Quieran o no, los capitalistas deben trasladar sus fábricas a lugares donde la mano de obra sea más barata: deben explotar a sus trabajadores; si uno no lo hace, no podrá competir con los que sí. Marx no solía culpar a los miembros individuales de la burguesía por sus acciones, consideraba que éstas estaban determinadas en gran medida por la lógica del sistema capitalista. Esto coincide con su idea de que los actores en el capitalismo suelen carecer de independencia creativa,⁶ sin embargo, el proceso de desarrollo inherente al capitalismo

⁶ Marx puede considerarse excepción a su propia teoría: reconoce que es posible para algunos individuos entre los burgueses dejar de lado sus características de clase y adoptar una conciencia comunista (Marx y Engels, 1845-46/1970:69).

ofrece las condiciones necesarias para el resurgimiento final de esta acción creativa y, con él, el derrocamiento del sistema capitalista. La lógica del sistema capitalista está obligando a los capitalistas a generar un proletariado más explotado, y éste está compuesto por las mismas personas que pondrán fin al capitalismo a través de su revuelta: “Por tanto, lo que la burguesía produce es, ante todo, sus propios sepultureros” (Marx y Engels, 1848/1948).

Según Marx no sólo la máxima revolución proletaria es consecuencia de las contradicciones inherentes al capitalismo, sino muchas de las crisis sociales y personales que asedian a la sociedad moderna. En el aspecto personal hemos analizado algunas de las facetas de la alienación que Marx pensaba eran la causa de la sensación de ausencia de sentido en la vida de muchas personas. En lo económico, una serie de auges y depresiones conforme los capitalistas sobreproducen o despiden trabajadores en su intento por aumentar sus ganancias. En lo político, predijo la creciente incapacidad de la sociedad civil para analizar y resolver los problemas sociales, en su lugar veía el crecimiento de un Estado cuyos únicos fines son la protección de la propiedad privada de los capitalistas y una ocasional intervención brutal cuando su coerción económica fracase.

Capitalismo positivo

A pesar de concentrarse en las crisis inevitables del capitalismo y de describirlo como un sistema de dominio y explotación, Marx pensaba que era, ante todo, positivo. Desde luego su intención nunca fue retornar a los valores tradicionales del precapitalismo. Las generaciones pasadas sufrieron una explotación similar con la única diferencia de que la antigua explotación no estaba encubierta tras un sistema económico. A pesar de su explotación, el nacimiento del capitalismo trajo consigo nuevas posibilidades de libertad para los trabajadores, el sistema ofrece la posibilidad de liberarse de las tradiciones que habían oprimido a las sociedades del pasado; si bien el trabajador aún no es verdaderamente libre, el capitalismo encierra esa promesa: como el sistema económico más poderoso nunca antes desarrollado, el capitalismo promete la libertad del hambre y de otras formas de privación material, y es desde la perspectiva de esas promesas que Marx formuló su crítica.

Además, pensaba que el capitalismo era el origen de las características que definen a la era moderna. La modernidad, con sus constantes cambios y su propensión a poner en tela de juicio todas las tradiciones aceptadas, es resultado de la competencia inherente al capitalismo, la cual impulsa a los capitalistas a revolucionar de continuo los medios de producción y transformar a la sociedad.

La revolución constante de la producción, la perturbación ininterrumpida de todas las condiciones sociales, la inseguridad y agitación permanentes distinguen a la época burguesa de todas las anteriores. Toda relación fija e inmediatamente estática, con sus viejos y venerables prejuicios y opiniones, se barre y las recién formadas se vuelven anticuadas antes de poder sofisticarse. Todo lo que es sólido se funde en el aire, todo lo santo es profanado y el hombre, al final, es compelido a enfrentar con sobriedad sus condiciones reales de vida y las relaciones con sus semejantes.

(Marx y Engels, 1848/1948:11)

El capitalismo ha sido una fuerza verdaderamente revolucionaria, ha creado una sociedad global, ha introducido un incesante cambio tecnológico y ha derrumbado al mundo tradicional, pero ahora, según Marx, también debe ser derrocado; su función está agotada y

es momento de que comience la nueva era comunista. Esta fue la perspectiva desde la cual formuló su crítica al capitalismo: desde su futuro potencial.

Concepción materialista de la historia

Marx criticó al capitalismo desde la perspectiva de su futuro, pues esperaba que la historia siguiera un curso predecible; esta creencia estaba basada en su concepción materialista de la historia (que suele abreviarse con el término de *materialismo histórico* [Vandenberghe, 2005]). La argumentación general del materialismo histórico de Marx es que la forma en la que las personas satisfacen sus necesidades materiales determina o, en general, condiciona las relaciones que las personas tienen entre sí, sus instituciones sociales e incluso las ideas predominantes.⁷

Por la importancia de los modos en que las personas satisfacen las necesidades materiales, junto con las relaciones económicas resultantes, esto suele recibir el nombre de *base*, en tanto que las relaciones no económicas, otras instituciones sociales y las ideas prevalecientes reciben el nombre de *superestructura*.

Se debe hacer notar que la concepción marxista de la historia no vislumbra una tendencia sencilla donde la superestructura simplemente se alinee con la base. El devenir de la historia humana ha tenido como motor el intento de satisfacer las necesidades, pero como se observó, estas necesidades de suyo cambian con la historia; por ende, los avances en la satisfacción de las necesidades tienden a generar más necesidades, por lo que las necesidades humanas son al mismo tiempo el motor fundacional y el resultado de la base económica.

La siguiente cita es uno de los mejores compendios de su concepción materialista de la historia:

En la producción social de su vida los hombres establecen relaciones definidas que son indispensables e independientes de su voluntad, relaciones de producción que corresponden a un estadio definido del desarrollo de sus fuerzas productivas materiales. La totalidad de estas relaciones de producción constituye la estructura económica de la sociedad, el verdadero fundamento sobre el que se erige la superestructura legal y política, y a la que le corresponden formas definidas de conciencia social. En un cierto estadio de su desarrollo, las fuerzas productivas materiales de la sociedad entran en conflicto con las relaciones de producción existentes o (lo que no es sino una expresión legal de la misma cuestión) con las relaciones de propiedad dentro de las que han venido funcionando hasta ahora. De ser formas del desarrollo de las fuerzas productivas, estas relaciones se convierten en sus trabas; entonces ocurre un periodo de revolución social. Con el cambio del fundamento económico toda la inmensa superestructura es más o menos rápidamente transformada.

(Marx, 1859/1970:20-21)

De esta cita partiremos del concepto *fuerzas productivas* materiales, que son las herramientas, maquinarias, fábricas, etc., utilizadas para satisfacer las necesidades humanas; las

⁷ Antonio (2000:119-20) distingue entre determinismo material blando y duro: “Aunque en la obra de Marx existen ciertos pasajes deterministas duros, solía sugerir un materialismo complejo e históricamente contingente, que no debía reducirse a un *determinismo tecnológico* (p. ej., los cambios sociales surgen del cambio tecnológico) o a una *teoría de la reflexión* (p. ej., las ideas son meras emanaciones de la realidad material)”.

relaciones de producción son el tipo de asociaciones que las personas entablan entre ellas al satisfacer sus necesidades. La teoría de Marx sostiene que una sociedad tenderá a adoptar el sistema de relaciones sociales que mejor facilite el empleo y desarrollo de sus poderes productivos. Por tanto, las relaciones de producción corresponden al estado de las fuerzas productivas materiales, por ejemplo, ciertos estadios de baja tecnología corresponden a las relaciones sociales caracterizadas por algunos pocos terratenientes y un gran número de siervos que trabajan la tierra a cambio de una parte de la producción. La más alta tecnología del capitalismo corresponde a unos cuantos capitalistas capaces de invertir en costosas fábricas y maquinaria, y en una gran cantidad de empleados asalariados. Como Marx lo plantea sucintamente, si no es que simplistamente: “El molino a mano da una sociedad con un señor feudal, el molino a vapor una sociedad con el capitalista” (Marx, 1847/1963:95), y agrega que estas relaciones entre las personas también pueden expresarse como relaciones de propiedad: el capitalista es dueño de los medios de producción y el trabajador asalariado no.

Las economías capitalistas tienen relaciones interpersonales únicas, que conllevan ciertas expectativas, obligaciones y deberes, por ejemplo, los trabajadores asalariados deben mostrar cierta deferencia hacia el capitalista si es que desean conservar sus trabajos. Lo que es importante para Marx en estas relaciones productivas es su propensión a la lucha de clases, pero también puede verse el efecto de las relaciones de producción en la familia y las relaciones personales. La socialización necesaria para generar al “buen” trabajador también genera un cierto tipo de esposo; asimismo, el requisito del capitalismo temprano de que los hombres dejaran su hogar para trabajar todo el día generó una definición de madre como la principal cuidadora de los niños; por tanto, los cambios en las fuerzas productivas generaron profundos cambios en la estructura familiar, y estos cambios también pueden verse como relaciones de producción.

Marx nunca fue muy claro sobre dónde terminaban las relaciones de producción y empezaba la superestructura; sin embargo, evidentemente pensaba que existen algunas relaciones y formas de “conciencia social” que desempeñan sólo una función secundaria en los medios materiales de producción; predijo que aunque éstas no tenían una participación directa, tendían a asumir la función de apoyo para las relaciones de producción.

La concepción de Marx sobre la historia es dinámica y, por tanto, pensaba que las fuerzas productivas mejorarían para satisfacer las necesidades materiales; por ejemplo, esto es lo que sucedió con el advenimiento del capitalismo, cuando los cambios tecnológicos hicieron posibles las fábricas; sin embargo, antes de que el capitalismo pudiera ocurrir realmente, tuvo que haber cambios en la sociedad, cambios en las relaciones de producción. Las fábricas, los capitalistas y los trabajadores asalariados no eran compatibles con las relaciones feudales: los señores feudales, cuya riqueza dependía sólo de la tenencia de tierras y que sentían una obligación moral hacia sus siervos, tuvieron que ser reemplazados por los capitalistas, cuya riqueza depende del capital y quienes no sienten obligación moral hacia el trabajador asalariado. Asimismo, el sentimiento de lealtad personal hacia el señor feudal del siervo tuvo que ser reemplazado por los proletarios que venderían su trabajo al mejor postor. Las antiguas relaciones de producción entraron en conflicto con las nuevas fuerzas productivas.

A menudo se requiere una revolución para cambiar las relaciones de producción. Vemos que la principal fuente de revolución es la contradicción material entre las fuerzas productivas y las relaciones de producción; pero esta revolución supone otra contradicción: la que se presenta entre los explotadores y los explotados. Según Marx, esta contradicción siempre

ha existido y genera un cambio revolucionario cuando el explotado se alinea de un lado del cambio en las relaciones de producción que favorece los cambios que ocurren en las fuerzas productivas. Esto significa que Marx no pensaba que todas las revueltas laborales fueran eficaces, sólo las que estaban de parte del cambio en las fuerzas productivas, y esta revolución, según Marx, ocasionaría que las relaciones, instituciones e ideas prevalentes que apoyaban el *statu quo*, cambiaran de manera que avalaran las nuevas relaciones de producción.

Aspectos culturales de la sociedad capitalista

Además de concentrarse en las estructuras materiales del capitalismo, Marx también teorizó sobre sus aspectos culturales.

Ideología

No sólo las relaciones de producción existentes tienden a obstaculizar los cambios necesarios para el desarrollo de las fuerzas productivas, sino que, de manera similar, las relaciones, instituciones y, en particular, las ideas prevalentes que apoyan el *statu quo* también tienden a impedir la consecución de esos cambios. Marx le da un nombre especial a las ideas prevalentes que son un obstáculo: *ideologías*.

Como en muchos términos, Marx no siempre es preciso en el uso de esta palabra, parece usarla para indicar dos tipos relacionados de ideas. Primero, con ideología se refiere a las ideas que surgen naturalmente de la vida cotidiana en el capitalismo, pero que por la naturaleza de éste reflejan la realidad de una forma invertida (Larrain, 1979), y para explicarlo utilizó la metáfora de la *cámara oscura*, que emplea un mecanismo óptico que invierte la imagen real reflejada. Éste es el tipo de ideología representada por el fetichismo que se hace de las mercancías o del dinero. Si bien sabemos que el dinero no es nada más que un pedazo de papel que tiene valor sólo por las relaciones sociales de base, debemos tratarlo en nuestra vida diaria como si tuviera valor en sí. En lugar de ver que nosotros conferimos al dinero ese valor, suele parecer que el dinero es el que nos hace valiosos.

Este tipo de ideología es muy vulnerable a la interrupción porque está basado en contradicciones materiales subyacentes. El valor humano en realidad no depende del dinero y solemos conocer a personas que son la prueba viviente de esa contradicción, de hecho, es a este nivel que solemos hacernos conscientes de las contradicciones materiales que Marx pensaba llevarían al capitalismo a una nueva fase. Nos hacemos conscientes, por ejemplo, de que la economía no es un sistema objetivo ni independiente, sino una esfera política; de que nuestro trabajo no es sólo otra mercancía y es su venta a cambio de un salario lo que produce la alienación; o si no nos hacemos conscientes de esta verdad esencial, al menos sí del rompimiento debido al movimiento abiertamente político en el sistema económico o a nuestra propia sensación de alienación, y es respecto de estas rupturas que el segundo uso de ideología cobra relevancia.

Cuando ocurren estas rupturas y se revelan las contradicciones materiales subyacentes, o hay peligro de que sean reveladas, surge un segundo tipo de ideología; aquí Marx utiliza el término *ideología* para referirse a los sistemas de ideas rectoras que intentan una vez más ocultar las contradicciones en el corazón del sistema capitalista. En la mayoría de los casos tienen tres formas de hacerlo:

1. Tienen un sistema de ideas (una religión, una filosofía, una literatura, un sistema legal) que hacen que las contradicciones parezcan coherentes.
2. Sus explicaciones son ajenas a las experiencias que revelan las contradicciones, por lo general como problemas personales o idiosincrasias individuales.
3. Muestran la contradicción capitalista como una contradicción de la naturaleza humana, por lo que el cambio social es inútil para solucionarla.

En general las personas que están en la clase dominante crean este segundo tipo de ideología; por ejemplo, Marx se refiere a los economistas burgueses que presentan las mercancías como una forma natural y universal; también critica a los filósofos burgueses, como Hegel, por suponer que las contradicciones materiales pueden resolverse cambiando nuestra forma de pensar; sin embargo, incluso el proletariado puede crear este tipo de ideología. Las personas que han renunciado a la esperanza de cambiar realmente a la sociedad necesitan de esas ideologías, aunque sin importar quién la cree, estas ideologías siempre benefician a la clase dominante ocultando las contradicciones que podrían generar un cambio social.

Libertad, igualdad e ideología

Para un ejemplo de ideología veamos las ideas de Marx sobre la concepción burguesa de igualdad y libertad. Según él nuestras ideas particulares de igualdad y libertad emergen del capitalismo; aunque consideramos que nuestras creencias en torno a la libertad e igualdad son obvias, cualquier estudio histórico podría demostrar que no es así. La mayoría de las sociedades considerarían que la idea de que todas las personas son iguales es absurda; para la mayoría de las culturas a lo largo de la historia, la esclavitud parecía un fenómeno casi natural, y ahora, en el capitalismo, pensamos todo lo contrario: la desigualdad es absurda y la esclavitud es antinatural.

Marx pensaba que este cambio en nuestras ideas podría tener su origen en las prácticas cotidianas del capitalismo, el acto del intercambio que es la base del capitalismo presupone la igualdad de las personas que participan en él, justo como presupone la igualdad de las mercancías en el intercambio. En cuanto a las mercancías, las diferencias cualitativas especiales de sus valores de uso quedan veladas por su valor de cambio, en otras palabras, el valor de las manzanas y las naranjas se iguala reduciéndolas a su valor monetario. Lo mismo sucede con las diferencias entre las personas que participan en el intercambio. La mayoría de los intercambios en el capitalismo avanzado involucra a personas que no se conocen: no nos importa quién cultivó las manzanas ni las naranjas que compramos, y este anonimato e indiferencia constituyen una suerte de igualdad.

Además, en este intercambio se presupone la libertad, dado que cualquiera de las partes que participan en él se presumen libres para intercambiar o no, según les convenga. La misma idea del intercambio capitalista significa que las mercancías no se toman a la fuerza, sino que se comercian libremente. Esto también sucede en el intercambio del tiempo de trabajo por salarios, se asume que el trabajador o el empleador es libre de participar en el intercambio y libre para darlo por concluido. Marx (1857-58/1974:245) concluye que la “igualdad y la libertad no sólo se respetan en el intercambio basado en valores de cambio, sino que el intercambio de valores de cambio es la base productiva real de toda igualdad y libertad”; sin embargo, pensaba que las prácticas capitalistas generaban una visión tergiversada de la libertad: parece que somos libres, pero en realidad es el capital lo que es libre y nosotros somos esclavizados.

Para Marx la libertad significa la capacidad de tener control sobre el propio trabajo y sus productos. Aunque los individuos pueden parecer libres en el capitalismo, no lo son; en sistemas sociales previos las personas estaban bajo el dominio directo de otros y por tanto eran conscientes de su falta de libertad; en el capitalismo las personas están dominadas por las relaciones capitalistas que parecen ser objetivas y naturales, y por tanto no se perciben como una forma de dominación. Marx (1857-58/1974:652) denuncia:

La insipidez de la visión de que la libre competencia es el máximo desarrollo de la libertad humana... Este tipo de libertad individual es, por tanto, al mismo tiempo la más completa suspensión de toda libertad individual y la más completa subyugación de la individualidad bajo condiciones sociales que adoptan la forma de poderes objetivos...

Como el capitalista es dueño de los medios de producción, el intercambio del trabajo por un salario no puede ser libre; el proletariado debe trabajar para vivir, pero el capitalista tiene la opción de contratar a otros integrantes del ejército industrial de reserva, o de mecanizar, o dejar las fábricas inactivas hasta que la desesperación de los trabajadores sea tal que acepten de manera "libre" sus salarios: el trabajador ni es libre ni es igual al capitalista.

Por tanto, observamos que el primer nivel de la ideología de libertad e igualdad surge de las prácticas de intercambio en el capitalismo, pero que nuestras ideas son tergiversadas y no representan verdadera libertad e igualdad. Es el capital el que se intercambia con libertad e igualdad, el que es aceptado sin prejuicios, el que es capaz de hacer lo que le plazca, no nosotros. Como se observó, este primer tipo de ideología es muy vulnerable y nuestra conciencia de esta vulnerabilidad es lo que la hará evolucionar. A pesar de la ideología de igualdad y libertad, pocos trabajadores se sienten iguales a sus empleadores: pocos se sienten libres en sus trabajos. Ésta es la razón de que el segundo tipo de ideología sea necesaria, las rupturas y la vulnerabilidad deben explicarse de alguna manera o hacerse ver como inevitables.

Esto es especialmente cierto en la ideología de la igualdad y libertad, dado que estas ideas suponen una mayor amenaza al capitalismo; son otro ejemplo de cómo el capitalismo cava su propia tumba. Las formas más antiguas de esclavitud y desigualdad mantenían un vínculo claro con la gente, y por tanto se albergaba la esperanza de adquirir la libertad o igualdad modificando el corazón de las personas opresoras. Cuando seamos conscientes del origen de la ausencia de libertad e igualdad en el capitalismo, comenzaremos a darnos cuenta de la necesidad de cambiar al capitalismo mismo. Las ideologías, por tanto, deben crearse para proteger al sistema capitalista y una forma de hacerlo es retratar la desigualdad como igualdad y la falta de libertad como libertad.

Marx pensaba que el sistema capitalista es, por su misma naturaleza, desigual: los capitalistas se benefician automáticamente más del sistema capitalista, mientras que los trabajadores están automáticamente en desventaja. En el capitalismo los que poseen los medios de producción y tienen capital hacen dinero del dinero; el capital genera más capital (es decir, las inversiones generan un rendimiento) y, como vimos, Marx pensaba que esto se lograba gracias a la explotación de los trabajadores. No sólo los trabajadores son explotados automáticamente, también sufren la carga del desempleo por los cambios tecnológicos, desplazamientos geográficos y otras distorsiones económicas, todo lo cual beneficia al capitalista. La regla del capitalismo se refleja en la expresión popular de que el rico se hace más rico y el pobre más pobre; la desigualdad creciente está inserta en el sistema capitalista.

Cualquier intento por lograr una sociedad más igualitaria debe considerar esta propensión automática del sistema capitalista a aumentar la desigualdad; sin embargo, los intentos por hacer que el sistema capitalista sea más igualitario suelen reprimirse como una forma de desigualdad. Desde el punto de vista marxista, ésta podría ser una segunda forma de ideología; por ejemplo, los ideólogos promueven un “impuesto general” que tase al rico y al pobre en la misma medida, y argumentan que como la tasa fiscal es la misma para ricos y pobres, es igualitaria. Ignoran el hecho de que un impuesto gradual puede ser sólo una compensación de la desigualdad inherente al capitalismo, y crean una ideología cuando retratan las desigualdades evidentes del sistema capitalista como inevitables o como un producto de la pereza de los pobres. Así, la desigualdad se presenta como igualdad y la libertad del rico para conservar el fruto de la explotación supera la libertad de los trabajadores.

En este ejemplo vemos no sólo dos tipos de ideología, sino también otra instancia del pensamiento de Marx de que el capitalismo es bueno. Las ideas de libertad e igualdad surgen del mismo capitalismo, y son éstas las que nos impulsan hacia su disolución y hacia el comunismo.

Religión

Marx también considera a la religión como una ideología, y su frase sobre que es el opio del pueblo es famosa, aunque vale la pena echar un vistazo a la cita completa:

La miseria religiosa es, por una parte, la expresión de la miseria real y, por otra, la protesta contra la miseria real. La religión es el suspiro de la criatura oprimida, el corazón de un mundo sin corazón, así como es el espíritu de una situación carente de espíritu: es el opio del pueblo.

(Marx, 1843/1970)

Marx creía que la religión, al igual que toda ideología, reflejaba una verdad, aunque tergiversada. Como las personas no pueden ver que su miseria y opresión son consecuencia del sistema capitalista, se les da una forma religiosa. Marx dice claramente no estar en contra de la religión como tal, sino en contra de un sistema que requiere de las ilusiones de la religión.

Esta forma religiosa es vulnerable y por tanto siempre tiende a convertirse en la base de un movimiento revolucionario; de hecho vemos que los movimientos religiosos están a la vanguardia de la oposición al capitalismo (vea, p. ej., la teología de la liberación); sin embargo, Marx sentía que la religión era especialmente propensa a convertirse en la segunda forma de ideología al transformar la injusticia del capitalismo como una prueba de fe para los creyentes y postergar cualquier cambio revolucionario a la vida después de la muerte. De esta manera la religión utiliza el llanto del oprimido para oprimirlo más.

Economía de Marx: un estudio de caso

Aunque desde luego se le conoce mucho más por su economía, este capítulo está dedicado al análisis de la sociología de Marx; si bien tocamos algunos puntos de su economía, no la estudiamos de manera coherente, por lo que este último apartado está dedicado a ella, pero no a la economía *per se*, sino como ejemplificación de su teoría sociológica. Habría mucho más que decir sobre ella, pero ésta es la manera más relevante de analizarla en un libro dedicado a la teoría sociológica.

La economía marxista parte de los conceptos de valor de uso y valor de cambio, someramente analizados más arriba. Las personas siempre han creado valores de uso, es decir, siempre han producido cosas para satisfacer directamente sus necesidades. Un *valor de uso* se define cualitativamente, es decir, algo es o no es útil; sin embargo, el *valor de cambio* se define cuantitativa y no cualitativamente: se define por la cantidad de trabajo requerida para la apropiación de cualidades útiles. Mientras los valores de uso se producen para satisfacer las necesidades propias, los valores de cambio se producen para cambiarlos por valores de otro uso, y mientras la producción de valores de uso constituye una expresión humana natural, la existencia de valores de cambio pone en movimiento un proceso que supone la distorsión de la naturaleza humana. La estructura del sistema capitalista, incluidas las mercancías, el mercado, el dinero, etc., se erige sobre la base de los valores de cambio.

Para Marx la fuente básica de cualquier valor era la cantidad de tiempo de trabajo socialmente necesario requerida para producir un objeto en condiciones normales de producción y con un grado medio de calificación e intensidad de tiempo, su conocida *teoría del valor del trabajo*. Aunque es evidente que el trabajo se basa en el valor de uso, este hecho se difumina progresivamente a medida que nos movemos hacia el reino de los valores de cambio, las mercancías, el mercado y, en suma, el capitalismo. Para decirlo de otro modo, “la determinación de la magnitud del valor mediante el tiempo de trabajo es, por tanto, un secreto que se oculta debajo de las supuestas fluctuaciones de los valores relativos de las mercancías” (Marx, 1867/1967:75). El trabajo, como fuente de todo valor, es un secreto en el capitalismo, un secreto que permite a los capitalistas explotar a los trabajadores.

Según Peter Worsley, Marx “situó en el corazón de su sociología (como ninguna sociología ha hecho jamás) la cuestión de la explotación” (Worsley, 1982). Los capitalistas pagan a los trabajadores una cantidad *inferior* al valor que producen y se apropian el resto; los trabajadores no son conscientes de esta explotación, del mismo modo que tampoco suelen serlo los capitalistas, estos últimos creen que dicho valor extra se deriva de su inteligencia, de su inversión de capital, de su manipulación del mercado, etc. Marx estableció que “siempre que el mercado le sea favorable, el capitalista está tan atareado en hacer dinero que no se percató del regalo que le hacen en trabajo” (1867/1967: 207). En suma, Marx afirmó:

El capitalista no sabe que la jornada laboral establecida incluye también una cantidad de trabajo no pagado, y que este trabajo gratuito constituye la fuente normal de sus ganancias; la categoría del excedente de trabajo no existe para él, puesto que la considera incluida en la jornada laboral que él cree pagar mediante el salario.

(Marx, 1867/1967:550)

Esto nos lleva a su concepto central de *plusvalía*, que se define como la diferencia entre el valor del producto cuando éste se vende y el de los elementos invertidos en su formación. Aunque los medios de producción (materias primas y herramientas, cuyo valor procede del trabajo invertido en su extracción o producción) se consumen en el proceso de producción, es el trabajo lo que constituye la fuente real del plusvalor: “La tasa de plusvalor es, por tanto, una expresión exacta del grado de explotación del poder del trabajo por parte del capital, o del trabajador por el capitalista” (Marx, 1867/1967:218). Esto nos sugiere una de las metáforas más expresivas de Marx: “El capital es la muerte del trabajo, que, al igual que un vampiro, sólo vive chupando el trabajo vivo, y vive más cuanto más trabajo chupa ” (1867/1967:233).

Los capitalistas utilizan este excedente para pagar cosas como la renta a los terratenientes o intereses a los bancos, pero la derivación más importante de este proceso la constituye la ganancia; podrían utilizarla para su consumo privado, pero ello no fomenta la expansión del capitalismo, por lo que mejor la invierten en su empresa, convirtiéndola así en una base para la creación de más plusvalor.

El deseo de mayores ganancias y mayor plusvalor para la expansión empuja al capitalismo a cumplir lo que Marx denominó la *ley general de la acumulación capitalista*. Los capitalistas buscan explotar a los trabajadores al máximo posible: “La tendencia constante del capital es hacer lo posible para que el costo del trabajo tienda a... cero” (Marx, 1867/1967:600). En lo fundamental, Marx sostenía que la estructura y el *ethos* del capitalismo empujan a los capitalistas a acumular cada vez más y más capital; como para él el trabajo es la fuente de todo valor, los capitalistas aumentan la explotación del proletariado para conseguir esta acumulación, pero al final la explotación llevada al límite genera ganancias progresivamente menores, pues tiene un tope, y cuando los capitalistas se acercan a él, el gobierno se ve en la necesidad de imponer restricciones a las acciones de los capitalistas (p. ej., leyes que limitan la duración de la jornada laboral); por lo que los capitalistas se afanan por encontrar otros modos de aumentar sus ganancias y uno de los principales es la sustitución de las personas por máquinas, sustitución que no implica grandes dificultades porque supuestamente los capitalistas han comenzado ya a reducir el trabajo de sus empleados a unas simples operaciones para manejar las máquinas. Este giro hacia la producción intensiva de capital es, paradójicamente, la causa de la disminución de la tasa de ganancia, porque el trabajo (no las máquinas) es su fuente última.

A medida que la mecanización avanza, una creciente cantidad de personas es despedida y comienza a formar parte del “ejército industrial de reserva”. Al mismo tiempo, la mayor competencia y el aumento de los costos de la tecnología conducen a una disminución progresiva de la cantidad de capitalistas, y al final Marx preveía una situación en la que la sociedad se caracterizaría por una cantidad insignificante de capitalistas explotadores y una inmensa masa de proletarios y miembros del ejército industrial de reserva. En estas circunstancias extremas el capitalismo era vulnerable a la revolución; como sostuvo, la expropiación de las masas por los capitalistas será sustituida por “la expropiación de unos pocos usurpadores por parte de las masas” (1867/1967:764). Sin lugar a dudas, los capitalistas desean evitarla y, por ello, como ya vimos, financian aventuras coloniales. sin embargo, para Marx estos esfuerzos están condenados al fracaso, y los capitalistas tendrán que hacer frente a una rebelión dentro y fuera de sus fronteras.

El aspecto clave de la ley general de la acumulación capitalista es el grado en el que los actores, capitalistas y proletarios, se ven obligados por la misma estructura y *ethos* del capitalismo a hacer lo que hacen. Marx no solía culpar individualmente a los capitalistas por sus acciones, ya que pensaba que éstas estaban determinadas fundamentalmente por la lógica del sistema capitalista, lo que concuerda con su idea de que los actores en el capitalismo carecen, por lo general, de independencia creativa; sin embargo, el proceso de desarrollo inherente al capitalismo proporciona las condiciones óptimas para el resurgimiento final de esta acción creativa y, junto a ella, el derrumbe del sistema capitalista.

Comunismo

Marx solía escribir como si pensara que los cambios en el modo de producción fueran inevitables, como en la cita anterior donde el molino de mano produce el feudalismo y la

máquina de vapor, el capitalismo. A menos que se desee encontrar razones para descartar las teorías de Marx, quizá sea mejor interpretar su materialismo histórico como si estuviera motivado por el deseo de identificar algunas tendencias predecibles y utilizarlas para descubrir los puntos en donde la acción política podría ser más efectiva. Sin lugar a dudas ésta es la forma en que Marx ha utilizado sus teorías en sus estudios políticos y económicos concretos, como *La lucha de clases en Francia* (1850) y *El dieciocho brumario de Luis Bonaparte* (1963). Entonces, la verdad del materialismo histórico no se fundamenta en la inevitabilidad de sus predicciones históricas, sino en que la mejor forma de revelar las oportunidades para una intervención política eficaz es enfocándonos en la forma en que satisfacemos nuestras necesidades materiales.

Si la meta de la visión histórica materialista de Marx fue predecir los puntos donde la acción política podría ser más efectiva, entonces lo más importante es su visión sobre qué cambios nos llevarán al estadio siguiente. Marx pensaba que el capitalismo había desarrollado sus poderes productivos de manera que estaba listo para entrar a un nuevo modo de producción que llamó comunismo. La mayor parte de su análisis explica esos conflictos presentes que desembocarán en este nuevo sistema económico.

A pesar de la importancia que para Marx tiene la sociedad comunista futura, dedicó muy poco tiempo a describir cómo sería ese mundo; se rehusó a escribir “recetas de cocina para el futuro” (Marx, citado en T. Ball, 1991:139). En la época en que escribió todos hablaban de revoluciones y nuevas formas de organización social: comunismo, socialismo, anarquía y muchas más ahora olvidadas. Los líderes políticos carismáticos irrumpían en el escenario histórico y conmovían a las audiencias con sus discursos; sin embargo, Marx se oponía a retratar visiones utópicas del futuro, para él la tarea más importante era el análisis crítico de la sociedad capitalista contemporánea, pensaba que éste ayudaría a derrumbar al capitalismo y crear las condiciones para el nacimiento de un nuevo mundo socialista, aunque en general pensaba que el comunismo supondría tomar decisiones sobre qué se produciría fuera de la economía cosificada, que está a favor de los intereses de unos cuantos capitalistas, e instituir alguna suerte de órgano social para la toma de decisiones que permitiera que las necesidades de la mayoría se tomaran en cuenta.

Críticas

En la teoría de Marx hay varios problemas que deben analizarse. El primero es el del comunismo real; el fracaso de las sociedades comunistas y su conversión a una economía con orientación más capitalista nos obliga a abordar lo que esto implica para la función que tiene la teoría marxista dentro de la sociología (Antonio, 2000; Aronson, 1995; Hudelson, 1993; Manuel, 1992). Las ideas de Marx se pusieron en práctica pero fracasaron, en una época casi una tercera parte de la población mundial vivía en estados inspirados por sus ideas, y hoy muchos de esos estados antes marxistas se han convertido al capitalismo, e incluso los que afirman ser marxistas no son otra cosa que una forma de capitalismo altamente burocratizado.

En contra de esta crítica podemos argumentar que dichos estados nunca siguieron en verdad los preceptos marxistas, y que es injusto que los críticos culpen a Marx de cualquier mal manejo de su teoría; sin embargo, estos críticos afirman que el mismo Marx insistió en que la teoría marxista no debía separarse de su práctica real. Como escribió Alvin Gouldner

(1970:3): “Habiéndose dispuesto a cambiar el mundo, en lugar de producir una interpretación más de él, la teoría marxista deberá ser juzgada, en última instancia, por la balanza de la historia”. Si el marxismo no funcionara en la práctica, entonces, para Marx, la teoría sería inútil en el mejor de los casos e ideológica en el peor; además, parece claro que la ausencia de una teoría marxista concerniente a los problemas de la burocracia estatal ha contribuido a las fallas del comunismo práctico, de haber desarrollado una teoría completa sobre la burocracia estatal, es posible que Marx hubiera preferido los males del capitalismo.

El *sujeto emancipatorio ausente* es el segundo problema. Esta idea de la teoría marxista ubica al proletariado como el eje del cambio que nos conduciría al comunismo, pero, en realidad, sus miembros rara vez han asumido esta postura de liderazgo y a menudo forman parte de los grupos que más se oponen al comunismo. A esto se le suma el hecho de que los intelectuales, por ejemplo los sociólogos académicos, han llenado el vacío dejado por el proletariado, sustituyendo la lucha de clases por la actividad intelectual; además, el desencanto de los intelectuales ante el conservadurismo del proletariado ha dado lugar a una teoría que hace énfasis en el papel de la ideología con una fuerza mucho mayor que la de Marx y que tiende a ver a los “héroes” de la futura revolución como crédulos manipulados.

El tercer problema es la ausencia de la dimensión del género. Una de las premisas de la teoría de Marx es que, en el capitalismo, el trabajo se convierte en mercancía, aunque es un hecho histórico que esto les ha sucedido menos a los mujeres que a los hombres. En gran medida el trabajo remunerado del hombre aún depende del trabajo no remunerado de las mujeres; Sayer (1991) señala que esto no sólo dejó un vacío en su análisis, sino que afectó su principal argumento de que el capitalismo se define por su creciente dependencia del trabajo asalariado, puesto que el desarrollo de este tipo de trabajo se ha logrado gracias al trabajo no remunerado de las mujeres. El patriarcado quizá sea la base esencial del nacimiento del capitalismo, que Marx simplemente ignora.

El cuarto problema es que Marx ve la economía como consecuencia casi exclusivamente de la producción e ignora la función que tiene el consumo; este enfoque lo llevó a predecir que la preocupación por la eficiencia y las reducciones de costos serían la causa de la proletarianización, la mayor alienación y el recrudescimiento de la lucha de clases. Podría argumentarse que la función central del consumo en la economía moderna alienta cierto tipo de creatividad y espíritu empresarial, y que esto ofrece algunos trabajos asalariados que no son alienantes. Las personas que crean nuevos videojuegos, dirigen películas o son intérpretes de la música popular están menos alienadas de su trabajo, a pesar de estar profundamente arraigadas en el sistema capitalista. Aunque sólo hay unos cuantos trabajos de este tipo, ayudan a las masas alienadas a abrigar la esperanza de que ellos, o al menos sus hijos, podrán algún día dedicarse a trabajos creativos e interesantes.

Por último, algunos señalan la aceptación acrítica que Marx hace de las concepciones occidentales del progreso como problema. Marx creía que el motor de la historia era la explotación perenne de la naturaleza por el hombre para satisfacer sus necesidades materiales; además, pensaba que la esencia de la naturaleza humana es nuestra capacidad de moldear la naturaleza para nuestros propósitos, y puede ser que estos supuestos sean el origen de muchas de nuestras crisis ecológicas actuales y futuras.

Marx presenta un análisis complejo y sin embargo relevante de la base histórica de la desigualdad en el capitalismo y cómo cambiarlo. Sus teorías están abiertas a muchas interpretaciones, pero hemos tratado de presentar una que las haga congruentes con sus estudios históricos reales.

Este capítulo comienza con un análisis del enfoque dialéctico derivado de Hegel que da forma a la totalidad de la obra de Marx, cuyo punto importante es que pensaba que la sociedad estaba estructurada en contradicciones que sólo podían resolverse mediante el cambio social real. Una de las contradicciones principales que Marx observó fue la existente entre el potencial humano (naturaleza) y las condiciones laborales en el capitalismo, para él el potencial humano está íntimamente ligado al trabajo, el cual expresa y transforma nuestra naturaleza. En el capitalismo nuestro trabajo se vende como una mercancía y esto nos lleva a alienarnos de nuestra actividad productiva, de los objetos que producimos, de nuestros compañeros de trabajo e incluso de nosotros mismos.

Luego el capítulo presenta el análisis que Marx hace de la sociedad capitalista. Comenzamos con el importante concepto de mercancías y después observamos la contradicción entre su valor de uso y su valor de cambio: en el capitalismo su valor de cambio tiende a predominar sobre su utilidad real para satisfacer las necesidades humanas, por lo que empiezan a parecer como separadas del trabajo y las necesidades humanas, y finalmente parecen tener poder sobre éstos, fenómeno que Marx llamó el fetichismo de las mercancías, y que es una forma de cosificación cuyos efectos van más allá de ellas y afectan al sistema económico, que al parecer es una fuerza apolítica y objetiva que acaba determinando nuestras vidas. Por esta cosificación no nos percatamos de que la idea misma de

capital contiene una relación social contradictoria ente los que obtienen una ganancia de sus inversiones y aquellos cuyo trabajo real es el generador del plusvalor que constituye la ganancia, en otras palabras, la capacidad del capital para generar ganancias en realidad es consecuencia de la explotación del proletariado. Esta contradicción subyacente genera una lucha de clases entre el proletariado y la burguesía que con el tiempo desembocará en una revolución, pues la proletarianización engrosará las listas del proletariado. Concluimos esta sección destacando el hecho de que a pesar de sus críticas Marx pensaba que el capitalismo era positivo, y que las formulaba desde la perspectiva de su futuro potencial.

Marx pensaba que era capaz de asumir esta perspectiva del futuro potencial del capitalismo debido a su concepción materialista de la historia: al enfocarse en las fuerzas productivas podía predecir las tendencias históricas que le permitirían identificar los puntos en los que la acción política podía ser eficaz. La acción política e incluso la revolución son necesarias porque las relaciones de producción y la ideología obstaculizan el desarrollo necesario de las fuerzas productivas. Según Marx, con el tiempo estos cambios darán como resultado una sociedad comunista.

También ofrecimos una discusión sobre algunos de los aspectos más importantes y no materiales (culturales) de la teoría de Marx (en especial la ideología y la religión), así como algunas de sus ideas más famosas sobre economía, en particular la teoría del valor del trabajo.

Terminamos el capítulo con algunas críticas a las teorías de Marx, que a pesar de su importancia creemos que junto a otras han contribuido al fortalecimiento del enfoque marxista, aun cuando esto ha supuesto el abandono de algunas de sus posturas más radicales.

Emile Durkheim

Sumario

Hechos sociales	Educación moral y reforma social
La división del trabajo social	Educación moral
El suicidio	Críticas
Las formas elementales de la vida religiosa	Resumen

En la obra de Emile Durkheim hay dos temas fundamentales:

1. La prevalencia de lo social sobre el individuo.
2. La idea de que la sociedad puede estudiarse de manera científica.

En la actualidad la importancia de este autor se debe a que ambos temas aún son polémicos.

Vivimos en una sociedad que tiende a considerar que todo es atribuible a los individuos, incluso problemas evidentemente sociales como el racismo, la contaminación y las recesiones económicas. Durkheim aborda estas cuestiones desde una perspectiva opuesta, mediante la que enfatiza la dimensión social de todos los fenómenos; sin embargo, incluso quienes reconocen la importancia de la sociedad tienden a considerarla como una entidad amorfa que puede ser comprendida de manera intuitiva, aunque nunca científica, y aquí nuevamente Durkheim ofrece el enfoque opuesto; para él la sociedad está compuesta por “hechos sociales” que superan nuestra comprensión intuitiva y que deben investigarse a través de observaciones y medidas, ideas que son tan importantes para la sociología que Durkheim suele ser considerado como su “padre” (Gouldner, 1958; Tiryakian, 2009), y de hecho una de sus principales metas fue fundarla como disciplina.

Durkheim (1900/1973b:3) pensaba que la sociología, como idea, había nacido en Francia en el siglo XIX, y quiso transformar esta idea en una disciplina o campo de estudio bien definido. Reconoció las raíces de la sociología en los antiguos filósofos, como Platón y Aristóteles (y en raíces más próximas como en los filósofos franceses Montesquieu y Condorcet); sin embargo, desde su punto de vista (1900/1973b:6), los filósofos previos no fueron lo bastante lejos, pues no intentaron crear una disciplina totalmente nueva.

Aunque el término *sociología* fue acuñado por Comte algunos años antes, no existía un área específica para la disciplina en las universidades de finales del siglo XIX: no había escuelas ni facultades, ni siquiera profesores de sociología, lo que sí había eran algunos pensadores que se ocupaban de cuestiones más o menos sociológicas, aunque aún no se disponía de un “hogar” disciplinario. En efecto, las disciplinas existentes se oponían radicalmente a su fundación, principalmente la psicología y la filosofía, dos áreas que se jactaban de abarcar el dominio que para sí reclamaba la sociología. Dadas las aspiraciones sociológicas de Durkheim, su problema era cómo crear un nicho separado e identificable para esta disciplina.

Afirmaba que, para diferenciarse de la filosofía, la sociología debía orientarse hacia la investigación empírica. Esto parecía bastante simple, pero Durkheim complicó la cuestión al suponer que la disciplina también estaba amenazada por una escuela filosófica dentro de la misma sociología; en su opinión las otras dos grandes figuras de la época que se consideraban a sí mismos sociólogos, Comte y Spencer, se interesaban más por la filosofía, por la teorización abstracta, que por el estudio empírico del mundo social. Durkheim creía que si la sociología seguía la dirección que Comte y Spencer habían establecido, terminaría por convertirse en una simple rama de la filosofía; por lo que se vio en la necesidad de atacar tanto a Comte como a Spencer (Durkheim, 1895/1982:19-20): acusó a ambos de sustituir el auténtico estudio de los fenómenos del mundo real por ideas preconcebidas de los fenómenos sociales. Así, culpó a Comte de suponer teóricamente que el mundo social evolucionaba hacia la perfección en lugar de llevar a cabo el trabajo duro, riguroso y fundamental de estudiar la naturaleza cambiante de las diversas sociedades. Igualmente acusó a Spencer de dar por supuesta la armonía social en lugar de estudiar si realmente existía.

Hechos sociales

Para ayudar a la sociología a separarse de la filosofía y dotarla de una identidad clara e independiente, Durkheim (1895/1982) propuso que su contenido fuera el estudio de los hechos sociales (vea Gane, 1988; Gilbert, 1994; Nielson, 2005, y el número especial de *Sociological Perspectives* [1995]). En resumen, los *hechos sociales* son las estructuras sociales y las normas y valores culturales externos a los actores, pero que los modela. Los estudiantes, por ejemplo, están obligados por estas estructuras sociales, como la burocracia de la universidad, así como por las normas y valores de la sociedad occidental, para la que es muy importante la educación universitaria; y hechos sociales similares obligan a las personas en todas las áreas de la vida social.

La idea de tratar los hechos sociales como “cosas” que debían estudiarse a través de medios empíricos, fue decisiva para separar la sociología de la filosofía (S. Jones, 1996). Esto significa que para estudiar los hechos sociales deben adquirirse datos del exterior, de fuera de nuestras mentes y a través de la observación y experimentación; este estudio empírico de los hechos sociales como cosas diferencia a la sociología durkheimiana de enfoques más filosóficos.¹

Un hecho social es toda forma de obrar, fija o no, capaz de ejercer coacción exterior sobre el individuo; o bien, toda forma de obrar que es general para una sociedad dada y con existencia propia, independientemente de sus manifestaciones individuales.

(Durkheim, 1895/1982:13)

Observe que para que la sociología se distinguiera de la psicología Durkheim ofreció dos formas de definir un hecho social:

1. Se experimenta como coacción externa y no como impulso interno.
2. Es general a toda la sociedad y no inherente a algún individuo particular.

¹ Para una crítica del intento de Durkheim por separar la sociología de la filosofía, vea Boudon (1995).

Durkheim sostuvo que los hechos sociales no pueden reducirse al individuo, sino que debían estudiarse como su propia realidad, y se refería a los hechos sociales con el término latino *sui generis*, que significa “único”, término que además utilizó para afirmar que los hechos sociales tienen su propio carácter único que no es reductible a la conciencia individual. Si estos hechos pudieran explicarse desde los individuos sería reducir la sociología a psicología; en cambio, los hechos sociales sólo pueden explicarse mediante otros hechos sociales. Más adelante estudiaremos algunos ejemplos de esta explicación, en los que Durkheim analiza la división del trabajo y hasta la tasa de suicidios mediante otros hechos sociales más que por intenciones individuales. Para resumir, los hechos sociales pueden ser empíricamente estudiados, son externos y coercitivos al individuo y están explicados por otros hechos sociales.

También dio varios ejemplos de hechos sociales, incluidos los preceptos legales, las obligaciones morales y las convenciones sociales, se refirió al lenguaje como uno de éstos y ofreció un ejemplo de fácil comprensión:

1. El lenguaje es una “cosa” que debe estudiarse por medios empíricos; uno no puede simplemente filosofar sobre las reglas lógicas del lenguaje. Sin lugar a dudas todos los lenguajes tienen ciertas reglas lógicas concernientes a la gramática, pronunciación, ortografía, etc., pero todos también tienen importantes excepciones a ellas (Quine, 1972). Lo que sigue a las reglas y sus excepciones debe descubrirse empíricamente, para lo que debe estudiarse el uso real del lenguaje, en especial porque su uso cambia con el paso del tiempo en formas no siempre predecibles.
2. El lenguaje es externo al individuo: aunque éste lo utiliza, no lo define ni lo crea. El hecho de que los individuos lo adapten a su propio uso indica que, en primera instancia, es externo al individuo y requiere adaptación para su uso individual; de hecho, algunos filósofos (Kripke, 1982; Wittgenstein, 1953) han sostenido que es imposible la existencia de un lenguaje privado, un conjunto de palabras con significados privados no calificaría como lenguaje, pues estaría desprovisto de su función básica: la comunicación. El lenguaje es, por definición, social, y por tanto externo a cualquier individuo particular.
3. El lenguaje es coercitivo para el individuo; el que usamos hace que algunas cosas sean muy difíciles de decir, por ejemplo, a las personas que tienen una relación de toda la vida con una pareja del mismo sexo se les dificulta referirse entre sí: ¿deben llamarse socios (con lo que los demás podrían pensar que tienen un negocio), amigos especiales, esposos, amantes?, cada término parece tener sus desventajas; el lenguaje es parte de un sistema de hechos sociales que hace que la vida con una pareja del mismo sexo sea difícil incluso si todas las personas aceptaran las relaciones homosexuales.
4. Los cambios en el lenguaje pueden explicarse sólo mediante otros hechos sociales y nunca mediante las intenciones de un individuo; incluso en esos casos raros donde un individuo es la causa de un cambio en el lenguaje, la explicación real del cambio es que los hechos sociales permitieron que la sociedad se abriera a ese cambio; por ejemplo, la parte más mutable del lenguaje es el argot, que casi siempre se origina en un grupo social marginado, podemos asumir que es un individuo el que en primer lugar origina el término del argot, pero tal individuo es irrelevante: lo que en realidad explica la historia y función del argot es el hecho del grupo social marginado.



Emile Durkheim

Un esbozo biográfico

Nació el 15 de abril de 1858 en Epinal, Francia. Descendía de una larga estirpe de rabinos y él mismo comenzó los estudios para convertirse en uno, pero cuando llegó a la adolescencia rechazó su herencia (Strenski, 1997:4); desde entonces, el interés que mantuvo de por vida por la religión fue más académico que teológico (Mestrovic, 1988). Se sentía insatisfecho no sólo con su formación religiosa, sino también con la educación general que había recibido y su hincapié en la literatura y las materias estéticas; ansiaba aprender los métodos científicos y principios morales necesarios para guiar la vida social, se negó a seguir una carrera académica tradicional de filosofía y en su lugar se esforzó por adquirir los conocimientos científicos que se requerían para contribuir a la guía moral de la sociedad. Aunque se interesó por la sociología científica, en su época no existía un campo específico para esta disciplina, por lo que entre 1882 y 1887 enseñó filosofía en varios institutos de París.

Su anhelo de ciencia aumentó tras un viaje a Alemania, donde se encontró con la psicología científica, cuyo precursor era Wilhelm Wundt (Durkheim, 1887/1993); en los años inmediatamente posteriores a este viaje publicó una abundante serie de trabajos sobre sus experiencias en aquel país (R. Jones, 1994), publicaciones que le ayudaron a obtener en 1887 un empleo en el Departamento de filosofía de la Universidad de Burdeos (Pearce, 2005), allí impartió el primer curso de ciencia social en una universidad francesa. Éste fue un logro particularmente asombroso, ya que hacía sólo un decenio que la sola mención de Auguste Comte en una tesis habría ocasionado furor en la universidad francesa; sin embargo, su principal responsabilidad docente eran los cursos pedagógicos a maestros, su curso más importante versó sobre la educación moral, cuyo propósito era comunicar a los educadores el sistema moral que esperaba que transmitieran a los jóvenes para detener la degeneración moral que percibía en la sociedad francesa.

Los siguientes años se caracterizaron por una serie de éxitos personales: en 1893 publicó su tesis doctoral, escrita en francés, *La división del trabajo social*, y su tesis en latín sobre Montesquieu (Durkheim, 1892/1997; W. Miller, 1993). Su principal trabajo metodológico, *Las reglas del método sociológico*, apareció en 1895 seguido (en 1897) por la aplicación empírica de esos métodos al estudio de *El suicidio* (Hamlin y Brym, 2006). En 1896 ya era profesor de tiempo completo en la Universidad de Burdeos, y en 1902 se incorporó a la famosa universidad francesa: la Sorbonne, donde en 1906 se le nombró profesor de ciencias de la educación, denominación que se modificaría en 1913 por profesor de ciencias de la educación y sociología. En 1912 se publicó otra de sus más famosas obras, *Las formas elementales de la vida religiosa*.

Hoy se le suele considerar, desde el punto de vista político, como un conservador y, sin lugar a dudas, su influencia sobre la sociología ha sido de orientación conservadora; pero en su época se le consideraba un liberal, como se hace evidente en el activo papel público que desempeñó en la defensa de Alfred Dreyfus, el capitán del ejército judío cuyo consejo de guerra por traición fue considerado por muchos una manifestación de antisemitismo (Farrell, 1997).

Algunos sociólogos consideran que Durkheim asumió una postura “extremista” (Kardy, 1983:79-80) al tratar de limitar a la sociología al estudio de los hechos sociales, postura que ha limitado al menos algunas de sus ramas hasta nuestros días; además, parece que

Durkheim se sintió profundamente ofendido por el caso Dreyfus, sobre todo por el antisemitismo que suponía (Goldberg, 2008), aunque no lo atribuyó al racismo entre los franceses, pues lo consideraba un síntoma típico de la enfermedad que padecía la sociedad francesa en su conjunto (Birnbaum y Todd, 1995). Señaló:

Quando una sociedad sufre, siente la necesidad de encontrar a alguien a quien pueda hacer responsable de sus males, en quien poder vengar sus desgracias: y aquellos a los que la opinión pública discrimina están naturalmente designados para esa función, son los parias que sirven de chivo expiatorio. Lo que me confirma esta idea es la forma en que fue acogido el resultado del juicio de Dreyfus en 1894: hubo una explosión de alegría en los bulevares, la gente celebró como un triunfo lo que debió haber sido motivo de duelo nacional, al fin sabían a quién culpar de las penurias económicas y la miseria moral que sufrían: todo era culpa de los judíos. La acusación había sido oficialmente demostrada y por este simple hecho las cosas parecían mejorar y la gente se sentía consolada.

(Lukes, 1972:345)

Así, el interés de Durkheim en el caso Dreyfus nacía de su profunda y eterna preocupación por la moralidad y la crisis moral que experimentaba la sociedad moderna.

Para Durkheim la respuesta al caso Dreyfus y a crisis semejantes consistía en remediar el desorden moral que reinaba en la sociedad, y como no se podía conseguir rápida y fácilmente sugirió que se realizaran acciones más específicas, como la represión enérgica de los que fomentaban el odio hacia otras personas; también instaba al gobierno a que hiciera público el mal comportamiento de la gente, aconsejaba a las personas que “tuvieran el valor de proclamar en voz alta lo que pensaban, y que se unieran para triunfar en la lucha contra la locura pública” (Lukes, 1972:347).

El interés de Durkheim (1928/1962) por el socialismo también puede tomarse como otra evidencia contra la idea de que era un conservador, aunque su socialismo era muy diferente del que representaban Marx y sus seguidores, de hecho, etiquetó al marxismo como un conjunto de “hipótesis dudosas y discontinuadas” (Lukes, 1972:323). Para él, el socialismo representaba un movimiento encaminado hacia la regeneración moral de la sociedad mediante la moralidad científica, por lo que no sentía interés alguno por sus métodos políticos o aspectos económicos a corto plazo; no contemplaba al proletariado como la salvación de la sociedad y se oponía radicalmente a la agitación y violencia. El socialismo de Durkheim difiere mucho de lo que entendemos actualmente por socialismo, para él consistía simplemente en un sistema que aplicara los principios morales descubiertos por una sociología científica.

Como podrá comprobarse a lo largo de este libro, Durkheim ejerció una profunda influencia en el desarrollo de la sociología y de otras disciplinas (Hall, 1996); además, mediante la revista *L'année sociologique*, fundada por él en 1898, influyó también en otras muchas áreas y alrededor de la revista surgió un círculo intelectual cuyo centro era Durkheim. Con ella, él y sus ideas dejaron una profunda huella en campos como la antropología, historia (en especial la “Escuela de Annales” [Nilsen, 2005]), lingüística y (curiosamente, por sus primeros ataques contra la disciplina) psicología.

Durkheim murió el 15 de noviembre de 1917, fecha recordada en los círculos intelectuales franceses, pero no sería hasta veinte años después que su obra comenzaría a influir en la sociología estadounidense a raíz de la publicación de *La estructura de la acción social* (1937), de Talcott Parsons.

Durkheim separaba artificialmente a la sociología de sus áreas vecinas, como señala Lemert: “Al definir la sociología de un modo tan exclusivo respecto de sus propios hechos, Durkheim la escindió de las demás ciencias del hombre” (1994a:91); pero, sin importar las desventajas

que esto suponga, su idea de los hechos sociales ubicó a la sociología como un campo de estudio independiente y ofreció uno de los argumentos más convincentes para estudiar a la sociedad como es, antes que decidamos cómo debe ser.

Hechos sociales materiales e inmateriales

Durkheim distinguía entre dos grandes tipos de hechos sociales: los materiales y los inmateriales. Los *hechos sociales materiales*, como los estilos de arquitectura, las formas de la tecnología y los códigos legales, son los más fáciles de comprender, pues son directamente observables. Desde luego que cosas como las leyes son externas, aunque coercitivas, a los individuos, pero lo más importante es que estos hechos sociales materiales suelen expresar un ámbito mucho mayor y poderoso de fuerzas morales que son igualmente externas, aunque coercitivas, a los individuos, y que son los hechos sociales inmateriales.

El grueso de la obra de Durkheim, y el núcleo de su sociología, es el estudio de los hechos sociales inmateriales, afirmó: “No toda conciencia social alcanza... la exteriorización y materialización” (1897/1951:315). Lo que para los sociólogos hoy son las normas y los valores o, en términos más generales, la cultura (vea Alexander, 1988a), son ejemplos adecuados de lo que Durkheim quería decir con *hechos sociales no materiales*; aunque esta idea plantea un problema: ¿cómo es posible que hechos sociales inmateriales como las normas y los valores sean externos al actor? ¿Dónde pueden residir si no es en la mente del actor? Y en caso de residir en la mente del actor, ¿acaso no son entonces internos más que externos?

Durkheim reconoció que, en cierto grado, los hechos sociales inmateriales se encuentran en la mente de los individuos, pero creía que cuando las interacciones de las personas iban ganando complejidad, éstas “obedecerán por sí mismas las leyes” (Durkheim, 1912/1965:471). Los individuos siguen siendo necesarios como una suerte de sustrato para los hechos sociales inmateriales, pero son las interacciones complejas y no los individuos las que determinan la forma y el contenido particulares; por tanto, pudo escribir en una misma obra primero que “Sólo el hombre actualiza las cosas y éstas son producto de la actividad humana” (1895/1982:17) y después que “La sociedad no es una mera suma de individuos” (1895/1982:103). A pesar del hecho de que la sociedad está compuesta sólo por seres humanos y no contiene sustancia inmaterial “espiritual” alguna, sólo a través del estudio de las interacciones y no de los individuos es que puede comprenderse. Las interacciones, aun cuando inmateriales, tienen sus propios niveles de realidad, a lo que se le llama “realismo relacional” (Alpert, 1939).

Durkheim veía a los hechos sociales a lo largo de un continuo de materialidad (Lukes, 1972:9-10). El sociólogo suele comenzar un estudio a partir de los hechos sociales materiales, que son empíricamente accesibles, para comprender los hechos sociales inmateriales, que constituyen el eje real de su trabajo. Lo más material son cosas como el tamaño y la densidad poblacional, los canales de comunicación y la distribución de la vivienda (Andrews, 1993), a los que Durkheim llamó hechos *morfológicos* y figuran como los más importantes de su primera obra: *La división del trabajo social*; en otro nivel están los componentes estructurales (p. ej., la burocracia), que son una combinación entre los morfológicos (la densidad poblacional en un edificio y sus líneas de comunicación) y los hechos sociales inmateriales (como las normas burocráticas).

Tipos de hechos sociales inmateriales

Dado que estos hechos son tan importantes para Durkheim, presentaremos un breve análisis de cuatro de ellos: moralidad, conciencia colectiva, representaciones colectivas y corrientes sociales, antes de examinar cómo los utilizó en sus estudios.

Moralidad

Durkheim fue el sociólogo de la moralidad en el sentido más amplio de la palabra (Hall, 1987; Mestrovic, 1988; Varga, 2006), y estudiarlo nos recuerda que el interés en la moralidad fue la base sobre la que se erigió la sociología como disciplina. La concepción de moralidad de Durkheim tenía dos aspectos:

1. Estaba convencido de que era un hecho social, es decir, puede estudiarse de manera empírica, porque es externo y coercitivo al individuo, y puede explicarse mediante otros hechos sociales. Esto significa que la moralidad no es algo en lo que uno pueda filosofar, sino algo que debe estudiarse como fenómeno empírico; lo que es muy cierto en particular porque la moralidad está íntimamente ligada a la estructura social. Para comprender la moralidad de cualquier institución *primero debe estudiarse* cómo está constituida, cómo llegó a asumir su forma actual, cuál es su lugar en la estructura general de la sociedad, cómo se relacionan las diferentes obligaciones institucionales con el bien social, etcétera.
2. Durkheim fue un sociólogo de la moralidad, pues sus estudios estuvieron impulsados por un interés en la “salud” moral de la sociedad moderna. Gran parte de su sociología puede considerarse como subproducto de su interés en las cuestiones sociales, de hecho, uno de sus colegas, en una revisión de la obra de su vida, escribió: “se fracasará al tratar de entender su obra si no se toma en cuenta el hecho de que la moralidad fue su eje y objeto” (Davy, transcrito en Hall, 1987:5).

Este segundo punto requiere una mayor explicación si queremos comprender la perspectiva de Durkheim. No es que pensara que la sociedad se había vuelto, o estaba en peligro de volverse, inmoral, algo sencillamente imposible pues para él ésta (1925/1961:59) se identifica con la sociedad, y por tanto no podía ser inmoral, aunque sin lugar a dudas podía perder su fuerza moral si el interés colectivo de la sociedad no fuera sino una suma de intereses egoístas. Sólo en la medida en que la moralidad fuera un factor social podría imponer una obligación a los individuos, capaz de reemplazar sus intereses egoístas; por lo que Durkheim pensaba que la sociedad requería una moralidad común fuerte, y lo que ésta debía ser tenía poco interés para él.

Lo que más le interesaba de la moralidad estaba relacionado con su curiosa definición de libertad. Para él las personas estaban en peligro de sufrir una laxitud “patológica” de los lazos morales, que eran importantes puesto que sin ellos el individuo sería esclavo de sus crecientes e insaciables pasiones, el individuo sería empujado por sus pasiones a una búsqueda enfermiza de gratificación, aunque cada nueva gratificación sólo engendraría más y más necesidades. Según Durkheim, lo único que cada humano siempre deseará es “más”, y desde luego es lo único que, en última instancia, no podemos tener; si la sociedad no lo limita, nos volveremos esclavos de nuestra búsqueda de más, y en consecuencia sostenía la concepción aparentemente paradójica de que el individuo requiere de la moralidad y el

control externo para ser libre. Esta concepción del deseo insaciable en el corazón de todos los humanos es central en su sociología.

Conciencia colectiva

Durkheim analizó el problema de la moralidad común de diferentes maneras y mediante diversos conceptos. En sus primeros esfuerzos por analizar esta cuestión desarrolló la idea de la *conciencia colectiva* (en francés, como en español, la palabra *conscience* significa tanto “estado de alerta” como “conocimiento interior del bien y del mal”), a la que describió de la siguiente manera:

El conjunto de creencias y sentimientos comunes al promedio de los miembros de una misma sociedad, forma un sistema determinado que tiene vida propia: podemos llamarlo conciencia colectiva o común... Es, pues, algo completamente distinto a las conciencias particulares, aunque sólo se realice en los individuos.

(Durkheim, 1893/1964:79-80)

En esta definición es evidente, primero, que Durkheim creía que la conciencia colectiva ocurría en toda una sociedad determinada, por lo que escribió “el conjunto” de creencias y sentimientos comunes a las personas; segundo, la concibió con claridad como independiente y capaz de determinar otros hechos sociales, no sólo como un reflejo de la base material que en ocasiones Marx sugirió, y por último, si bien sostuvo dicha concepción de conciencia colectiva, también la describió como siendo “realizada” a través de la conciencia individual.

La conciencia colectiva se refiere a la estructura general de las comprensiones, normas y creencias compartidas, por lo que es un concepto globalizador y amorfo; como veremos más adelante, Durkheim empleó este concepto para argumentar que las sociedades “primitivas” tenían una conciencia colectiva más fuerte (es decir, más comprensiones, normas y creencias compartidas) que las sociedades modernas.

Representaciones colectivas

Como la conciencia colectiva es una idea general y amorfa, no puede estudiarse directamente y debe abordarse a través de hechos sociales materiales (más adelante, por ejemplo, observaremos el uso que Durkheim daba al sistema legal para explicar la conciencia colectiva); su descontento con la vaguedad de este concepto le indujo a abandonarlo progresivamente en sus últimas obras en favor de otro mucho más específico: *representaciones colectivas* (Nemedi, 1995; Schmaus, 1994). La palabra francesa *représentation* significa literalmente “idea”, y Durkheim la utilizó para referirse tanto a un concepto colectivo como a una “fuerza” social; los símbolos religiosos, los mitos y las leyendas populares son ejemplos de representaciones colectivas, y todos son formas en que la sociedad se refleja en sí misma (Durkheim, 1895/1982:40); representan las creencias, normas y valores colectivos, y nos motivan a actuar en conformidad con dichas demandas colectivas.

Las representaciones colectivas tampoco pueden reducirse a los individuos, puesto que emergen de las interacciones sociales; sin embargo, pueden estudiarse de manera más directa pues suelen estar vinculadas a símbolos materiales como banderas, íconos e imágenes, o con prácticas como los rituales, por lo que el sociólogo puede comenzar a estudiar las afinidades y discrepancias que tienen entre sí ciertas representaciones colectivas. Por ejemplo, en un estudio sociológico reciente podemos observar los cambios que han sufrido las representaciones de Abraham Lincoln en respuesta a otros hechos sociales.

Entre el cambio de siglo y 1945, Lincoln, al igual que otros presidentes heroicos, fue idealizado. Las estampillas lo mostraban sosteniendo la mano de Theodore Roosevelt y apuntándola en la dirección correcta, o suspendido en un aura de esplendor detrás de Woodrow Wilson contemplando asuntos de la guerra y la paz, o posando su reconfortante mano sobre el hombro de Franklin Roosevelt. Las caricaturas mostraban a sus admiradores observando su estatua o retrato. Los estatutos neoclásicos lo mostraban más alto que en vida; los retratos de Estado lo invistieron de la majestad del poder presidencial; las pinturas históricas de “estilo magnificante” lo mostraban cambiando el rumbo de la nación. Sin embargo, hacia la década de 1960, las pinturas tradicionales habían desaparecido y fueron reemplazadas por una nueva clase de representación en carteles, pósteres, caricaturas y portadas de revistas; aquí Lincoln aparecía con un gorro de fiesta y soplando una corneta para enmarcar el aniversario de un banco, también se le mostraba tocando un saxofón en un anuncio de un concierto de rock, en todas partes era pintado tomando el brazo de la seductora Marilyn Monroe o sentado en su silla presidencial en el Lincoln Memorial sosteniendo una lata de cerveza o portando anteojos de Sol y con un aspecto “en onda”, o intercambiando tarjetas de San Valentín con George Washington para denotar que el día de San Valentín había desplazado sus propios cumpleaños, considerados como días de fiesta nacional. La iconografía conmemorativa posterior a los años sesenta articuló la disminución de la dignidad de Lincoln.

(Schwartz, 1998:73)

Las funciones de Abraham Lincoln en la sociedad estadounidense, como representación colectiva, permiten a la gente pensar en sí mismos como estadounidenses, ya sea como patriotas o consumidores estadounidenses. Su imagen también es una fuerza que nos motiva a cumplir con un deber patriótico o a comprar una tarjeta de felicitación y un estudio de esta representación nos permite comprender mejor los cambios en la sociedad estadounidense.

Corrientes sociales

La mayoría de los ejemplos de hechos sociales a los que Durkheim se refiere están relacionados con organizaciones sociales; sin embargo, dejó claro que existen hechos sociales “que no se presentan a sí mismos en esta forma ya cristalizada” (1895/1982:52), a los que llamó *corrientes sociales* y cuyos ejemplos son “las grandes olas de entusiasmo, indignación y piedad” que se producen en las reuniones públicas (Durkheim, 1895/1982:52-53). Aunque las corrientes sociales son menos concretas que otros hechos sociales, también son hechos sociales porque no pueden reducirse al individuo; dichas corrientes nos arrastran, lo que ejerce un poder coercitivo sobre nosotros aunque sólo nos percatemos de ello cuando luchamos en contra de los sentimientos comunes.

Estos hechos sociales inmateriales y efímeros pueden incluso afectar a las instituciones más sólidas; Ramet (1991), por ejemplo, informa que los gobiernos comunistas de Europa del Este consideraban una amenaza los hechos sociales originados entre una multitud en un concierto de rock y, de hecho, éstos contribuyeron a su caída. Los conciertos de rock eran lugares para el surgimiento y propagación de “estándares culturales, modas y síndromes conductuales independientes del control del partido” (Ramet, 1991:216). En especial, los miembros de la audiencia eran capaces de percibir una expresión de su alienación en el concierto, y así sus propios sentimientos eran afirmados, fortalecidos y dotados de nuevos significados sociales y políticos. En otras palabras, los líderes políticos temían a los conciertos de rock por su potencial de transformar los sentimientos individuales depresivos de alienación en hechos sociales

motivadores de alienación, lo que constituye otro ejemplo de la relación y las diferencias que existen entre los hechos sociales y los sentimientos e intenciones individuales.

¿Mente colectiva?

Dado el gran énfasis de la sociología contemporánea por las normas, los valores y la cultura, aceptamos el interés de Durkheim por los hechos sociales inmateriales casi sin restricciones. Es cierto que el concepto de corrientes sociales plantea algunos problemas, en particular la idea de un conjunto de corrientes sociales independientes que “recorren” el mundo social como si flotaran suspendidas en el vacío social es algo confusa. Este problema indujo a muchos a acusar a Durkheim de haber sostenido la existencia de una mente colectiva (Pope, 1976:192-194); (idea que se extendió en Estados Unidos a finales del siglo XIX y principios del XX, en especial en el trabajo de Franklin A. Giddings [Chriss, 2006]). Los que lo acusan de adoptar esa perspectiva aducen que asignaba a los hechos sociales inmateriales una existencia independiente separada de los actores, aunque los fenómenos culturales no pueden flotar por sí mismos en un vacío social y Durkheim era consciente de ello.

Pero, ¿cómo concebir esta conciencia social? ¿Es un ser simple y trascendente que planea por encima de la sociedad?... La experiencia nos muestra algo totalmente distinto. La mente colectiva [*l'esprit collectif*] es sólo una mezcla de mentes individuales que, sin embargo, no se yuxtaponen mecánicamente ni se excluyen entre sí. Se encuentran en una interacción perpetua a través del intercambio de símbolos: se compenetran. Se agrupan según sus afinidades naturales: se coordinan y sistematizan entre sí. De esta manera, se forma un ser psicológico nuevo, uno sin igual en el mundo. La conciencia de la que se le ha dotado es infinitamente más intensa y vasta que las que resuenan en su interior, por ello es “una conciencia de conciencias” [*une conscience de consciences*]. Dentro de ella encontramos condensada, a la vez, toda la vitalidad del presente y pasado.

(Durkheim, 1885/1978:103)

Las corrientes sociales pueden considerarse como conjuntos de significados compartidos por los miembros de la colectividad, y como tales no pueden explicarse en términos de la mente de ningún individuo; desde luego que los individuos contribuyen a ellas, pero al tornarse sociales nace algo nuevo de sus interacciones, sólo pueden explicarse de manera intersubjetiva, es decir, en términos de las *interacciones* entre los individuos: existen al nivel de las interacciones, no al de los individuos. Estos “ánimos” colectivos, o corrientes sociales, varían de una colectividad a otra y por ende hay una variación en la incidencia de ciertas conductas, como aquellas que en apariencia son individualistas como el suicidio.

De hecho, hay fuertes similitudes entre la teoría de los hechos sociales de Durkheim y las teorías contemporáneas sobre la relación entre el cerebro y la mente (Sawyer, 2002); ambas teorías recurren a la idea de que los sistemas complejos que sufren constantes cambios comenzarán a exhibir nuevas propiedades que “no pueden predecirse a partir de una descripción total y completa de las unidades que componen el sistema” (Sawyer, 2002:2008). Aunque la filosofía moderna asume que la mente no es otra cosa que la función cerebral, su argumento es que la complejidad de las interconexiones en el cerebro crea un nuevo nivel de realidad, la mente, que no es explicable en términos de las neuronas individuales. Éste fue precisamente el argumento de Durkheim: que la complejidad e intensidad de las interacciones entre individuos ocasiona que surja un nuevo nivel de realidad, el cual no puede

explicarse en términos de los individuos. Por tanto, podría decirse que Durkheim tuvo una concepción muy moderna de los hechos sociales inmateriales que abarcan los valores, las normas, la cultura y una variedad de fenómenos sociopsicológicos compartidos (Emirbayer, 1996).

La división del trabajo social

La división del trabajo social (Durkheim, 1893; Gibbs, 2003) se considera el primer clásico de la sociología (Tiryakian, 1994); en esta obra Durkheim detalla paso a paso el desarrollo de la relación moderna entre los individuos y la sociedad. En particular quiso utilizar su nueva ciencia de la sociología para examinar lo que muchos en la época concebían como la moderna crisis de la moralidad. El prefacio a la primera edición comienza así: “Este libro es sobre todo un intento por tratar los hechos de la vida moral según los métodos de las ciencias positivas”.

En la Francia de la época de Durkheim, había un sentimiento generalizado sobre la existencia de una crisis moral. La Revolución Francesa marcó el comienzo del énfasis en los derechos del individuo, que solía expresarse como un ataque a las creencias religiosas y la autoridad tradicional, tendencia que continuó incluso después de la caída del gobierno revolucionario. Hacia mediados del siglo XIX muchas personas sentían que la amenaza al orden social se debía a que las personas pensaban sólo en sí mismas y no en la sociedad. En menos de 100 años entre la Revolución Francesa y la madurez de Durkheim, Francia pasó por tres monarquías, dos imperios y tres repúblicas, regímenes que generaron catorce constituciones. El sentimiento de crisis moral se debió a la derrota de Francia a manos de Prusia en 1870, por el que este último estado se anexó el lugar de nacimiento de Durkheim. A esto siguió la revolución corta y violenta conocida como la Comuna de París,² y al individualismo rampante se le atribuyeron tanto la derrota como la revuelta posterior.

Auguste Comte sostuvo que gran parte de la culpa podía atribuirse a la creciente división del trabajo. En las sociedades más simples, las actividades de las personas pueden reducirse a prácticamente lo mismo, como la agricultura, y comparten experiencias comunes y en consecuencia tienen valores comunes; en la sociedad moderna todos tienen un trabajo diferente: cuando a las personas se les asignan diferentes tareas especializadas, dejan de compartir experiencias comunes y esto menoscaba sus creencias morales compartidas que son necesarias para una sociedad; en consecuencia, las personas no se sacrificarán en momentos de necesidad social. Comte propuso que la sociología creara una nueva pseudo-religión que rehabilitaría la cohesión social. Puede decirse que en gran medida *La división del trabajo social* es la refutación al análisis de Comte (Gouldner, 1962), en la que Durkheim sostiene que la división del trabajo no representa la desaparición de la moralidad social, sino la aparición de un nuevo tipo de ésta.

La tesis de su obra es que la sociedad moderna no se mantiene unida por las similitudes que comparten las personas que se dedican básicamente a lo mismo, sino que es la misma división del trabajo la que agrupa a las personas obligándolas a que dependan unas de otras. Podría parecer que la división del trabajo es una necesidad económica que corroe el senti-

² Antes de su sangrienta represión, Marx consideró que la Comuna de París era el presagio de la revolución del proletariado.

miento de solidaridad, pero Durkheim (1893/1964:17) sostuvo que “los servicios económicos que pueden producirse son insignificantes comparados con el efecto moral que generan y su verdadera función es crear un sentimiento de solidaridad entre dos personas o más”.

Solidaridad mecánica y orgánica

El cambio en la división del trabajo ha tenido enormes implicaciones para la estructura de la sociedad, y lo que más interesó a Durkheim fue la transformación de la solidaridad social, en otras palabras, el cambio en la forma en que la sociedad se mantiene unida y cómo sus miembros se consideran a sí mismos como parte de un todo. Para plasmar esta diferencia aludió a dos tipos de solidaridad: mecánica y orgánica. La sociedad caracterizada por una solidaridad mecánica está unificada porque todas las personas son generalistas, el lazo entre éstas se produce porque todas están involucradas en actividades similares y comparten responsabilidades similares; en cambio, lo que mantiene unida a una sociedad caracterizada por la solidaridad orgánica son las diferencias entre las personas y el hecho de que todas tienen diferentes tareas y responsabilidades.³

Como las personas en la sociedad moderna realizan un rango relativamente estrecho de tareas, requieren a muchas otras personas para sobrevivir. La familia primitiva encabezada por un padre cazador y una madre recolectora de alimentos es casi autosuficiente, pero la familia moderna requiere al tendero, panadero, carnicero, mecánico automotriz, maestro, policía, etc., y a su vez, estas personas necesitan el tipo de servicios que otros ofrecen para vivir en el mundo moderno. Para Durkheim la sociedad moderna se mantiene unida gracias a la especialización de la gente y su necesidad de los servicios que suministran los demás; esta especialización no sólo incluye la de los individuos, sino la de los grupos, estructuras e instituciones.

Durkheim sostiene que las sociedades primitivas tienen una conciencia colectiva más fuerte, es decir, más comprensiones, normas y creencias compartidas. El aumento de la división del trabajo ha ocasionado una disminución de la conciencia colectiva, que ahora tiene mucho menor significado en una sociedad con solidaridad orgánica que en una con solidaridad mecánica. Es más probable que la gente de las sociedades modernas se mantenga unida por la división del trabajo y su consecuente necesidad de las funciones realizadas por otros, que por una conciencia colectiva compartida y poderosa; sin embargo, incluso las sociedades orgánicas tienen conciencia colectiva, aunque en una forma más débil que permite más diferencias individuales.

Anthony Giddens (1972) señaló que la conciencia colectiva en los dos tipos de sociedad puede diferenciarse en cuatro dimensiones: volumen, intensidad, rigidez y contenido. El volumen se refiere a la cantidad de gente que comparte una misma conciencia colectiva; la intensidad, al grado en que la sienten; la rigidez, a su nivel de definición; y el contenido, a la forma en que la conciencia colectiva adopta los dos tipos polares de sociedad (vea el cuadro 7.1).

En una sociedad caracterizada por la solidaridad mecánica, virtualmente toda ella y sus miembros comparten la misma conciencia colectiva; ésta se percibe con mucha intensidad, es extremadamente rígida y su contenido es de índole religioso. En una sociedad con soli-

³ Para una comparación con la teoría evolucionista de Spencer, vea Perrin (1995).

Solidaridad	Volumen	Intensidad	Rigidez	Contenido
Mecánica	Toda la sociedad	Alta	Alta	Religioso
Orgánica	Grupos particulares	Baja	Baja	Individualismo moral

Cuadro 7.1 Las cuatro dimensiones de la conciencia colectiva.

daridad orgánica la conciencia colectiva está limitada a grupos particulares, se percibe con menor intensidad, no es demasiado rígida y su contenido es la elevación de la importancia del individuo hasta un precepto moral.

Densidad dinámica

Para Durkheim la división del trabajo era un hecho social material, pues es un patrón de las interacciones en el mundo social; como se dijo, los hechos sociales deben explicarse a partir de otros hechos sociales. Pensaba que la causa de la transición de la solidaridad mecánica a la orgánica era la densidad dinámica, concepto que se refiere a la cantidad de personas en una sociedad y las interacciones que ocurren entre ellas. Más personas significa un aumento en la competencia por recursos escasos y más interacción indica una lucha más intensa por la supervivencia entre los componentes básicamente similares de una sociedad.

Los problemas asociados con la densidad dinámica suelen resolverse mediante la diferenciación y, en última instancia, el surgimiento de nuevas formas de organización social. El aumento de la división del trabajo permitió a las personas complementarse, más que contraponerse; además, generó una mayor eficiencia y, por ende, un aumento de recursos, con lo cual la competencia es más pacífica.

Esto indica una última diferencia entre solidaridad mecánica y orgánica: en las sociedades con la última la menor competencia y mayor diferenciación permiten a las personas cooperar más y a todos sustentarse con la misma base de recursos. Por lo que las diferencias permiten que se formen lazos incluso más estrechos entre las personas que con las similitudes, y una sociedad caracterizada por la solidaridad orgánica genera mayor solidaridad e individualidad que una con solidaridad mecánica (Rueschemeyer, 1994). La individualidad, entonces, no se opone a los lazos sociales estrechos, sino que es esencial para ellos (Muller, 1994).

Ley represiva y restauradora

La división del trabajo y densidad dinámica son hechos sociales materiales, pero lo que más interesaba a Durkheim eran las formas de solidaridad, que son hechos sociales inmateriales; sentía que era difícil estudiar directamente estos últimos, en especial algo omnipresente como la conciencia colectiva, y para hacerlo de manera científica el sociólogo debe examinar los hechos sociales materiales que reflejen la naturaleza y los cambios en los inmateriales, así que en *La división del trabajo social*, Durkheim optó por estudiar las diferencias entre las leyes de las sociedades con solidaridad mecánica y las de las sociedades con solidaridad orgánica (Cotterrell, 1999).

Para él una sociedad con solidaridad mecánica se caracterizaba por *leyes represivas*: como en estas sociedades las personas son muy similares, y como tienden a creer firmemen-

te en una moralidad común, cualquier ofensa hacia su sistema de valores compartidos tiende a ser importante para la mayoría de los individuos. Dado que todos sienten la ofensa y creen con fuerza en una moralidad común, los castigos al transgresor suelen ser estrictos, porque sus acciones son una ofensa para el sistema colectivo moral. El castigo para quien roba podría ser la amputación de las manos, la blasfema podría merecer el cercenamiento de la lengua, incluso ofensas menores contra el sistema moral tienden a ser castigadas con dureza.

En cambio, la *ley restauradora* es característica de la sociedad con solidaridad orgánica, en donde los transgresores deben resarcir sus crímenes. En estas sociedades las ofensas tienden a considerarse más como actos cometidos contra un individuo o segmento de la sociedad que contra el sistema moral, como existe una moralidad común débil, la mayoría de las personas no reacciona emocionalmente a una violación de la ley. En lugar de aplicar un castigo estricto a cada ofensa en contra de la moralidad colectiva, en una sociedad orgánica los transgresores tienden a restituir a quienes han perjudicado con sus acciones. Aunque en una sociedad con solidaridad orgánica continúan existiendo ciertas leyes represivas (p. ej., la pena de muerte), la ley restauradora predomina, en especial para las ofensas menores.

En resumen, en *La división del trabajo* Durkheim sostiene que en la sociedad moderna la forma de solidaridad moral ha cambiado, no ha desaparecido; tenemos una nueva forma de solidaridad que permite una mayor interdependencia y cercanía, menos relaciones competitivas y que genera una nueva forma de ley basada en la restitución; aunque el libro dista mucho de celebrar a la sociedad moderna, porque, sostiene, esta nueva forma de solidaridad tiende a padecer cierto tipo de patologías sociales.

Normal y patológico

Quizá la más controversial de sus afirmaciones fue que el sociólogo era capaz de distinguir a una sociedad patológica de una sana. Tras usar esta idea en *La división del trabajo social*, Durkheim escribió otro libro, *Las reglas del método sociológico*, en el cual, entre otras cosas, intentó refinarla y defenderla. Sostenía que una sociedad saludable podía reconocerse porque el sociólogo encontraría condiciones similares en otras sociedades de estadios similares: si una sociedad se aparta de lo normal, lo más probable es que sea una sociedad patológica.

En su momento esta idea fue muy atacada, y en la actualidad los sociólogos que la defienden son pocos; incluso Durkheim, cuando escribió el “Prefacio a la segunda edición” de *Las reglas*, dejó de defenderla: “Nos parece un sinsentido volver a otras controversias que este libro ha planteado, pues no abordan nada esencial. La orientación general del método no depende de los procedimientos preferidos para clasificar los tipos sociales o distinguir lo normal de lo patológico” (1895/1982:45).

Sin embargo, hay una idea interesante que Durkheim derivó de este argumento: la idea de que el delito (Smith, 2008), más que una conducta patológica, es normal; sostuvo que dado que éste se encuentra en todas las sociedades, debe ser una conducta normal y desempeñar una función útil. El delito, decía, ayuda a las sociedades a definir y delinear su conciencia colectiva: “Imagine una comunidad de santos en un monasterio ejemplar y perfecto; en él el delito será desconocido, aunque las fallas que parezcan veniales a la persona ordinaria suscitarán el mismo escándalo que el delito normal en las conciencias ordinarias; por tanto, si esa comunidad tiene el poder de juzgar y castigar, estimará como criminales dichos actos y lidiará con ellos como tales” (1895/1982:100).

En *La división del trabajo* utilizó la idea de patología para criticar algunas de las formas “anormales” que la división del trabajo asume en la sociedad moderna, e identificó tres:

1. La anómica.
2. La forzada.
3. La mal coordinada.

Durkheim sostuvo que las crisis morales de la modernidad que Comte y otros habían identificado con la división del trabajo en realidad eran producto de estas formas anormales.

La *división anómica del trabajo* se refiere a la ausencia de regulación en una sociedad que celebra la individualidad aislada y se abstiene de decir a la gente qué debe hacer. Durkheim desarrolla más este concepto de *anomia* en su trabajo sobre el suicidio, que analizaremos después; en ambos trabajos utiliza el término para referirse a las condiciones sociales donde los humanos carecen de las restricciones morales suficientes (Bar-Haim, 1997; Hilbert, 1986). Para él la sociedad moderna siempre tiende a la anomia, pero se hace notar en tiempos de crisis sociales y económicas.

Sin la fuerte moralidad común de la solidaridad mecánica, las personas quizá no tendrían un concepto claro de lo que es o no una conducta adecuada y aceptable. Si bien la división del trabajo es una fuente de cohesión en la sociedad moderna, no puede contrarrestar el debilitamiento de la moralidad común. Los individuos pueden dejar de sentir un lazo común con aquellos con quienes trabajan y viven a su alrededor, lo que da origen a la anomia. La solidaridad orgánica tiende a este tipo de “patología” específica, pero es importante recordar que Durkheim la consideró como una situación anormal. La división moderna del trabajo tiene la capacidad de promover mayores interacciones morales en lugar de reducir a las personas a tareas y puestos aislados e insignificantes.

Si bien pensaba que las personas requerían reglas que les dijeran qué hacer, su segunda forma de anormalidad indicaba un tipo de regla que podía generar conflicto y aislamiento, y por tanto aumentar la anomia, a la que llamó *división forzada del trabajo*. Esta segunda patología se refiere al hecho de que normas y expectativas anticuadas pueden obligar a los individuos, grupos y clases a ocupar puestos que no les corresponden. Las tradiciones, el poder económico o el estatus pueden determinar quién ejecutará el trabajo sin importar el talento y las calificaciones; éste es el punto en el que Durkheim se acerca más a la postura de Marx.

Si una clase de la sociedad es obligada, para vivir, a cobrar lo que sea por sus servicios, mientras otra puede prescindir de esta situación porque los recursos ya están a su disposición, recursos que, sin embargo, no necesariamente son el resultado de alguna superioridad social, este último grupo tiene una ventaja injusta sobre el primero respecto de la ley.

(Durkheim, 1895/1982:319)

Por último, la tercera forma de división anormal del trabajo es en la que las funciones especializadas realizadas por personas diferentes tienen una *coordinación deficiente*. Una vez más Durkheim toca el punto de que la solidaridad orgánica es producto de la interdependencia de las personas: si las especializaciones de las personas no generan una mayor interdependencia sino sólo aislamiento, la división del trabajo no generará solidaridad social.

Justicia

Para que la división del trabajo funcione como una fuerza moral y aglutinante social en la sociedad moderna, deben enfrentarse los problemas de anomia, división forzada del trabajo y mala coordinación de la especialización. Las sociedades modernas han dejado de mantenerse unidas por las experiencias compartidas y creencias comunes; en cambio, lo han logrado mediante sus diferencias, siempre y cuando se permita el desarrollo de esas diferencias de forma que se promueva su interdependencia. Para Durkheim la clave de esto es la justicia social.

Por tanto, la tarea de las sociedades más avanzadas es el trabajo en la justicia... Como en la idea de que las sociedades inferiores debían, en la medida de lo posible, crear o mantener la intensidad de una vida común, en la que el individuo se absorbiera, así nuestro ideal es lograr que las relaciones sociales siempre sean más equitativas, de manera que pueda garantizarse el libre desarrollo de todas nuestras fuerzas socialmente útiles.

(Durkheim, 1893/1964:387)

Moralidad, solidaridad social y justicia fueron grandes temas para un primer libro sobre un área incipiente. Durkheim tuvo que retomar estas ideas en su obra, pero de nuevo nunca las consideraría en términos de una sociedad como un todo. En su segunda obra, *Las reglas del método sociológico* (1895/1982:184), predijo que la misma sociología sucumbiría a la división del trabajo y se dividiría en una colección de especialidades. Aún está por verse si esto ha ocasionado una mayor interdependencia y solidaridad orgánica en la sociología.

El suicidio

Se ha sugerido que el estudio de Durkheim sobre el suicidio es el ejemplo paradigmático de cómo un sociólogo debe conectar la teoría con la investigación (Merton, 1968), de hecho, en el “prefacio” aclara que la finalidad de este estudio no sólo contribuye a la comprensión de un problema social específico, sino que también sirve como ejemplo de su nuevo método sociológico (para una serie de valoraciones sobre *El suicidio* a casi 100 años de su publicación, vea Lester, 1994).

Durkheim eligió estudiar el suicidio porque es un fenómeno relativamente concreto y específico para el que había datos disponibles comparativamente buenos; sin embargo, la razón más importante que tuvo para estudiarlo fue demostrar el poder de la nueva ciencia de la sociología. El suicidio suele considerarse como uno de los actos más privados y personales, y Durkheim pensaba que si podía demostrar que la sociología tenía una función que desempeñar para explicar un acto en apariencia tan individualista como el suicidio, sería relativamente fácil extender su dominio a fenómenos considerados como abiertos al análisis sociológico.

Como sociólogo no le interesaba estudiar por qué algún individuo determinado se suicidaba (para una crítica de esto, vea Berk, 2006), eso se lo dejaba a los psicólogos; en cambio, Durkheim estaba interesado en explicar las diferencias en las *tasas de suicidio*, es decir, le interesaba por qué un grupo tenía una tasa más alta de suicidio que otro. Los factores psicológicos o biológicos pueden explicar por qué se suicida un individuo específico de un grupo, pero asumió que sólo los hechos sociales podían explicar por qué un grupo presentaba tasas más altas de suicidio que otros (para una crítica de este enfoque y un argumento sobre la

necesidad de incluir factores culturales y psicológicos en el estudio del suicidio, vea Hamlin y Brym, 2006).

Durkheim propuso dos métodos relacionados para evaluar las tasas de suicidio: uno consistía en comparar diferentes sociedades u otro tipo de colectividades, y el otro en observar los cambios en la tasa de suicidios en la misma colectividad a lo largo del tiempo. En esencia, para cualquier caso (intercultural o histórico) la lógica del argumento es la misma: si hay variación en las tasas de suicidio de un grupo a otro o de un periodo a otro, Durkheim pensaba que la diferencia sería consecuencia de variaciones en los factores sociológicos, en especial las corrientes sociales; reconoció que los individuos podían tener razones para suicidarse, pero que éstas no eran la causa real: “Éstas pueden aducirse para señalar los puntos débiles del individuo, aquellos por los que se insinúa con más facilidad en él la corriente que viene del exterior, incitándole a destruirse; pero no forman parte de esa corriente y no pueden, en consecuencia, ayudarnos a comprenderla” (1897/1951:151).

Durkheim comienza *El suicidio* sometiendo a prueba y rechazando una serie de ideas alternativas sobre las causas de suicidio, entre ellas la psicopatología, el alcoholismo, la raza, la herencia y el clima; no todos sus argumentos son convincentes (para un análisis del argumento de Durkheim contra el alcoholismo vea, por ejemplo, Skog, 1991), pero lo que es importante es su método de descartar empíricamente lo que consideró como factores extraños, de manera que pudiera conducirle a lo que él consideraba las variables causales fundamentales.

Además, examinó y rechazó la teoría de la imitación asociada con uno de sus contemporáneos, el psicólogo social francés Gabriel Tarde (1843-1904); esta teoría sostiene que las personas se suicidan (y participan en una gran gama de conductas) porque imitan las acciones de los demás, enfoque sociopsicológico que fue la competencia más importante del de Durkheim en los hechos sociales, y en consecuencia se esforzó por desacreditarlo. Por ejemplo, pensaba que si la imitación fuera en realidad importante, encontraríamos que las naciones colindantes con un país con alta tasa de suicidio también tendrían altas tasas de suicidio, pero un análisis de los datos demuestra que no existe tal relación; admitía que algunos suicidios individuales podían deberse a la imitación, pero que era un factor tan irrelevante que no tenía un efecto significativo en la tasa general.

Durkheim concluyó que los factores decisivos en las diferencias de las tasas de suicidio se encontraban en las diferencias al nivel de los hechos sociales: diferentes grupos tienen diferentes sentimientos colectivos⁴ que producen diferentes corrientes sociales, y son éstas

Integración	Baja	Suicidio egoísta
	Alta	Suicidio altruista
Regulación	Baja	Suicidio anómico
	Alta	Suicidio fatalista

Cuadro 7.2 Los cuatro tipos de suicidio.

⁴ Durkheim evita utilizar el término *conciencia colectiva* en esta obra, pero aún no ha desarrollado la idea de representaciones colectivas. No vemos una diferencia sustancial entre su uso del término sentimientos colectivos en *El suicidio* y su uso de conciencia colectiva en *La división del trabajo*.

las que afectan las decisiones individuales acerca del suicidio; en otras palabras, los cambios en los sentimientos colectivos generan cambios en las corrientes sociales que, a su vez, modifican las tasas de suicidio.

Los cuatro tipos de suicidio

Comprenderemos mejor la teoría del suicidio de Durkheim, y la estructura de su razonamiento sociológico, si examinamos la relación entre los tipos de suicidio y sus dos hechos sociales subyacentes: integración y regulación (Pope, 1976). La *integración* es la fuerza del apego que tenemos con la sociedad, la *regulación*, el grado de constricción externa sobre las personas. Para Durkheim las dos corrientes sociales son variables continuas y las tasas de suicidio ascienden cuando éstas son muy altas o muy bajas; por tanto, y como se muestra en el cuadro 7.2, para él hay cuatro tipos de suicidio: si la integración es alta hay suicidio altruista, y si es baja genera un aumento de los suicidios egoístas; el suicidio fatalista se relaciona con la regulación alta y el anómico con la regulación baja.

Suicidio egoísta

Las altas tasas de *suicidio egoísta* (Berk, 2006) suelen encontrarse en sociedades, colectividades o grupos en los que el individuo no está totalmente integrado a la unidad social global. Esta ausencia de integración le genera el sentimiento de no formar parte de la sociedad, lo que también significa que ésta no es parte del individuo. Durkheim creía que la mejor parte de un ser humano (nuestra moralidad, valores y sentido de propósito) provenía de la sociedad. Una sociedad integrada nos ofrece estas cosas, así como el sentimiento general de apoyo moral que nos ayuda a superar las pequeñas humillaciones y decepciones triviales, sin esto el suicidio es posible a la menor frustración.

La falta de integración social genera distintas corrientes sociales y éstas ocasionan diferencias en las tasas de suicidio; por ejemplo, Durkheim sostenía que la desintegración social generaba “corrientes de depresión y desilusión” (1897/1951:214). La política está dominada por el sentimiento de futilidad, la moralidad es considerada como una decisión individual y las filosofías populares enfatizan la falta de sentido de la vida; en cambio, los grupos fuertemente integrados desalientan el suicidio, las corrientes sociales protectoras generadas por las sociedades integradas impiden la propagación de la incidencia del suicidio egoísta al ofrecer a las personas, entre otras cosas, el sentimiento de un sentido más amplio en sus vidas. He aquí la forma en que Durkheim lo plantea respecto de los grupos religiosos:

La religión protege al hombre contra el deseo de destruirse... Lo que constituye a la religión es la existencia de un cierto número de creencias y prácticas comunes a todos los fieles, tradicionales y, en consecuencia, obligatorias. Cuanto más numerosos y fuertes son estos estados mentales colectivos, más fuertemente integrada está la comunidad religiosa y más valor preservativo tiene.

(Durkheim, 1897/1951:170)

Sin embargo, Durkheim demostró que no todas las religiones ofrecen el mismo grado de protección contra el suicidio: las protestantes, con su énfasis en la fe individual sobre la comunidad de la iglesia y su falta de rituales comunes, tienden a ser menos protectoras. El punto central de Durkheim es que las creencias específicas de la religión no son importantes, lo que importa es el grado de integración.

Sus estadísticas también muestran que las tasas de suicidio ascienden entre las personas solteras y que, por tanto, no están integradas a una familia, mientras que éstas descienden en momentos de crisis políticas nacionales como guerras y revoluciones, cuando las causas sociales y el fervor nacionalista o revolucionario dotan de un mayor sentido a la vida de las personas, y sostiene que lo único que todo esto tiene en común es el mayor sentimiento de integración.

Curiosamente, declara la importancia de las fuerzas sociales incluso en el caso del suicidio egoísta, donde el individuo puede considerarse libre de las restricciones sociales. Los actores *nunca* pueden sentirse libres de la fuerza de la colectividad: “Por individualizado que cada uno esté, queda siempre algo colectivo: la depresión y melancolía debidas a esta individualización exagerada. Se comulga en la tristeza, cuando no hay otro ideal común” (Durkheim, 1897/1951:214). El estudio del suicidio egoísta indica que incluso en el caso de los actos más individualistas y privados, la causa determinante son los hechos sociales.

Suicidio altruista

El segundo tipo de suicidio que Durkheim analizó fue el *suicidio altruista*. Mientras el egoísta se lleva a cabo cuando la integración social es demasiado débil, es más probable que el altruista se realice cuando “la integración social es demasiado fuerte” (Durkheim, 1897/1951:217): el individuo se ve literalmente obligado a suicidarse.

Un ejemplo notable de suicidio altruista es el caso de los seguidores del reverendo Jim Jones de Jonestown, Guyana, en 1978: conscientemente bebieron un líquido envenenado y algunos se lo dieron a sus hijos, se suicidaron porque sintieron el impulso de dar sus vidas por la sociedad intensamente integrada de los fanáticos seguidores de Jones. Durkheim observa que ésta también es la explicación de los que se suicidan por convertirse en mártires (Durkheim, 1897/1951:225), como quienes perpetraron el ataque terrorista del 11 de septiembre de 2001; y en términos más generales, los que cometen suicidio altruista porque sienten que es su deber hacerlo. Sostiene que este suicidio es muy común en el ejército, donde el grado de integración es tan fuerte que el individuo siente que ha deshonrado a todo el grupo por sus fallas más triviales.

Mientras las altas tasas de suicidio egoísta se debían a un “agotamiento irremediable y a una profunda depresión”, el aumento de la probabilidad en el suicidio altruista “nace de la esperanza, porque depende de la creencia profunda en una perspectiva beatífica después de la vida” (Durkheim, 1897/1951:225). Cuando la integración es baja, las personas se suicidan porque no tienen un mayor bien que las sostenga; cuando es alta, se suicidan en el nombre de un bien mayor.

Suicidio anómico

La tercera forma analizada por Durkheim es el *suicidio anómico*, cuya probabilidad aumenta cuando dejan de actuar las fuerzas reguladoras de la sociedad. Esta interrupción suele crear insatisfacción en los individuos: sus pasiones apenas están controladas (vea más adelante) y son libres de iniciar una salvaje persecución del placer. Las tasas de este suicidio también aumentan cuando la naturaleza de la interrupción es positiva (p. ej., un crecimiento económico súbito) o negativa (una depresión económica). Cualquier tipo de interrupción hace que la colectividad sea temporalmente incapaz de ejercer su autoridad sobre los individuos, y estos cambios ponen a las personas en situaciones en las que ya no se observan las viejas normas

y otras nuevas comienzan a desarrollarse, los periodos de interrupción liberan corrientes de anomia (actitudes desarraigadas y desreguladas) y estas corrientes conducen a un aumento de las tasas de suicidio anómico, lo que es fácil de observar en el caso de una depresión económica: el cierre de una fábrica por una depresión económica supone la pérdida del empleo, y el individuo va a la deriva, incapaz de sentir el efecto regulador de su empresa y su trabajo. Apartado de éstas u otras estructuras (p. ej., la familia, la religión y el Estado), el individuo es muy vulnerable a los efectos de las corrientes de anomia.

Algo más difícil de imaginar es el efecto de un súbito crecimiento económico, este tipo de éxito aleja a los individuos de las estructuras tradicionales en las que están inmersos, puede inducirlos a dejar su trabajo, a trasladarse a una nueva comunidad y quizás a buscar una nueva esposa. Todos estos cambios interrumpen el efecto regulador de las estructuras existentes y en periodos de súbito crecimiento económico hacen que el individuo sea vulnerable a las corrientes sociales anómicas; en tales casos la actividad de las personas se libera de la regulación e incluso sus sueños son liberados. En una situación de auge económico las personas parecen tener posibilidades sin límite y “la realidad parece carente de valor en comparación con los sueños de su febril imaginación” (Durkheim, 1897/1951:256).

Los aumentos de las tasas de suicidio anómico durante periodos de desregulación de la vida social concuerdan con las ideas de Durkheim sobre el efecto nocivo del descontrol externo de las pasiones individuales. Las personas se convierten en esclavas de sus propias pasiones y realizan una abundante serie de actos destructivos, entre ellos quitarse la vida, más que en condiciones normales.

Suicidio fatalista

Existe un cuarto, y poco mencionado, tipo: el suicidio fatalista, que analizó sólo en una nota al calce en *El suicidio* (Acevedo, 2005; Besnard, 1993). Mientras el anómico tiende a ocurrir cuando la regulación es demasiado débil, el *suicidio fatalista* sucede cuando la regulación es excesiva. Durkheim describía a los más propensos a cometer este tipo de suicidio como: “personas cuyo futuro está implacablemente determinado y cuyas pasiones están violentamente comprimidas por una disciplina opresiva” (1897/1951:276). El clásico ejemplo es el del esclavo que se quita la vida por la desesperación que le ocasiona la reglamentación opresiva de todas sus acciones. Demasiada regulación (opresión) libera corrientes de melancolía que, a su vez, causan un aumento de la tasa de suicidio fatalista.

Durkheim sostuvo que las corrientes sociales ocasionaban cambios en las tasas de suicidios y que los suicidios individuales están afectados por las corrientes básicas de egoísmo, altruismo, anomia y fatalismo; lo que le demostró que estas corrientes eran más que sólo la suma de los individuos: eran fuerzas *sui generis*, pues dominaban las decisiones de los individuos. Sin este supuesto no podría explicarse la estabilidad de la tasa de suicidios de ninguna sociedad.

Tasas de suicidio y reforma social

Su estudio del suicidio concluye con un examen de las reformas para prevenirlo; la mayoría de los intentos ha fracasado pues se le considera un problema individual, pero para Durkheim intentar convencer directamente a las personas de no suicidarse es inútil, puesto que sus causas reales están en la sociedad.

Desde luego, la primera pregunta a plantearse es si el suicidio puede prevenirse o está entre los fenómenos sociales que él consideraría normales, por su prevalencia tan difundida. Ésta es una pregunta muy importante para Durkheim porque, según su teoría, los suicidios son consecuencia de corrientes sociales que, en su forma menos exagerada, son benéficas para la sociedad: no queremos detener todos los auges económicos porque éstos generan suicidios anómicos, ni dejaremos de valorar la individualidad porque genera suicidios egoístas y el suicidio altruista se debe a nuestra tendencia virtuosa a sacrificarnos en bien de la comunidad. La búsqueda del progreso, la creencia en el individuo y el espíritu de sacrificio, todo tiene su lugar en la sociedad y no puede existir sin generar algunos suicidios.

Durkheim admite que cierta cantidad de suicidios es normal, pero sostiene que en la sociedad moderna hay un aumento patológico de los egoístas y anómicos. Esta postura puede remontarse a *La división del trabajo*, donde argumenta que la anomia de la cultura moderna se debe a la anormalidad con la que el trabajo se divide, de manera que genera el aislamiento y no la interdependencia, por tanto, lo que se requiere es una forma de equilibrar estas corrientes sociales. Para él, en nuestra sociedad estas corrientes están fuera de equilibrio, en especial el grado de regulación e integración sociales es demasiado bajo, lo que genera una tasa anormal de suicidios anómicos y egoístas.

Muchas de las instituciones que existen y conectan al individuo con la sociedad han fracasado, y para él las posibilidades de que tengan éxito son mínimas: el Estado moderno está demasiado distante del individuo como para poder influir en su vida con la suficiente fuerza y continuidad, la Iglesia no puede ejercer su efecto integrador sin reprimir al mismo tiempo la libertad de pensamiento, incluso la familia, quizá la institución más integradora en la sociedad moderna, fracasará en esta encomienda, pues está sujeta a las mismas condiciones corrosivas que aumentan el suicidio.

En lugar de ello, lo que Durkheim propone es la creación de instituciones diferentes basadas en grupos profesionales, que analizaremos más adelante; lo importante aquí es que propuso una solución social a un problema social.

Las formas elementales de la vida religiosa

Teoría durkheimiana temprana y tardía

Antes de continuar con la última gran obra sociológica de Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, debemos aclarar ciertos puntos sobre la forma en que sus ideas fueron acogidas por la sociología estadounidense. Como dijimos, Durkheim se considera el “padre” de la sociología moderna, pero, a diferencia de la paternidad biológica, la de las disciplinas no es susceptible a las pruebas de ADN, por tanto, se considera una construcción social. Este estatus de “padre” le fue otorgado por uno de los más grandes teóricos estadounidenses, Talcott Parsons (1937), hecho que ha influido las percepciones subsecuentes que se han tenido de Durkheim.

Parsons lo presentó como un pensador que estaba experimentando una transición teórica entre *El Suicidio* y *Las formas elementales*; pensaba que el primer Durkheim era sobre todo un positivista que intentaba aplicar los métodos de las ciencias naturales al estudio de la sociedad, mientras que el Durkheim tardío era un idealista que seguía el rastro de la evolución desde los cambios sociales hasta los cambios en las ideas colectivas. Aunque más tarde

Parsons (1975) admitió que esta división era “exagerada”, ha ayudado a muchos sociólogos a comprender a Durkheim; en su mayoría, los sociólogos tienden a encontrar un Durkheim tardío o temprano con el que están de acuerdo, y enfatizan este aspecto de su trabajo.

También hay cierto grado de verdad en esta periodización de Durkheim, pero parece ser más una cuestión de enfoque que de cambios profundos en su teoría. Siempre pensó que las fuerzas sociales eran semejantes a las naturales y siempre creyó que las ideas colectivas daban forma a las prácticas sociales y viceversa; sin embargo, no hay duda de que tras *El suicidio*, la cuestión religiosa cobró gran importancia en la teoría sociológica de Durkheim, lo que no debe entenderse como una forma de idealismo; de hecho, en el texto vemos que a Durkheim en realidad le preocupaba ser considerado demasiado materialista, pues asumía que las creencias religiosas dependían de prácticas sociales tan concretas como los rituales.

Además, en su periodo tardío abordó de manera más directa la forma en que los individuos internalizan las estructuras sociales. Sus argumentos, a veces demasiado entusiastas, de la sociología contra la psicología han generado controversias sobre lo poco que tiene que ofrecer su explicación de que los hechos sociales afectan la conciencia de los actores humanos (Lukes, 1972:228), sobre todo en sus primeros trabajos, donde abordó el vínculo entre hechos sociales y conciencia individual sólo de una forma vaga y precipitada; sin embargo, su meta última era explicar la influencia que ejercen los hechos sociales sobre los humanos. Un claro anuncio de ese intento lo vemos en *Las formas elementales de la vida religiosa*:

En general, sostenemos que la sociología no ha alcanzado por completo su tarea en la medida en que no ha penetrado en la mente... del individuo para relacionar las instituciones que busca explicar con sus condiciones psicológicas... Para nosotros el hombre es menos un punto de partida que de llegada.

(Durkheim, citado en Lukes, 1972:498-499)

Como veremos más adelante, propuso una teoría del ritual y la efervescencia que abordó el vínculo entre los hechos sociales y la conciencia humana de la misma manera que en su trabajo sobre la educación moral.

Teoría de la religión: lo sagrado y lo profano

Raymond Aron (1965:45) sostiene que *Las formas elementales de la vida religiosa* era la obra más importante, profunda y original de Durkheim, y Collins y Makowsky (1998:107) la llamaron “quizás el libro más grande del siglo xx”. En esta obra Durkheim presentó una sociología de la religión y una teoría del conocimiento; en la primera intentó identificar la esencia perdurable de la religión a través de un análisis de sus formas más primitivas, y en la segunda conectar las categorías fundamentales del pensamiento humano con sus orígenes sociales. Fue el gran genio de Durkheim el que propuso una conexión sociológica entre estos dos distintos enigmas, en pocas palabras, encontró la esencia perdurable de la religión al apartar lo *sagrado* de todo lo profano (Edwards, 2007). Lo sagrado se creó a través de rituales que transforman el poder moral de la sociedad en símbolos religiosos que atan a los individuos al grupo; su argumento más audaz es el de que el lazo moral se convierte en cognitivo porque las categorías de la comprensión, como clasificación, tiempo, espacio y causalidad, también se derivan de rituales religiosos.

Comencemos con la teoría de la religión de Durkheim. La sociedad (a través de los individuos) crea la religión tras definir ciertos fenómenos como sagrados y otros como profanos,

los aspectos de la realidad social que se definen como sagrados (es decir, los que tienen un lugar especial en la vida cotidiana) forman la esencia de la religión y el resto se define como *profano*: los lugares comunes y los aspectos mundanos y utilitarios de la vida. Por un lado, lo sagrado genera una actitud de reverencia, sobrecogimiento y obligación, y por otro es la actitud hacia estos fenómenos lo que los transforma de profanos en sagrados. Para Durkheim la pregunta es, ¿cuál es la fuente de esta reverencia, sobrecogimiento y obligación?

Y propone conservar la verdad esencial de la religión a la vez que revelar su realidad sociológica.⁵ Durkheim se rehusó a creer que toda religión no es sino una ilusión: un fenómeno social tan generalizado debe suponer cierta verdad; sin embargo, esa verdad no requiere ser precisamente la que los participantes creen, de hecho, como agnóstico estricto, no puede creer en nada sobrenatural como la fuente de esos sentimientos religiosos: en realidad hay un poder moral superior que inspira a los creyentes, pero es la sociedad y no Dios. Durkheim sostiene que la religión encarna de manera simbólica a la sociedad misma: la religión es el sistema de símbolos mediante los cuales la sociedad se vuelve consciente de sí misma. Única manera en la que pudo explicar por qué toda sociedad tenía creencias religiosas aunque cada una diferentes.

La sociedad es un poder mayor a nosotros, nos trasciende, demanda nuestro sacrificio, suprime nuestras tendencias egoístas y nos llena de energía. Para Durkheim la sociedad ejercita esos poderes a través de representaciones, en Dios ve “sólo a la sociedad trasfigurada y simbólicamente expresada” (Durkheim, 1906/1974:52), por lo que la sociedad es la fuente de lo sagrado.

Creencias, rituales e Iglesia

La diferencia entre lo sagrado y profano, y la elevación de ciertos aspectos de la vida social a la categoría de sagrado, son condiciones necesarias pero no suficientes para el desarrollo de la religión; se requieren otras tres condiciones:

1. Debe desarrollarse un conjunto de *creencias* religiosas, que constituyen “las representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas y las relaciones que sostienen entre sí o con las cosas profanas” (Durkheim, 1912/1965:56).
2. Se requiere un conjunto de *ritos*: “reglas de conducta que prescriben cómo debe comportarse el hombre ante la presencia de estos objetos sagrados” (Durkheim, 1912/1965:56).
3. Toda religión requiere de una *Iglesia*: una única comunidad moral gobernante. Las interrelaciones entre lo sagrado, las creencias, los ritos y la Iglesia llevaron a Durkheim a la siguiente definición de religión: “La religión es un sistema unificado de creencias y prácticas relativas a las cosas sagradas que une en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos los que se adhieren a ellas” (1912/1965:62).

Los rituales y la iglesia son importantes para la teoría de la religión de Durkheim porque conectan las representaciones de lo social con las prácticas individuales; suele asumir que los individuos simplemente absorben las corrientes sociales a través de una suerte de contagio, pero aquí refiere cómo funcionaría ese proceso: los individuos aprenden de lo sagrado y sus creencias asociadas participando en rituales y en la comunidad de la Iglesia. Como veremos

⁵ Otros sociólogos de la religión, como por ejemplo, Marx, Weber y Simmel concibieron la religión como falsas explicaciones de los fenómenos naturales (B. Turner, 1991).

más adelante, también es ésta la manera en que los individuos aprenden las categorías de la comprensión (Rawls, 1996); además, los rituales y la Iglesia impiden que las representaciones sociales se disipen y pierdan su fuerza al representar la memoria colectiva del grupo, y por último, reconectan a los individuos con lo social, una fuente de mayor energía que los inspira cuando regresan a sus tareas mundanas.

¿Por qué primitivo?

Por su compromiso con la ciencia empírica, en *Las formas elementales* Durkheim utilizó los datos publicados de una investigación que no era suya para verificar sus ideas sobre la religión, y la principal fuente de ellos procedía de los estudios sobre una tribu australiana tipo clan, los arunta, que para Durkheim representaba la cultura primitiva. Aunque en la actualidad somos muy escépticos ante la idea de que algunas culturas son más primitivas que otras, Durkheim quería estudiar a la religión en una cultura “primitiva” por varias razones:

1. Creía que era mucho más fácil entender la naturaleza esencial de la religión en una cultura primitiva porque los sistemas ideológicos de las religiones primitivas estaban menos desarrollados que los de las religiones modernas, por lo que había menor ofuscación.
2. En la sociedad primitiva las formas religiosas “se mostraban en toda su desnudez”, y se requería “sólo un pequeño esfuerzo para entenderlas y exponerlas” (Durkheim, 1912/1965:18).
3. Mientras la religión adopta las más variadas formas en las sociedades modernas, en las primitivas hay una “conformidad moral e intelectual” (1912/1965:18). Lo que facilitaba relacionar las creencias comunes con las estructuras sociales comunes.

Durkheim estudió la religión primitiva sólo para iluminar a la religión de la sociedad moderna. En una sociedad no moderna la religión constituye una conciencia colectiva que lo abarca todo, pero a medida que la sociedad se desarrolla y crece la especialización, su dominio se reduce bastante, pasa a ser sólo una entre varias representaciones colectivas. Aunque expresa ciertos sentimientos colectivos, otras instituciones (como la ley y la ciencia) llegan a expresar otros aspectos de la moralidad colectiva. Si bien Durkheim admite que la religión *per se* tiene un dominio cada vez más pequeño, también sostiene que la mayoría de las diversas representaciones colectivas de la sociedad moderna, si no todas, tienen su origen en la religión integral de la sociedad primitiva.

Totemismo

La idea de Durkheim de que la sociedad es la fuente de la religión moldeó su análisis del totemismo entre los arunta australianos. El *totemismo* es un sistema religioso en el que ciertas cosas, en particular animales y plantas, llegan a considerarse sagradas y emblemas del clan; para él la forma más simple y primitiva de religión, comparable con una forma igualmente primitiva de organización social, el clan.

Durkheim sostenía que el tótem no era otra cosa que la representación del mismo clan. Los individuos que experimentaban la energía intensa de la fuerza social en una reunión del clan, buscaban alguna explicación a dicho estado, que para Durkheim era la reunión misma, aunque incluso hoy las personas se rehúsen a atribuir dicho poder a las fuerzas sociales; en cambio, el miembro del clan atribuye erróneamente la energía sentida a los símbolos del clan: los tótems son representaciones materiales de una fuerza inmaterial que mana de

ellos, y esa fuerza inmaterial no es otra que la sociedad. El totemismo, y en términos más generales la religión, se deriva de la moralidad colectiva y se torna una fuerza impersonal, no es sólo una serie de animales, plantas, personalidades, espíritus o dioses mitificados.

Como estudio de las religiones primitivas, las características específicas de la interpretación durkheimiana han sido cuestionadas (Hiatt, 1996); sin embargo, incluso si el totemismo no es la religión más primitiva, sí era el mejor vehículo para desarrollar la nueva teoría de Durkheim que vinculaba a religión, conocimiento y sociedad.

Aunque la sociedad puede tener una gran cantidad de tótems, para Durkheim éstos no representaban una serie de creencias separadas y fragmentarias sobre ciertos animales o plantas, sino un conjunto de ideas interrelacionadas mediante las cuales la sociedad podía interpretar el mundo; en el totemismo estaban conectadas tres cosas: el símbolo totémico, el animal o la planta y los miembros del clan, por lo que ofrece una forma para clasificar a los objetos naturales que refleja la organización social de la tribu. Gracias a esto Durkheim pudo sostener que la capacidad de clasificar la naturaleza en categorías cognoscitivas se deriva de las experiencias religiosas y, en última instancia, de las sociales; más adelante la sociedad podrá desarrollar mejores formas para clasificar la naturaleza y sus símbolos (p. ej., en géneros y especies científicas), pero la idea básica de la clasificación tiene su origen en las experiencias sociales. En uno de sus primeros ensayos, coescrito con su sobrino Marcel Mauss, abundó sobre su idea de que el mundo social era el origen de nuestras categorías mentales:

La sociedad no ha sido sólo un modelo sobre el cual haya trabajado el pensamiento clasificador, sus propios marcos han servido de marcos al sistema. Las primeras categorías lógicas fueron categorías sociales: las primeras clases de cosas fueron clases de hombres... Los hombres han agrupado idealmente a los otros seres porque previamente se habían agrupado y pensaban en sí mismos bajo la forma de grupos, y porque desde el principio los dos modos de agrupación se fueron combinando hasta confundirse.

(Durkheim y Mauss, 1903/1963:82-83)

Sociología del conocimiento

Aunque las primeras obras de Durkheim se concentraron en diferenciar a la sociología de la filosofía, ahora quería demostrar que la primera podía resolver las cuestiones filosóficas más difíciles. La filosofía había propuesto dos modelos generales mediante los cuales los humanos eran capaces de desarrollar conceptos a partir de sus impresiones sensoriales: uno, llamado *empirismo*, sostiene que nuestros conceptos no son más que generalizaciones de nuestras impresiones sensoriales; el problema con ésta filosofía es que parece que al menos requerimos de algunos conceptos iniciales como espacio, tiempo y categorías para comenzar a agrupar las impresiones sensoriales y poder generalizar a partir de ellas; por tanto, otra escuela filosófica, el *apriorismo*, pugna porque debemos nacer con algunas categorías iniciales de comprensión. Para Durkheim esto no explicaba nada: ¿cómo es que nacemos con estas categorías específicas? ¿Cómo se transmiten esas categorías a cada nueva generación? Preguntas que Durkheim sentía que los filósofos no podían responder y para las que solían aludir a alguna suerte de fuente trascendental, en otras palabras, su filosofía tenía un carácter religioso, y ya sabemos lo que para Durkheim es la fuente última de la religión.

Para él ni el conocimiento humano es producto sólo de la experiencia, ni nacimos con ciertas categorías mentales que aplicamos a la experiencia, sino que nuestras categorías son

creaciones sociales, representaciones colectivas. Marx ya había propuesto una sociología del conocimiento, pero ésta era puramente negativa: la ideología era la distorsión de nuestro conocimiento ocasionada por las fuerzas sociales, y en ese sentido era una falsa teoría del conocimiento. Durkheim ofrece una sociología del conocimiento mucho más poderosa y que explica nuestro “verdadero” conocimiento en términos de las fuerzas sociales.

Categorías de la comprensión

En *Las formas elementales*, Durkheim presenta un argumento sobre el origen social de seis categorías fundamentales que algunos filósofos habían identificado como esenciales para la comprensión humana: tiempo, espacio, clasificación, fuerza, causalidad y totalidad. El *tiempo* es producto de los ritmos de la vida social; la categoría de *espacio* se desarrolla desde la división del espacio ocupado por la sociedad; hemos analizado que en el totemismo la *clasificación* está vinculada con el grupo humano; la *fuerza* se deriva de las experiencias con las fuerzas sociales; los rituales de imitación son el origen del concepto *causalidad*, y, por último, la sociedad misma es la representación de la *totalidad* (Nielsen, 1999). Estas descripciones son muy breves, pero el punto importante es que las categorías fundamentales que nos permiten transformar nuestras impresiones sensoriales en conceptos abstractos se derivan de las experiencias sociales, en especial de los rituales religiosos en los que la intervención del cuerpo de los participantes en sus sonidos y movimientos crea sentimientos que dan origen a las categorías de la comprensión (Rawls, 2001).

Si bien los conceptos abstractos están basados en experiencias sociales, esto no significa que nuestros pensamientos estén determinados por la sociedad; recuerde que los hechos sociales adquieren leyes propias de desarrollo y asociación, y que no son reductibles a su fuente: aunque surgen de otros hechos sociales, su desarrollo ulterior es autónomo; por ende, aunque esos conceptos tengan un origen religioso, pueden desarrollarse en sistemas no religiosos. De hecho, esto es exactamente lo que Durkheim ve que le ha pasado a la ciencia: en lugar de oponerse a la religión, la ciencia se ha desarrollado a partir de ella.

A pesar de su desarrollo autónomo, ciertas categorías son universales y necesarias porque se desarrollan con el fin de facilitar las interacciones sociales, sin ellas todo contacto entre las mentes individuales sería imposible y cesaría toda vida social. Esto explica por qué son universales para la humanidad, pues en todas partes hay seres humanos que han vivido en sociedades, y también explica su necesidad.

Por tanto, la sociedad no puede dejar las categorías al libre arbitrio de los individuos sin abandonarse a sí misma; para vivir no sólo requiere de un consenso moral suficiente: hay un mínimo de consenso lógico del que tampoco puede prescindir. Por esta razón ejerce todo el peso de su autoridad sobre sus miembros para impedir la disidencia. ¿Busca una mente liberarse de todas estas normas de pensamiento? Si así sucediera, la sociedad dejaría de considerar la mente humana en todo su sentido y la trataría en consecuencia.

(Durkheim, 1912/1965:16)

Efervescencia colectiva

Sin embargo, hay momentos en los que las categorías morales y cognoscitivas más fundamentales pueden cambiar o renovarse, a lo que Durkheim llamó *efervescencia colectiva* (Ono, 1996; Tiryakian, 1995). Esta noción no está definida específicamente en ninguna de sus obras,

parece que en general pensaba en grandes momentos históricos en los que una colectividad alcanza un nuevo y alto nivel de exaltación colectiva que genera cambios significativos en la estructura de la sociedad. La Reforma y el Renacimiento serían ejemplos de esos periodos históricos en los que la efervescencia colectiva influye sobre la estructura de la sociedad. Como veremos más adelante, la efervescencia es posible hasta en un salón de clase, y fue durante un periodo de efervescencia colectiva que los miembros del clan crearon el totemismo; estos fenómenos son momentos formativos trascendentales en el desarrollo social y son hechos sociales desde su nacimiento.

Para resumir la teoría durkheimiana de la religión, la sociedad es la fuente de la religión, del concepto de Dios y, en última instancia, de todo lo sagrado (contrario a lo profano). En un sentido muy real, podemos argumentar que lo sagrado, Dios y la sociedad son uno y lo mismo; para él esto era muy claro en la sociedad primitiva y sigue siendo vigente en la actualidad, a pesar de que la relación se oscureció por las complejidades de la sociedad moderna. En resumen, la sociología durkheimiana del conocimiento sostiene que los conceptos e incluso nuestras categorías más fundamentales son representaciones colectivas que la sociedad genera, al menos al principio, mediante rituales religiosos. La religión es lo que conecta a la sociedad con el individuo, pues es mediante rituales sagrados que las categorías sociales se convierten en la base de los conceptos individuales.

Educación moral y reforma social

Durkheim no se consideraba a sí mismo como político, de hecho evitó la mayor parte de la política partidista, que consideraba incompatible con su objetividad científica; sin embargo, como hemos visto, la mayoría de sus escritos abordan cuestiones sociales y, a diferencia de los que hoy se consideran a sí mismos científicos objetivos, no tuvo reparos en sugerir reformas sociales específicas, en especial concernientes a la educación y a las asociaciones profesionales. Gane (2001:79) sostiene que Durkheim “creía en que la función de la ciencia social era orientar a ciertos tipos de intervención social”.

Durkheim consideraba los problemas de la sociedad moderna aberraciones temporales y no como dificultades intrínsecas (Fenton, 1984:45), por ello creía en la reforma social. Al asumir esta postura se opuso tanto a los radicales como a los conservadores de su época: los conservadores no tenían esperanza alguna en la sociedad moderna y proponían el retorno a la monarquía o al poder político de la Iglesia Católica Romana; los radicales, como los socialistas de su tiempo, pensaban que la sociedad no admitía reforma alguna y creían que la única vía era una revolución que dejara espacio al socialismo o al comunismo.

Los programas para la reforma de Durkheim y su enfoque reformista se debieron a la creencia en que la sociedad era la fuente de toda moralidad; sus programas se basaron en el hecho de que la sociedad requiere ser capaz de dar dirección moral al individuo y debe reformarse en la medida en que esté perdiendo dicha capacidad. Este enfoque reformista fue dictado por el hecho de que la fuente de toda reforma debe ser la sociedad existente, es inútil formular programas de reforma desde la perspectiva de una moralidad abstracta. El programa debe generarse por las fuerzas sociales y no a partir del sistema ético de un filósofo, ni siquiera de un sociólogo: “Los ideales no pueden legislarse para que existan: el cuerpo cuya tarea es materializarlos debe comprenderlos, amarlos y afanarse por ellos” (Durkheim/1977:38).

Moralidad

Durkheim dictó cursos y conferencias públicas sobre la educación moral y la sociología de la moral, y de haber vivido lo suficiente habría culminado su obra con una presentación integral de su ciencia de la moral. La conexión que Durkheim vio entre sociología y moral no ha sido apreciada hasta recientemente por la mayoría de los sociólogos:

A mi parecer no es coincidencia que el nuevo énfasis de Durkheim deba ser en las áreas de la moralidad, la filosofía y el medio intelectual: indica la creciente necesidad reflexiva de la sociología para abordar problemas ontológicos; aquellos problemas que relacionan los intereses profesionales con la situación histórico-social de la profesión. Si bien hace sólo un decenio o más muchos sociólogos se sentían apenados si no es que molestos por analizar la “ética” y la “moralidad”, la creciente amoralidad e inmoralidad de los sectores públicos y privados de nuestra sociedad puede estarnos impulsando u obligando de manera tácita hacia las preguntas fundamentales, como la base moral de la sociedad moderna, ideal y real. Ésta fue una preocupación teórica y existencial central para Durkheim.

(Tiryakian, 1974:769)

Como dijimos, la moralidad fue un tema central para Durkheim, aunque no es fácil clasificar su teoría de ésta según las categorías típicas: por un lado fue relativista moral y pensaba que las reglas éticas cambiaban y debían cambiar en respuesta a otros hechos sociales, y por otro, fue un tradicionalista, porque no creía que se pudiera crear sin problemas una nueva moralidad. Cualquier nueva moralidad sólo puede surgir de nuestras tradiciones morales colectivas. Insistió en que se debía “ver en la moralidad misma un hecho de la naturaleza que debíamos investigar con atención, e incluso diría que con reverencia, antes de atrevernos a modificarlo” (Durkheim, citado en Bellah, 1973:xv). La teoría durkheimiana de la moralidad trasciende la mayoría de las posturas actuales al respecto y ofrece una nueva perspectiva para los debates contemporáneos sobre cuestiones como las familias tradicionales y el contenido moral de la cultura popular.

Para Durkheim la moralidad tiene tres componentes:

1. Supone disciplina, es decir, un sentido de autoridad que se resiste a los impulsos idiosincrásicos.
2. Supone apego a la sociedad, dado que ésta es la fuente de nuestra moralidad.
3. Supone autonomía, el sentimiento de responsabilidad individual por nuestras acciones.

Disciplina

Durkheim solía referirse a la *disciplina* en términos de una restricción a los impulsos egoístas personales. Tal constrictión es necesaria porque los intereses individuales y grupales no son los mismos y pueden, al menos en el corto plazo, entrar en conflicto. La disciplina lo confronta a uno con su propio deber moral, lo que para Durkheim es el deber de uno para con la sociedad. Como se analizó, la disciplina social también hace más feliz al individuo, dado que acota sus deseos ilimitados y, por tanto, ofrece la única oportunidad de felicidad a un ser que de lo contrario siempre querría más.

Apego

Pero Durkheim no consideraba a la moralidad como una cuestión sólo de restricciones, su segundo elemento es el *apego* a los grupos sociales (el aspecto cálido, voluntario y positivo del compromiso grupal) no por deber externo sino por apego voluntario.

Consideramos a la sociedad como la parte más importante de nosotros mismos, y desde este punto de vista uno puede ver fácilmente cómo se convierte en el objeto de nuestro apego; de hecho, no podríamos desligarnos de la sociedad sin escindirnos de nosotros mismos, entre ella y nosotros existe la conexión más fuerte e íntima, dado que es parte de nuestro propio ser y que en cierto sentido constituye lo mejor que hay en nosotros... En consecuencia... cuando nos aferramos a nosotros mismos, nos aferramos a algo más que a nosotros mismos... Por tanto, así como la moralidad nos limita y constriñe en respuesta a los requisitos de nuestra naturaleza, también nos obliga a la autorrealización requiriendo nuestro compromiso y subordinación al grupo.

(Durkheim, 1925/1961:71-72)

Estos dos elementos de la moralidad (disciplina y apego) se complementan y apoyan entre sí sólo porque ambos son aspectos diferentes de la sociedad: el primero es la sociedad demandándonos; el segundo, la sociedad vista como parte de nosotros mismos.

Autonomía

El tercer elemento de la moralidad es la *autonomía*. Aquí Durkheim sigue la definición filosófica de Kant y la considera un impulso racional de la voluntad, con el giro sociológico de que la base racional es en última instancia social.

Su enfoque en la sociedad como fuente de la moralidad ha llevado a muchos a asumir que su actor ideal sería aquel que se sometiera a un control externo casi total: un completo conformista; sin embargo, Durkheim no apoyó esa perspectiva tan extrema del actor: “El conformismo no debe alentarse al punto de subyugar el intelecto; por tanto, de la creencia en la necesidad de disciplina no se desprende que ésta deba cegar y esclavizar” (citado en Giddens, 1972:113).

En la modernidad la autonomía sólo cobra su máxima fuerza con el declive de los mitos y símbolos que los sistemas morales previos utilizaron para demandar disciplina y alentar el apego. Durkheim creía que ahora que estos mitos habían muerto sólo la comprensión científica podría sentar las bases para la autonomía moral. En especial, la moralidad moderna debía basarse en la relación entre los individuos y la sociedad, según lo revela la nueva ciencia de la sociología de Durkheim: la única forma en que esta comprensión sociológica podría convertirse en una moralidad verdadera es mediante la educación.

Educación moral

Los intentos más consistentes de Durkheim por reformar la sociedad y permitir una moralidad moderna se orientaron hacia la educación (Dill, 2007), a la cual definió como el proceso por el que el individuo adquiere las herramientas físicas, intelectuales y (lo más importante para él) morales necesarias para funcionar en sociedad (Durkheim 1922/1956:71). Como informa Lukes (1972:359), Durkheim siempre había pensado que “la relación entre la ciencia de la sociología y la educación era la misma que entre la teoría y la práctica”. En 1902 obtuvo el prestigioso puesto de director del Departamento de Educación en la Sorbonne: “No es una exageración decir que cada mente joven en París, en el decenio anterior a la Primera Guerra Mundial, estuvo bajo su influencia directa o indirecta” (Gerstein, 1983:239).

Antes de que Durkheim comenzara a reformar la educación existían dos enfoques: uno consideraba a la educación como una extensión de la Iglesia, y el otro como despliegue del individuo natural. En cambio, Durkheim sostuvo que la educación debía ayudar a los niños a

desarrollar una actitud moral hacia la sociedad, pensaba que las escuelas eran prácticamente la única institución existente que podía sentar las bases sociales de la moralidad moderna.

Para él el salón de clases es una sociedad pequeña, por lo que concluye que su efervescencia colectiva podía ser lo bastante poderosa para inculcar una actitud moral. El salón de clases ofrecía el fértil medio colectivo requerido para reproducir las representaciones colectivas (Durkheim, 1925/1961:229), lo que permitiría que la educación mostrara y reprodujera los tres elementos de la moralidad:

1. Dotaría a los individuos de la disciplina necesaria para controlar las pasiones que amenazan con engullirlos.
2. La educación podría desarrollar en los estudiantes un sentido de devoción hacia la sociedad y su sistema moral.
3. Lo más importante es la función de la educación en el desarrollo de la autonomía, en la cual la disciplina se “desea libremente” y el apego a la sociedad se genera en virtud del ‘consentimiento iluminado’” (Durkheim, 1925/1961:120).

Enseñar moralidad no es predicar ni adoctrinar: es explicar. Si negamos al niño toda explicación de este tipo, no estaríamos intentando ayudarlo a comprender las razones de las reglas que debe acatar sino condenándolo a una moralidad incompleta e inferior.

(Durkheim, 1925/1961:120-121)

Asociaciones profesionales

Como analizamos, el principal problema que Durkheim vio en la sociedad moderna fue la ausencia de integración y regulación. A pesar de que el culto al individuo ofrecía una representación colectiva, pensaba que no existían las organizaciones sociales de las que las personas pudieran sentirse parte y que pudieran decirles qué hacer y qué no. El Estado moderno está demasiado distante para influir en la mayoría de los individuos, la Iglesia tiende a integrar a las personas reprimiendo la libertad de pensamiento y la familia es demasiado específica y no integra a los individuos a la sociedad como un todo. Como vimos, las escuelas ofrecían un excelente ambiente para los niños, y para los adultos Durkheim propuso otra institución: la *asociación profesional*.

Los compromisos morales genuinos requieren un grupo concreto vinculado al principio básico organizador de la sociedad moderna: la división del trabajo. Durkheim propuso el desarrollo de asociaciones profesionales. Todos los trabajadores, administradores y dueños involucrados en una industria particular deberían unirse a una asociación que sería tanto profesional como social. No creía que existiera un conflicto básico de intereses entre los dueños, administradores y trabajadores de una industria, en este aspecto asumió una postura radicalmente opuesta a la de Marx, para quien existía un conflicto esencial de intereses entre dueños y trabajadores. Durkheim pensaba que cualesquiera que fueran los conflictos, su causa podía encontrarse en la ausencia de una moralidad común que se remontaba a la ausencia de una estructura integradora; sugirió que la estructura necesaria para suministrar esta moralidad integradora era la asociación profesional, que abarcaría a “todos los agentes de la misma industria unida y organizada dentro de un solo grupo” (Durkheim, 1893/1964:5). Dicha organización estaba destinada a ser superior a organizaciones como los sindicatos y las asociaciones patronales, que para él servían sólo para intensificar las diferencias entre dueños, administradores y trabajadores. Involucradas en una organización

común, las personas en estas categorías reconocerían sus intereses comunes así como su necesidad común de un sistema moral integrador, que con sus reglas y leyes derivadas serviría para contrarrestar la tendencia hacia la atomización en la sociedad moderna, así como para detener el declive en la importancia de la moralidad colectiva.

Críticas

Ya se mencionó que la recepción de Durkheim en la sociología estadounidense estuvo bajo la profunda influencia de Talcott Parsons, quien lo presentó como funcionalista y positivista. Aunque no creemos que estas etiquetas hagan justicia a las posturas de Durkheim, varias de las críticas dirigidas a sus ideas son con base en estas caracterizaciones. Dado que el estudiante de sociología puede encontrarse con ellas, sentimos que es nuestro deber abordarlas aquí brevemente.

Funcionalismo y positivismo

El enfoque de Durkheim en los hechos sociales a nivel macro fue una de las razones por las que su trabajo tuvo una función central en el desarrollo del funcionalismo estructural, que también tiene una orientación macro (vea el capítulo 17 sobre Parsons); sin embargo, si era o no un funcionalista está abierto al debate y depende de cómo se defina al funcionalismo. Éste puede definirse de dos maneras distintas: en sentido lato y en sentido estricto. Cuando Kingsley Davis (1959) dijo que todos los sociólogos eran funcionalistas, se refería al sentido lato: el funcionalismo como enfoque que trata de “relacionar las partes de la sociedad con el todo, y una parte con otra.” Turner y Maryanski (1988) dan una definición estricta del funcionalismo: un enfoque basado en concebir a la sociedad como análoga a un organismo biológico y que intenta explicar las estructuras sociales particulares en términos de las necesidades de la sociedad como un todo.

En sentido estricto, fue sólo un funcionalista ocasional y podría decirse que hasta accidental; no se opuso en forma absoluta a formular analogías entre los organismos biológicos y las estructuras sociales (Lehmann, 1993a:15), pero no creía que los sociólogos pudieran inferir leyes sociológicas por analogía con la biología, inferencias que Durkheim (1898/1974:1) consideraba “sin valor”.

Durkheim nos instó a distinguir entre las funciones sociológicas y las causas históricas de los hechos sociales. El estudio histórico es primero, pues las necesidades sociales no pueden crear estructuras; sin lugar a dudas, su hipótesis inicial consistió siempre en que era probable que los hechos sociales perdurables desempeñaran algún tipo de función, pero reconoció que algunos de ellos eran accidentes históricos; además, no vemos en él ningún intento por predefinir las necesidades de la sociedad, en su lugar las necesidades de una sociedad específica deben ser precedidas por un estudio histórico.

A pesar de ese precepto teórico, debe admitirse que en ocasiones Durkheim sí cayó en el análisis funcional (Turner y Maryanski, 1988:111-112), al asumir que las sociedades como un todo tienen necesidades y que las estructuras sociales surgen de manera automática para satisfacerlas, en su teoría hay muchos puntos justamente criticables.

Durkheim suele ser criticado también por ser positivista y, de hecho, utilizó el término para describirse a sí mismo, pero como observa Robert Hall, el significado del término ha cambiado.

El término “positivo” fue necesario para distinguir el nuevo enfoque del de los filósofos que lo habían adoptado para llamar “científicas” a sus teorías éticas e indicar el razonamiento dialéctico que empleaban. En una era en la que aún se podía hablar de la “ciencia” de la metafísica, el término “positivo” sólo indicaba un enfoque empírico.

(Hall, 1987:137)

Hoy positivismo se refiere a la creencia en que los fenómenos sociales deben estudiarse con los mismos métodos de las ciencias naturales, y es probable que Durkheim lo hubiera aceptado, aunque también ha llegado a significar el enfoque en leyes inmutables (Turner, 1993), de lo que su teoría tiene poco. Para Durkheim los hechos sociales son independientes de su sustancia, pero también de su relación con otros hechos sociales: cada hecho social requería una investigación histórica y ninguno podía predecirse con base en leyes inmutables.

Otras críticas

En la teoría de Durkheim existen otros problemas que requieren discusión, y el primero tiene que ver con la idea decisiva del hecho social: no está claro que los hechos sociales puedan abordarse de la manera objetiva que Durkheim recomienda, incluso la evidencia aparentemente objetiva de ellos, como la tasa de suicidios, puede verse como un cúmulo de interpretaciones, es decir, para saber si una muerte particular es o no suicidio debe determinarse la intención del occiso (Douglas, 1967), lo que puede ser muy difícil en casos como la sobredosis de drogas; además, la interpretación puede estar sesgada sistemáticamente, de manera que, por ejemplo, es menos probable que las muertes entre personas de clase alta puedan clasificarse como suicidios, aunque el cuerpo esté sujetando con fuerza el arma homicida. Los hechos sociales y su evidencia deben considerarse siempre como interpretaciones, incluso el mismo uso que haga el sociólogo del hecho social debe considerarse como tal.

También hay algunos problemas con el enfoque de Durkheim sobre el individuo. A pesar de hacer varios supuestos cruciales sobre la naturaleza humana, negó hacerlo y sostuvo que no comenzó postulando cierta concepción de naturaleza humana para derivar una sociología de ella, sino que partió de la sociología para comprender la naturaleza humana; sin embargo, pudo haber sido un poco deshonesto con sus lectores y quizá hasta consigo mismo.

Uno de sus supuestos sobre la naturaleza humana (ya abordado) puede considerarse como la base de toda su sociología, el de que las personas son impulsadas por sus pasiones hacia una búsqueda frenética de gratificación que siempre genera una necesidad de más, y si estas pasiones no se refrenan, se multiplican hasta el punto en que el individuo se vuelve esclavo de sí y se convierten en una amenaza para sí y para la sociedad. Podría decirse que la totalidad de la construcción teórica de Durkheim, en especial su énfasis en la moralidad colectiva, se erigió sobre el supuesto básico de las pasiones humanas; sin embargo, no muestra evidencia de este supuesto y, de hecho, sus propias teorías sugerirían que un sujeto tan insaciable podría ser fruto de las estructuras sociales y no al revés.

Además, Durkheim no dotó a la conciencia de una función activa en el proceso social, trató al actor y a sus procesos mentales como factores secundarios o, en términos más comunes, como variables dependientes que debían ser explicadas por las variables independientes y decisivas: los hechos sociales. En sus teorías los individuos están controlados en general por las fuerzas sociales: no controlan activamente a esas fuerzas. Para Durkheim la autonomía no significaba otra cosa que la libre aceptación de esas fuerzas sociales, aunque

aceptáramos incluso que la conciencia y algunos procesos mentales son tipos de hechos sociales, no habría razón para suponer que no puedan desarrollar la misma autonomía que Durkheim reconoció en otros hechos sociales. Así como la ciencia ha desarrollado sus propias reglas autónomas, haciendo que sus raíces religiosas sean casi irreconocibles, ¿acaso la conciencia no podría hacer lo mismo?

Las últimas críticas sobre las que hablaremos tienen que ver con la centralidad de la moralidad en la sociología de Durkheim. Todos los sociólogos tienen inquietudes morales, pero para él la moralidad era más que sólo un motor detrás de la sociología, era su meta última: pensaba que el estudio sociológico de la moralidad generaría una ciencia de ésta; como lo escribió Everett White (1961:xx): “Decir que la moral es un aspecto inevitable de lo social dista mucho de afirmar, como lo hace Durkheim, que puede haber una ciencia de la moralidad”.

Además, incluso sin la fantasía de la ciencia de la moralidad, una sociología que intenta determinar qué *debe hacerse* a partir de lo que *ahora existe* es inherentemente conservadora, y este conservadurismo es la crítica más frecuente que se le hace a Durkheim (Pearce, 1989), y que suele atribuirse a su funcionalismo y positivismo, aunque sería más correcto criticar la conexión que ve entre moralidad y sociología. Cualquiera que sea el valor del estudio científico de la moralidad, no puede exentarnos de hacer decisiones morales; de hecho, es probable que dicho estudio haga que la elección moral sea más difícil aunque nos haga más flexibles y sensibles a las situaciones sociales cambiantes.

Sin embargo, debe observarse que Durkheim no está solo en su intento fallido por desarrollar la relación correcta entre moralidad y sociología, este problema afecta a la sociología moderna al menos tanto como a las teorías de Durkheim, por una razón: es imposible decir que tradiciones morales son las que deben aceptarse; también está claro, gracias en parte a las ideas de Durkheim, que no podemos sólo crear una nueva moralidad separada de nuestras tradiciones morales, se requiere que surja una nueva moralidad y lo debe hacer a partir de ellas, y la función que la sociología debe y puede desempeñar en esto es una pregunta que parece ser ineludible y no tener respuesta.

Resumen

Los dos temas centralles en la sociología de Durkheim fueron la prioridad de lo social sobre el individuo y la idea de que la sociedad podía estudiarse científicamente. Estos temas lo llevaron a su concepto de hechos sociales, que pueden estudiarse de manera empírica, son externos y coercitivos al individuo, y pueden explicarse mediante otros hechos sociales. Durkheim distinguió dos tipos básicos de éstos: los materiales y los

inmateriales. Para él los más importantes eran los hechos sociales inmateriales, por lo que abordó varios de ellos, como la moralidad, la conciencia colectiva, las representaciones colectivas y las corrientes sociales.

La primera obra importante de Durkheim fue *La división del trabajo social*, en la que argumentaba que la conciencia colectiva de las sociedades con solidaridad mecánica había sido reemplazada por una

nueva solidaridad orgánica basada en la interdependencia mutua de una sociedad organizada por la división del trabajo. Investigó la diferencia entre solidaridad mecánica y solidaridad orgánica mediante el análisis de sus diferentes sistemas legales, y sostuvo que la primera estaba asociada con leyes represivas, mientras la segunda con sistemas legales basados en la restauración.

El siguiente libro de Durkheim, un estudio sobre el suicidio, es un buen ejemplo de la importancia de los hechos sociales inmateriales en su trabajo. En su modelo causal básico, los cambios en los hechos sociales inmateriales generan, en última instancia, diferencias en las tasas de suicidio; Durkheim distinguió cuatro tipos de suicidio: egoísta, altruista, anómico y fatalista, y mostró cómo es que los diferentes cambios en las corrientes sociales los afectan. Este estudio del suicidio fue tomado por Durkheim y sus seguidores como evidencia de que la sociología tiene un lugar legítimo entre las ciencias sociales; después de todo, decían, si la sociología podía explicar un acto tan individualista como el suicidio, sin lugar a dudas podía explicar otros aspectos menos individuales de la vida social.

En su última obra importante, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Durkheim se enfocó en otro aspecto de la cultura: la religión. Su análisis de la religión primitiva pretendía mostrar sus raíces en la estructura social de la sociedad: es ésta

la que define ciertas cosas como sagradas y otras como profanas. Durkheim demostró las fuentes sociales de la religión en su análisis del totemismo primitivo y sus raíces en la estructura social del clan, y concluyó que la religión y la sociedad eran una y la misma, dos manifestaciones del mismo proceso general. En su obra también mostró una sociología del conocimiento, y sostuvo que los conceptos e incluso nuestras categorías mentales más fundamentales son representaciones colectivas generadas por la sociedad mediante rituales religiosos, al menos en un principio.

Aunque Durkheim estaba en contra de cualquier cambio radical, su preocupación central por la moralidad lo llevó a proponer dos reformas a la sociedad que esperaba desembocaran en una moralidad colectiva más fuerte; para los niños instrumentó con éxito un nuevo programa de educación moral en Francia, que se enfocaba en enseñarles la disciplina, el apego a la sociedad y la autonomía, y para los adultos propuso asociaciones profesionales que restauraran la moralidad colectiva y lidiaran con algunas patologías curables de la moderna división del trabajo.

Concluimos el capítulo con algunas críticas a las teorías de Durkheim y encontramos serios problemas en su idea básica del hecho social, en sus supuestos sobre la naturaleza humana y en su sociología de la moralidad.

Max Weber

Sumario

Metodología
Sociología sustantiva

Críticas
Resumen

Max Weber (1864-1920) es quizá la figura mejor conocida y más influyente de la teoría sociológica (Burger, 1993; R. Collins, 1985; Kalberg, 2000; Sica, 2001; Whimster, 2001, 2005a).¹ Su obra es tan variada y está sujeta a tantas interpretaciones que ha influido en todos los frentes de la teoría sociológica: ciertamente influyó en el funcionalismo estructural, especialmente a través de Talcott Parsons, y también ha cobrado importancia en la tradición del conflicto (R. Collins, 1975, 1990) y en la teoría crítica, donde ha generado casi tantos estudios como la orientación de Marx, y sobre todo en la de Jurgen Habermas, principal heredero de la tradición de la teoría crítica (Outhwaite, 1994). Las ideas de Weber, sobre todo las relacionadas con la *verstehen*, influyeron en los interaccionistas simbólicos, y su trabajo sobre los significados y motivos tuvo una especial influencia en Alfred Schutz, quien a su vez tuvo una función decisiva en el desarrollo de la etnometodología (revise el capítulo 2); recientemente los teóricos de la elección racional han reconocido su deuda con Weber (Norkus, 2000), quien es y fue, pues, un teórico muy influyente.

Comenzaremos el capítulo con un análisis de las ideas de Weber (1903-17/1949) respecto de la metodología de las ciencias sociales, que incluso hoy día siguen siendo notablemente relevantes y fructíferas (Ringer, 1997:171) y que requieren entenderse claramente para analizar sus ideas sustantivas y teóricas. Weber se opuso a la teorización puramente abstracta, y en su lugar la inscribe en su investigación empírica, a menudo histórica: su metodología conforma su investigación, y la combinación de ambas fundamenta su orientación teórica.

Metodología

Historia y sociología

Weber tendía a restarle importancia a los factores metodológicos, como señalaron Lassman y Velody:

¹ Durante algún tiempo su postura se vio amenazada por un creciente interés por el trabajo de Karl Marx, quien era mucho más conocido por el público en general y en otros campos; pero con el fracaso del comunismo la posición preeminente de Weber parece estar asegurada otra vez.

Es claro que Weber no se interesó por la metodología entendida como un manual de instrucciones para la práctica correcta... Sus ensayos metodológicos son más bien reflexiones filosóficas sobre la naturaleza y el significado de las pretensiones del conocimiento social e histórico (1989:192).

Weber consideraba el análisis de estas cuestiones generales como “la condición previa de un trabajo intelectual fructífero” (1903-17/1949:115; vea también Marianne Weber, 1975:309), y se concentraba en el trabajo sustantivo:

Las ciencias sólo pueden establecerse y desarrollar sus métodos empleando la claridad y resolviendo *problemas sustantivos*; además, en estos desarrollos las reflexiones puramente epistemológicas y metodológicas nunca han tenido una función decisiva (1903-17/1949:116).

Aun cuando estudió derecho, y consiguió su primer empleo académico en este campo, los inicios de su carrera estuvieron dominados por el interés en la historia; a medida que avanzaba más hacia el campo relativamente nuevo de la sociología, buscó aclarar la relación de ésta con la historia. Aunque intuía que cada una de estas disciplinas requería de la otra, consideraba que la tarea de la sociología consistía en proveer a la historia de un servicio que ésta requería (Roth, 1976:307); en sus palabras, la sociología es sólo una “tarea preliminar y modesta” (citado en R. Frank, 1976:21), y así explica la diferencia entre ambas disciplinas:

La sociología trata de formular conceptos tipo y generalizar las regularidades de los procesos empíricos. Esto la distingue de la historia, que está orientada al análisis causal y a la explicación de acciones individuales, estructuras y personalidades que poseen un significado cultural (1921/1968:19).

A pesar de esta tajante diferenciación, pudo combinar ambas; orientó su sociología hacia el desarrollo de conceptos claros, de manera que pudieran representar un análisis causal de los fenómenos históricos, y definió su proceder ideal como “la segura imputación de hechos individuales y concretos ocurridos en la realidad histórica para *concretar* las causas *históricamente* dadas mediante el estudio de datos empíricos precisos que han sido seleccionados desde puntos de vista específicos” (1903-17/1949:69); así pues, podemos pensar en Weber como un sociólogo histórico.

De hecho, sus disertaciones doctorales son estudios históricos de la Edad Media y Roma, aunque en años posteriores se identificó cada vez más con la sociología, y se sostiene que fue en 1909 cuando comenzó a escribir su extensa obra *Economía y sociedad*, que dedicó completamente a la sociología (R. Frank, 1976:13).

Su concepción de la sociología está profundamente marcada por la serie de debates intelectuales (*Methodenstreit*) que bullían en la Alemania de aquel tiempo, entre los que el más importante era el que abordaba la relación entre historia y ciencia. En los polos de aquel debate se situaban aquellos (positivistas [Halfpenny, 2005]) que pensaban que la historia se regía por leyes generales (*nomotéticas*) y los que la reducían (subjetivistas) a acciones y acontecimientos idiosincrásicos (*idiográficos*; los positivistas pensaban que la historia podía ser una ciencia natural, mientras los subjetivistas veían ambas disciplinas de forma radicalmente diferente); por ejemplo, un pensador nomotético generalizará sobre las revoluciones sociales, mientras un analista idiográfico se fijará sobre todo en los hechos específicos que condujeron a la Revolución Estadounidense. Rechazó ambos extremos y desarrolló un pro-

cedimiento personal para analizar a la sociología histórica; según él, la historia se compone de acontecimientos empíricos y únicos: no puede haber generalizaciones en el nivel de la experiencia. Los sociólogos deben, por tanto, distinguir al mundo empírico del universo conceptual que construyen; conceptos que no logran reflejar completamente el mundo real, pero pueden ser usados como utensilios heurísticos para conseguir un mejor entendimiento de la realidad. Mediante esos conceptos los sociólogos pueden elaborar generalizaciones, pero éstas no son historia y no deben ser confundidas con la realidad empírica.

Aunque Weber está claramente a favor de las generalizaciones, rechaza a los historiadores que intentan reducir la historia a un simple conjunto de leyes: “Para conocer los fenómenos históricos en su concreción, las leyes más generales, ya que están desprovistas de contenido, son también las menos valiosas” (1903-17/1949:80). Por ejemplo, criticó a un historiador (Wilhelm Roscher) que intentaba determinar las leyes de la evolución histórica de un pueblo y creía que todos los pueblos atravesaban una secuencia típica de estadios (Weber, 1903-06/1975), en sus palabras: “La reducción de la realidad empírica... a ‘leyes’ está desprovista de significado” (1903-17/1949:80), es decir, “Una ciencia sistemática de la cultura... no tendría sentido en sí misma” (Weber, 1903-17/1949:84). Esta visión particular se refleja en obras históricas específicas; por ejemplo, en su estudio de las civilizaciones antiguas admite que aunque en ocasiones las épocas remotas fueron precursoras de lo que habría de ocurrir posteriormente,

la larga y continua historia de la civilización mediterránea europea no nos muestra ciclos cerrados ni una progresión lineal: algunas veces los fenómenos históricos de las civilizaciones antiguas han desaparecido completamente, para volver a aparecer después en un contexto por entero diferente (1896-1906/1976:366).

En contra de esos puntos de vista opuestos respecto del saber histórico alemán, Weber adaptó su propia perspectiva: una fusión de las dos posiciones; intuyó que la historia, esto es, la sociología histórica, debe interesarse *tanto* por la individualización *como* por la generalización, y dicha unificación se acompaña de la elaboración y el empleo de conceptos generales (que luego llamaremos “tipos ideales”) en el estudio de individuos particulares, acontecimientos o sociedades. Dichos conceptos generales están destinados a utilizarse “para identificar y definir la individualidad de cada desarrollo, las características que hacen que uno concluya de modo tan diferente a otro. Según esto, uno puede determinar las causas que llevan a las diferencias” (Weber 1896-1906/1976:385). Mediante esta clase de análisis causal, Weber rebatió, al menos al nivel de la conciencia, la idea de la búsqueda de un único agente causal a lo largo de la historia.² En cambio, utilizó su arsenal conceptual para clasificar los diversos factores implicados en un caso histórico dado en términos de su significación causal (Roth, 1971).

En parte, los puntos de vista de Weber sobre la sociología histórica están modelados por la disponibilidad de los datos históricos empíricos y por su compromiso con su estudio. La suya fue la primera generación de estudiosos que disponía de datos fidedignos sobre fenómenos históricos procedentes de muchas partes del mundo (MacRae, 1974). Se inclinaba más a sumergirse él mismo en esos datos que a construir generalizaciones abstractas sobre las verdades básicas de la historia, y aunque esto le condujo a importantes descubrimien-

² Irónicamente, Weber parece argumentar, como veremos más adelante en este capítulo, en su trabajo sustantivo que existen tales agentes causales en la racionalización de la sociedad.



Max Weber

Un esbozo biográfico

Nació en Erfurt, Alemania, el 21 de abril de 1864, en el seno de una familia de clase media.

Entre sus padres hubo importantes diferencias de pensamiento y forma de vida que tuvieron un efecto profundo no sólo en su formación intelectual, sino en su salud mental. Su padre fue un funcionario que ascendió a una posición política relevante, formó parte de la élite política establecida y por ello evitó cualquier actividad o idealismo que requiriera un sacrificio personal o amenazara su posición dentro del sistema.

Weber padre fue un hombre que disfrutó de los placeres terrenales; en ello, y en otras muchas cosas, se diferenciaba de su mujer. La madre de Weber era una calvinista devota, una mujer que buscaba la dirección de una vida ascética exenta de los placeres anhelados por su marido. Sus ocupaciones eran más ultramundanas: continuamente le molestaban las imperfecciones que le advertían que no estaba destinada a la salvación. Estas hondas diferencias entre los padres originaron una gran tensión matrimonial que produjo gran efecto en el joven Weber.

Como era imposible emular a sus padres, a Weber se le presentó una clara elección desde niño (Marianne Weber, 1975:62); primero pareció optar por la vida libertina de su padre, pero más tarde se inclinó por la postura materna. Cualquiera que fuera la elección, dicha tensión ocasionada por la necesidad de elegir entre formas de vida tan dispares influyó negativamente en la salud mental del joven Weber.

A los dieciocho años abandonó su hogar durante algún tiempo para asistir a la Universidad de Heidelberg. Había demostrado precocidad intelectual pero en el ámbito social era tímido e inmaduro, aunque pronto tendió hacia la forma de vida de su padre y entró en su vieja fraternidad, donde aprendió a desenvolverse socialmente, en parte por las grandes cantidades de cerveza que consumía con sus compañeros, y exhibió orgullosamente las cicatrices de un duelo, signo de distinción en dicha fraternidad. No sólo manifestó su identidad a la manera de su padre, sino que también eligió, al menos durante aquella época, la misma carrera que él: el derecho.

Después de tres cursos Weber dejó Heidelberg para hacer el servicio militar, y en 1884 volvió a Berlín, a casa de sus padres, para estudiar en la universidad de esta ciudad. Allí permaneció durante los siguientes ocho años y completó sus estudios con un doctorado. Se convirtió en abogado (para un análisis del efecto del pensamiento jurídico en la teoría de Weber, vea Turner y Factor, 1994) y comenzó a dar clases en la Universidad de Berlín. En el proceso, sus intereses cambiaron hacia las

tos, le creó también serios problemas a la hora de entender su obra: a menudo se enredaba demasiado en los detalles históricos que perdía la perspectiva de las razones básicas de los estudios históricos; además, sus estudios históricos abordaron tantas épocas y sociedades que no pudo hacer mucho más que formular toscas generalizaciones (Roth, 1971). No obstante estos problemas, su compromiso con el estudio científico de fenómenos empíricos lo hizo atractivo para el desarrollo de la sociología en Estados Unidos.

En resumen, Weber creía que la historia se componía de una inagotable fuente de fenómenos específicos, y para estudiarlos se requería elaborar una gran variedad de conceptos destinados a ser útiles a la investigación del mundo real. En general, aunque Weber no se

ocupaciones que mantendría a lo largo de toda su vida (economía, historia y sociología). Durante esos ocho años en Berlín dependió económicamente de su padre, una circunstancia que llegaría a ver con creciente disgusto; se volvió hacia los valores de su madre mientras crecía la antipatía por su padre, optó por una vida ascética y se sumergió profundamente en el trabajo, por ejemplo, sus hábitos cotidianos en un semestre como estudiante pueden describirse de la siguiente manera: “Continúa la rígida disciplina de trabajo, regula su vida con el reloj, divide la rutina diaria en periodos exactos para las diferentes materias y ahorra, a su manera, cenando por las noches en su habitación una libra de carne picada y cuatro huevos fritos” (Mitzman, 1969/1971:48; Marianne Weber, 1975:105). En la línea de su madre, se volvió diligente y ascético, se convirtió en un trabajador compulsivo, en lo que podríamos llamar un “adicto al trabajo”.

Esta compulsión hacia el trabajo lo llevó, en 1896, a un puesto de profesor de economía en Heidelberg, pero en 1897, cuando su carrera académica florecía, su padre murió después de una violenta discusión entre ambos. Poco después Weber comenzó a manifestar síntomas que culminarían con un colapso nervioso: a menudo era incapaz de dormir o trabajar y pasó los seis o siete años siguientes en una situación de casi total desmoronamiento. Después de esta larga pausa, en 1903 recuperó algo de su fuerza, pero no fue sino hasta 1904, cuando pronunció su primera conferencia (en Estados Unidos) en seis años y medio. Entre 1904 y 1905 publicó una de sus obras más conocidas: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, en la que elevaba la influencia religiosa de su madre hasta el nivel académico, y aunque no era una persona religiosa, ocupó la mayor parte de su tiempo en el estudio de la religión.

Aunque continuó con problemas psicológicos, después de 1904 produjo algunos de sus trabajos más importantes. En esos años publicó sus estudios sobre las religiones mundiales desde una perspectiva histórica (p. ej., China, India y el antiguo judaísmo). Cuando murió, el 14 de junio de 1920, estaba trabajando en la más importante de sus obras: *Economía y sociedad*, que a pesar de estar incompleta fue publicada y traducida a varias lenguas.

En este periodo su obra fue prolífica, además de numerosos escritos, atendió muchas otras actividades: en 1910 colaboró en la fundación de la Asociación Alemana de Sociología; su casa se convirtió en un centro frecuentado por intelectuales, incluso sociólogos como Georg Simmel y Robert Michels, su hermano Alfred Weber, además del filósofo y crítico literario Georg Lukács (Scaff, 1989:186-222). También se dedicó activamente a la política y escribió algunos ensayos sobre la actualidad.

Tanto en la vida como en la obra de Weber hubo una gran tensión entre la mentalidad burocrática de funcionario representada por su padre y la religiosidad de su madre, lo que se reflejó en su vida profesional y personal.

adhería estrictamente a esta posición (como veremos adelante), como tampoco lo hace la mayoría de los sociólogos e historiadores, la tarea de la sociología consiste en desarrollar esos conceptos que la historia utiliza para analizar causalmente los hechos históricos específicos. En este sentido, trataba de combinar lo específico y lo general en un esfuerzo por hacer evolucionar una ciencia que hiciera justicia a la compleja naturaleza de la vida social.

Verstehen

Weber sentía que los sociólogos tenían una ventaja sobre los científicos naturales, que residía en la capacidad de los primeros para *comprender* fenómenos sociales, mientras los segundos no podían conseguir una comprensión similar del comportamiento de un átomo

o de un compuesto químico. La palabra alemana para “comprensión” es *verstehen* [Soeffner, 2005], a la que Weber daba un uso especial en sus investigaciones históricas, una de las mejor conocidas y más controversiales contribuciones a la metodología de la sociología contemporánea. Aclaremos lo que Weber quería decir con *verstehen* y también recalquemos algunos de los problemas que supone esta conceptualización. La controversia suscitada por el término *verstehen*, así como algunos de los problemas que implica su interpretación, tienen como origen un problema general inherente al pensamiento metodológico weberiano: según Thomas Burger (1976; vea también Hekman, 1983:26), Weber no fue sofisticado ni muy consistente en sus pronunciamientos metodológicos, tenía cierta tendencia a ser descuidado e impreciso en lo que se refiere a estos problemas, porque pensaba que sólo repetía ideas bien conocidas en sus días entre los historiadores alemanes; más aún, y como ya se dijo, nunca reflexionó profundamente sobre estas cuestiones.

Las ideas de Weber sobre la *verstehen* eran relativamente comunes entre los historiadores alemanes de su tiempo y se derivaban de un campo conocido como *hermenéutica* (Brown, 2005; Martin, 2000; Pressler y Dasilva, 1996), que es un acercamiento especial a la comprensión e interpretación de los escritos publicados, para comprender el pensamiento del autor y la estructura básica del texto. Tanto Weber como otros autores (p. ej., Wilhelm Dilthey) intentaron ampliar esta idea, llevándola desde la comprensión de los textos hasta la de la vida social:

Una vez que nos hemos dado cuenta de que el método histórico es ni más ni menos que el método clásico de interpretación aplicado a las acciones abiertas en lugar de a los textos, un método dirigido a identificar los proyectos humanos, el “significado” que se oculta tras los acontecimientos observables, no debemos tener dificultad en aceptar que éste puede ser aplicado tanto a la interacción humana como a los actores individuales. Desde este punto de vista toda la historia es interacción, y debe ser interpretada en términos de los planes opuestos de los distintos actores.

(Lachman, 1971:20)

En otras palabras, Weber trató de usar las herramientas de la hermenéutica para entender a los actores, la interacción y toda la historia de la humanidad.³

Una concepción errónea, y muy común, del término *verstehen* es la que se refiere simplemente a la “intuición” del investigador; en este sentido, muchos críticos lo han tomado como una metodología de la investigación “blanda”, irracional y subjetiva; sin embargo, Weber rechazó categóricamente la idea de que la *verstehen* implicara el significado de intuición, participación armónica o empatía (1903-17/1949): para él este concepto suponía la elaboración de una búsqueda sistemática y rigurosa más que un simple “sentimiento” sobre un texto o fenómeno social, es decir, para Weber (1921/1968) *verstehen* es un procedimiento de estudio racional.

La cuestión clave al interpretar lo que Weber entendía por *verstehen* es si pensó que era la aplicación más apropiada para los estados subjetivos de los actores individuales o para los

³ La hermenéutica se convirtió en el más importante de los intereses intelectuales de los últimos años, sobre todo en el trabajo de Martin Heidegger, Hans-George Gadamer y Jurgen Habermas (Bleicher, 1980). Para encontrar un argumento más fuerte a favor de la hermenéutica hoy en día, vea Sica (1986), y para una valoración de la hermenéutica weberiana, Oliver (1983).

aspectos subjetivos de las unidades de análisis a gran escala, por ejemplo, la cultura. Ya veremos que su interés en los contextos socioestructurales y culturales de la acción nos conduce a tomar dicho concepto como una herramienta para el análisis a escala macrosocial.

Causalidad

Otro aspecto importante de la metodología weberiana es su empeño por el estudio de la causalidad (Ringer, 1997:75). Weber se inclinó por ver el estudio de las causas de los fenómenos sociales dentro del dominio de la historia, no de la sociología; aun cuando pensaba que ambas no podían separarse con claridad (y ciertamente no aparecen separadas en su trabajo), la cuestión de la causalidad era importante para la sociología porque, como veremos, es otro espacio en el que intentó combinar sus aproximaciones idiográficas y nomotéticas.

Weber (1921/1968) entendía por *causalidad* sencillamente la probabilidad de que un acontecimiento fuera seguido o acompañado por otro; desde esta perspectiva no es suficiente fijarse en constantes, repeticiones, analogías y paralelismos históricos, como algunos historiadores se contentan con hacer, en lugar de ello, el investigador debe observar tanto las razones como el significado de los cambios históricos (Roth, 1971). Aunque Weber puede ser visto como autor de un modelo unicausal (a diferencia del modo dialéctico de razonar de Marx), en su sociología sustantiva siempre ha conjugado las interrelaciones de la economía, sociedad, política, organización, estratificación social, religión, etc. (Roth, 1968); así, Weber opera con un enfoque multicausal en el que “*numerosas* influencias interactivas suelen ser verdaderos factores causales” (Kalberg, 1994:13).

Fue bastante explícito acerca de su postura sobre la causalidad múltiple en el estudio de la relación entre el protestantismo y el espíritu del capitalismo. Aunque se le ha interpretado de muy diferentes maneras, Weber (1904-05/1958) afirmaba que la ética protestante fue *uno* de los factores causales de la aparición del moderno espíritu del capitalismo; tachó de “insensata” la idea de que el protestantismo fuera la única causa, igualmente insensato era pensar, según Weber, que el capitalismo pudiera crecer sólo como resultado de la reforma protestante: otros factores pudieron haber llevado al mismo resultado, y así lo dijo:

Debemos aclarar lo más posible el modo y la *dirección* general en que... los movimientos religiosos han influido en el desarrollo de la cultura material. Sólo cuando hayamos determinado este planteamiento con una seguridad razonable puede hacerse una tentativa para estimar hasta qué punto el desarrollo histórico de la cultura moderna puede ser atribuido a esas *fuerzas religiosas y hasta qué punto a otras*.

(Weber, 1904-05/1958:91-92; cursivas nuestras)

En *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, como en el resto de su obra histórica, está muy interesado en el problema de la causalidad, pero no opera simplemente con un modelo de una única dirección: tiene en cuenta siempre las interrelaciones de un gran número de factores sociales.

La cuestión decisiva que debe tenerse en cuenta acerca de las ideas weberianas sobre la causalidad es su creencia en que, puesto que tenemos una comprensión especial de la vida social (*verstehen*), el conocimiento causal de las ciencias sociales es diferente del de las ciencias naturales, y lo expresa así:

La conducta (“acción”) humana “significativamente interpretable” es identificable mediante referencias a ‘valoraciones’ y significados. Por ello, nuestro criterio para una explicación *causal* sólo se satisface con la explicación histórica de tal “entidad” (1903-06/1975:185).

Así pues, el conocimiento causal de los científicos sociales es distinto al de los científicos naturales.

Las ideas de Weber sobre el concepto de causalidad están íntimamente ligadas a sus esfuerzos por resolver el conflicto entre el conocimiento nomotético e idiográfico. Los que se adscriben al punto de vista nomotético sostienen que existe una relación necesaria entre los fenómenos sociales, mientras los defensores de la perspectiva idiográfica se inclinan a ver relaciones aleatorias entre esas entidades. Como de costumbre, Weber toma una posición sincrética, que encarna su concepto de “causalidad adecuada”; esta noción de *causalidad adecuada* supone que lo mejor que puede hacerse en sociología es establecer proposiciones probabilísticas sobre la relación entre los fenómenos sociales, o lo que es lo mismo, si ocurre x entonces es *probable* que ocurra y . El objetivo es “estimar el *grado* en que cierto efecto es ‘favorecido’ por determinadas ‘condiciones’” (Weber, 1903-17/1949:183).

Tipos ideales

El tipo ideal es una de las más famosas contribuciones de Weber a la sociología contemporánea (Drysdale, 1996; Hekman, 1983; Lindbekk, 1992; McKinney, 1966; Zijderveld, 2005). Como hemos visto, planteaba que era responsabilidad del sociólogo crear instrumentos conceptuales que pudieran ser usados más tarde tanto por los historiadores como por los sociólogos. La más importante de estas herramientas conceptuales es el tipo ideal:

Un tipo ideal está formado por la *acentuación* unilateral de uno o más puntos de vista y por la síntesis de gran cantidad de fenómenos *individuales* y *concretos* difusos, discretos, más o menos presentes aunque a veces ausentes, que se arreglan según esos puntos de vista unilaterales y enfáticos hacia una construcción *analítica* y unificada... Dicha construcción mental, puramente conceptual... no puede encontrarse empíricamente en ningún lugar de la realidad.

(Weber, 1903-17/1949:90)

A pesar de su definición, Weber no era totalmente coherente con su manera de usar el concepto de tipo ideal; para comprender lo que éste significó inicialmente, tendremos que examinar algunas de sus incongruencias. En el nivel más básico, un *tipo ideal* es un concepto construido por un científico social, a partir de su interés y orientación teórica, para aprehender los rasgos esenciales de ciertos fenómenos sociales.

Lo más importante sobre los tipos ideales es que funcionan como aparatos heurísticos: han de ser de gran utilidad y ayuda para la investigación empírica y para entender un aspecto específico del mundo social (o un “individuo histórico”). Como dice Lachman, un tipo ideal es “esencialmente una vara de medir” (1971:26) o, como Kalberg señala, un “criterio” (1994:87). Al respecto, Weber apunta: “Su función es la comparación con la realidad empírica para establecer sus divergencias o similitudes, describirlas mediante el *más inteligible e inequívoco de los conceptos*, y comprenderlas y explicarlas causalmente” (1903-17/1949:43). Los tipos ideales son aparatos heurísticos que se utilizan en el estudio de las porciones de realidad histórica; por ejemplo, los científicos sociales construirían un tipo ideal de buro-

cracia a partir de su análisis de los datos históricos, que luego puede compararse con la burocracia real; el investigador buscará divergencias entre el caso real y el tipo ideal exagerado, y después el científico social debe buscar las causas de estas desviaciones. Algunas de estas causas típicas de desviación son:

- Acciones de burócratas motivadas por la *desinformación*.
- *Errores estratégicos*, sobre todo de los líderes burocráticos.
- *Falacias lógicas* en las que se apoyan las acciones de líderes y seguidores.
- Decisiones burocráticas que se toman en función de la *emoción*.
- Cualquier *irracionalidad* en las acciones de líderes o seguidores burocráticos.

Este es otro ejemplo, una batalla militar típicamente ideal delinea los principales componentes de dicha batalla: armas de los oponentes, estrategias, material del que disponen, tierra disputada (“tierra de nadie”), refuerzos y bajas, comandos centrales y cualidades de los líderes. Las batallas reales no tienen necesariamente que contar con todos esos elementos, y ésta es una de las cosas que el investigador quiere saber; la cuestión está en saber que los elementos de una batalla militar particular pueden ser comparados con los identificados en el tipo ideal.

Los elementos de un tipo ideal (como los componentes de la batalla militar típica ideal) no se han reunido de forma arbitraria: se han combinado con base en su compatibilidad. Hekman lo expresa así: “Los tipos ideales no son el producto del capricho o de la imaginación del científico social, sino que son conceptos construidos lógicamente” (1983:32; aunque pueden y deben reflejar los intereses del científico social).

Según Weber, el tipo ideal está destinado a derivarse inductivamente del mundo real de la historia social, no creía que fuera suficiente con ofrecer un conjunto de conceptos cuidadosamente definidos, sobre todo si se habían extraído deductivamente de una teoría abstracta: los conceptos deben ser empíricamente adecuados (Roth, 1971), por tanto, y para generar tipos ideales, los investigadores han de sumergirse primero ellos mismos en la realidad histórica y después derivar los tipos de esa realidad.

En línea con sus esfuerzos por encontrar un campo intermedio entre el conocimiento nomotético e idiográfico, Weber sostiene que los tipos ideales no han de ser excesivamente generales ni excesivamente específicos; por ejemplo, en el caso de la religión rechazó los tipos ideales de la historia de la religión en general, pero también fue crítico con los de fenómenos muy específicos, como la experiencia religiosa del individuo; antes bien, se han desarrollado tipos ideales de fenómenos intermedios como el calvinismo, pietismo, metodismo y bautismo (Weber, 1904-05/1958).

Aunque los tipos ideales debieran derivarse del mundo real, no son imágenes especulares de él, es preferible que sean exageraciones unilaterales (basadas en los intereses del investigador) de la esencia de lo que ocurre en el mundo real; para Weber cuanto más exagerado es el tipo ideal, más útil será en la investigación histórica.

El uso de las palabras *ideal* o *utopía* no quiere decir que el concepto se refiera al mejor de todos los mundos posibles, para Weber el término significa que la forma descrita en el concepto rara vez, si es que acaso, se funda en el mundo real; de hecho, pensaba que el tipo ideal no tenía por qué ser positivo o correcto: podía ser igualmente negativo o incluso moralmente repugnante (1903-17/1949).

Los tipos ideales deben tener sentido en sí mismos, el significado de sus componentes debe ser compatible y nos deben ayudar a dar sentido al mundo real. Aunque hayamos

llegado a pensar en los tipos ideales como descripciones de entidades estáticas, Weber creía que podían describir tanto entidades estáticas como dinámicas; por tanto, podemos tener el tipo ideal de una estructura, como la burocracia, o de un desarrollo social, como la burocratización.

Los tipos ideales no han sido desarrollados de una vez por todas, como la sociedad está continuamente cambiando y el interés de los científicos sociales también, se requiere desarrollar nuevas tipologías que se adecuen a la realidad cambiante. Según Weber, en las ciencias sociales no puede haber conceptos atemporales (Roth, 1968).

Aunque hayamos presentado una imagen relativamente poco ambigua del tipo ideal, hay ciertas contradicciones en la manera en que Weber definió el concepto; además, en su obra sustantiva usaba este término de una manera que difiere de la que había dicho que debía usarse. Burger afirma que “los tipos ideales mostrados en *Economía y sociedad* son una mezcla de definiciones, clasificación e hipótesis específicas al parecer demasiado divergentes como para ser reconciliables con las formulaciones de Weber” (1976:118). Aunque discrepa de la posición de Burger sobre la inconsistencia en la definición de los tipos ideales, Heckman (1983:38-59) también reconoce que Weber ofrece diversas variedades de tipos ideales:

- Los *tipos ideales históricos* son los fenómenos encontrados en una época histórica dada (p. ej., la situación del mercado capitalista moderno).
- Los *tipos ideales de la sociología general* se refieren a fenómenos que se dan a lo largo de todos los periodos y sociedades históricas (como la burocracia).
- Los *tipos ideales de acción* son puros y basados en las motivaciones de un actor determinado (p. ej., la acción afectiva).
- Los *tipos ideales estructurales* son formas que se toman de las causas y consecuencias de la acción social (p. ej., la dominación tradicional).

Es evidente el gran número de variedades de tipos ideales que Weber desarrolló, y una parte de la riqueza de su trabajo estriba en su diversidad, aunque lo común de todos ellos sea el modo de construirlos.

Kalberg (1994) señala que si bien es importante el uso heurístico de los tipos ideales en la investigación empírica, no debe olvidarse que también tienen una función *teórica* clave en la obra de Weber: aunque rechaza la idea de leyes teóricas, usa los tipos ideales de varias maneras para crear modelos teóricos. Así, los tipos ideales son los pilares teóricos de la construcción de varios modelos teóricos (p. ej., la rutinización del carisma y la racionalización de la sociedad, que más adelante analizaremos), y estos modelos se utilizan luego para analizar desarrollos históricos específicos.

Valores

En Estados Unidos, el pensamiento sociológico moderno sobre el papel de los valores en las ciencias sociales se ha visto modelado en gran medida por la interpretación, a menudo simplista o errónea, de la noción weberiana de una sociología *libre de valores* (Hennis, 1994; McFalls, 2007). Una percepción común de la postura de Weber es que los científicos sociales *no* deben dejar, de ninguna manera, que sus valores personales influyan en su investigación científica. Como veremos, el trabajo de Weber sobre los valores es mucho más complejo y no debe reducirse a una noción simplista de que los valores deben dejarse fuera de la sociología (Tribe, 1989:3).

Valores y enseñanza

Weber (1903-17/1949) fue muy claro sobre la necesidad de que los profesores controlaran sus valores personales en el aula. Según él, los académicos tienen perfecto derecho a expresar sus valores personales de forma libre en discursos, la prensa y muchos otros lugares, pero en el aula es distinto: se opuso a los profesores que predicaban “sus evaluaciones sobre las cuestiones últimas ‘en nombre de la ciencia’ en aulas privilegiadas por el gobierno, que no están controladas ni contrastadas por la discusión ni sujetas a contradicción... el aula ha de mantenerse separada de la arena de la discusión pública” (1903-17/1949:4). La diferencia más importante entre un discurso público y una conferencia académica radica en la naturaleza de la audiencia. Una multitud que escucha a un orador público ha elegido estar allí y puede marcharse cuando guste; pero los estudiantes, si quieren aprobar, no tienen más alternativa que escuchar atentamente las posiciones del profesor cargadas de valores. En la postura de Weber hay un poco de ambigüedad respecto de la libertad de valores, la función del académico es enseñar los “hechos” en el aula, no sus valores personales. Aunque los profesores se inclinan a introducir sus valores porque hacen el curso más interesante, deben evitar su uso, ya que tales valores “debilitarán el gusto de los alumnos por el sobrio análisis empírico” (Weber 1903-17/1949:9). La única cuestión es si es realista pensar que los profesores pueden abstraerse a la mayoría de los valores de sus presentaciones; Weber pudo adoptar esa posición porque pensaba que era posible separar hecho y valor, sin embargo, Marx no estaba de acuerdo, ya que desde su punto de vista hecho y valor están entretrejidados, dialécticamente interrelacionados.

Valores e investigación

La postura de Weber sobre el lugar de los valores en la investigación científica es mucho más ambigua, creía posible separar hecho de valor, lo que podía ampliarse al mundo de la investigación: “El investigador y el profesor deben, incondicionalmente, mantener separados el establecimiento de los datos empíricos... y *sus* propias evaluaciones personales, es decir, su evaluación de esos hechos como satisfactorios o insatisfactorios” (1903-17/1949:11). Solía distinguir entre el conocimiento existencial de lo que es y el conocimiento normativo de lo que debe ser (Weber, 1903-17/1949); por ejemplo, en la fundación de la Asociación Alemana de Sociología, sostuvo: “La asociación rechaza por principio y de manera categórica toda propaganda de las ideas orientadas hacia la acción en su medio”, en lugar de ello, debe enfocarse al estudio de “lo que es, de por qué algo es de la manera que es, de sus razones sociales e históricas” (Roth, 1968:5).

Sin embargo, diversos hechos apuntan en una dirección distinta y demuestran que, a pesar de la evidencia de los propósitos antes citados, Weber no operaba con la postura simplista de que los valores han de ser eliminados de la investigación social; aunque, como veremos, atribuía una función a los valores en aspectos específicos del proceso de investigación, pensaba que debían mantenerse fuera del acopio real de los datos de investigación, con lo que quería decir que debemos emplear los procedimientos regulares de la investigación científica, como la observación precisa y la comparación sistemática.

Los valores deben restringirse a los momentos previos a la investigación social, es entonces cuando deben contribuir a seleccionar lo que vamos a estudiar. Las ideas de Weber (1903-17/1949:21) sobre la función de los valores previos a la investigación social se recogen en su concepto de *relevancia valorativa*. Como otros muchos de los conceptos metodológi-

cos weberianos, el de relevancia valorativa se deriva del trabajo del historiador alemán Heinrich Rickert, para quien dicho concepto comprende “una selección de aquellas partes de la realidad empírica que encierra uno o varios de los valores culturales generales que la gente mantiene en la sociedad en la que viven los observadores científicos” (Burger, 1976:36). En la investigación histórica, esto significaría que la elección de los objetos de estudio estaría hecha con base en lo que se considera importante para la sociedad donde los investigadores viven, es decir, éstos eligen qué van a estudiar del pasado según el sistema de valores contemporáneo. En su caso específico, Weber trató el concepto de relevancia valorativa desde “el punto de partida de los intereses de los europeos modernos” (1903-17/1949:30); por ejemplo, la burocracia es una parte muy importante de la sociedad alemana del tiempo de Weber y, en consecuencia, éste eligió el análisis de dicho fenómeno (o su ausencia) en varios de sus estudios históricos.

Por tanto, para él los juicios de valor no deben ser totalmente eliminados del discurso científico; aunque se oponía a confundir hecho y valor, no creía que los valores debieran ser separados totalmente de las ciencias sociales: “Una *actitud de indiferencia moral* no tiene conexión con la ‘objetividad’ *científica*” (1903-17/1949:60); estaba preparado para admitir que los valores tienen un cierto lugar, si bien advertía a los investigadores que tuvieran cuidado con su papel: “Esto debe ser constantemente aclarado... exactamente en qué punto el investigador científico debe permanecer callado y la persona que actúa y evalúa comienza a hablar” (Weber, 1903-17/1949:60). Cuando los investigadores sociológicos expresan su posición respecto de los valores, siempre deben mantenerse a sí mismos y a sus audiencias enterados de dichas posturas.

Hay una brecha entre lo que Weber dijo y lo que realmente hizo: no tuvo miedo de expresar un juicio de valor, incluso en el centro del análisis de los datos históricos; por ejemplo, expresó que el estado romano sufrió una enfermedad convulsiva de su cuerpo social. Puede argüirse que, en el trabajo real de Weber, los valores no eran sólo un artificio básico para seleccionar temas de estudio, sino que también estaban implicados en la adquisición de un conocimiento significativo del mundo social. Gary Abraham (1992) ha señalado que la obra de Weber, sobre todo sus ideas sobre el judaísmo en tanto religión mundial, está distorsionada por sus valores; en su sociología de la religión (que analizaremos más adelante), calificaba a los judíos de “pueblo paria”, posición de marginado que atribuía más al deseo de los judíos de segregarse que a la exclusión por parte del resto de la sociedad; así, aceptando la perspectiva general de su época, pensaba que los judíos deberían renunciar al judaísmo para integrarse a la sociedad alemana. Abraham sostiene que este tipo de sesgo influyó no sólo en sus ideas sobre el judaísmo, sino también en su obra general, lo que plantea más dudas sobre el calificativo de sociólogo “libre de valores” dado a Weber, y a la idea convencional que se tiene de él como pensador liberal. Según Abraham, “quizá Max Weber estaba tan cerca del liberalismo tolerante como podían estarlo la mayoría de los alemanes en aquella época” (1992:22). Era más un nacionalista que apoyaba la integración de los grupos minoritarios que un liberal clásico en favor del pluralismo, y esos valores influyeron profundamente en su obra (Roth, 2000).

La mayoría de los sociólogos estadounidenses considera a Weber como el exponente de la sociología libre de valores. Lo cierto es que esta mayoría se adscribe a la idea de libertad valorativa y encuentra útil invocar el nombre de Weber como soporte de su postura; sin embargo, como hemos visto su obra está repleta de valores.

Otro aspecto digno de mención en la obra de Weber respecto de los valores es el que se refiere a sus ideas sobre la función de las ciencias sociales como ayuda para que el hombre elija entre varias posturas últimas de valor; la de Weber, básicamente, es que *no* hay manera de elegir científicamente entre posturas alternativas de valor; por tanto, los científicos sociales no pueden presumir de elegir por la gente: “Las ciencias sociales, que son precisamente ciencias empíricas, son las menos adecuadas para presumir que le ahorran al individuo la dificultad de hacer elecciones” (Weber, 1903-17/1949:19). El científico social debe derivar ciertas conclusiones fácticas de su investigación social, pero ésta no puede decirle a la gente lo que “debe” hacer. La investigación empírica puede ayudar a la gente a elegir un significado adecuado para un fin, pero no debe ayudarla a elegir ese fin en vez de otros. Weber dice: “Proveer de normas obligatorias e ideales desde los que se pueden derivar orientaciones para actividades prácticas inmediatas nunca puede ser la tarea de una ciencia empírica” (1903-17/1949:52).

Sociología sustantiva

Veamos ahora la sociología sustantiva de Weber. Comenzaremos, como hizo él en su monumental *Economía y sociedad*, por los niveles de la acción e interacción, y muy pronto encontraremos la paradoja básica de su obra: a pesar de su compromiso con la sociología de los procesos a pequeña escala, su trabajo se sitúa primordialmente en los niveles de mayor escala del mundo social (muchos weberianos se mostrarán en desacuerdo con la descripción de esa paradoja en el trabajo de Weber. Kalberg [1994], por ejemplo, afirma que Weber ofrece una micro y macroteoría más integrada o acción-estructura).

¿Qué es sociología?

Al dar forma a su perspectiva de la sociología, a menudo Weber se pronunció en contra de la sociología evolucionista, del organicismo, que dominaba la disciplina en aquellos momentos; por ejemplo, afirmó:

Me he convertido en alguien (un sociólogo) con el fin de acabar con las nociones colectivistas; en otras palabras, la sociología incluso puede ser practicada procediendo desde la acción de uno o varios, pocos o muchos individuos, es decir, empleando un método estrictamente “individualista”.

(Roth, 1976:306)

A pesar de que se adhirió a un método individualista, Weber se vio forzado a admitir que es imposible eliminar totalmente de la sociología las ideas colectivas.⁴ Pero incluso cuando hubo admitido la significación de los conceptos colectivos, los redujo esencialmente a patrones y regularidades de la acción individual:

Para la interpretación subjetiva de la acción en el trabajo sociológico, estas colectividades han de ser tratadas *solamente* como los resultantes y modos de organización de los actos particulares de seres individuales, desde el momento en que éstos pueden ser tratados como agentes en el curso de una acción subjetivamente comprensible (1921/1968:13).

⁴ De hecho, los tipos ideales de Weber *son* conceptos colectivos.

En el nivel individual estuvo muy interesado por el significado y la manera en que éste se forma, hay pocas dudas sobre que Weber creía en una microsociología y estaba dispuesto a practicarla. ¿Pero es esto realmente lo que hizo? Guenther Roth, uno de los más famosos intérpretes de la obra de Weber, nos ofrece una respuesta inequívoca con su descripción de la orientación global de *Economía y sociedad*: “la primera *comparación estrictamente empírica de la estructura social* y del orden normativo a escala *histórica mundial*” (1968:xxvii). Mary Fulbrook señala directamente la discontinuidad en la obra de Weber:

El énfasis de Weber en la importancia de significados y motivos (individuales) en la explicación causal de la acción social no se corresponde adecuadamente con el verdadero modo de explicación que se deriva de sus estudios historicocomparativos de las religiones mundiales. Más aún, el último nivel de la explicación causal en su obra sustantiva es el de las condiciones socioestructurales bajo las que ciertas formas de significado y motivación pueden adquirir importancia histórica.

(Fulbrook, 1978:71)

Lars Udehn (1981) ha dado luz al problema de la interpretación de la obra de Weber, distinguiendo entre la metodología weberiana y sus intereses sustantivos, y reconociendo que existe un conflicto o tensión entre ellos. Según Udehn, Weber usa una “metodología individualista y subjetivista” (1981:131); en sus términos, está interesado en lo que los individuos hacen y por qué lo hacen (en sus motivos subjetivos). A Weber le interesa reducir las colectividades a las acciones de los individuos; sin embargo, en la mayor parte de su sociología sustantiva (como veremos), pone el énfasis en las grandes estructuras (como la burocracia o el capitalismo) y no se ocupa de lo que los individuos hacen ni del porqué de sus actos.⁵ Dichas estructuras no se limitan a las acciones de los individuos, sino que sus acciones están determinadas por las propias estructuras, en lugar de estar determinadas por sus motivos; no hay duda de que existe una enorme contradicción en la obra de Weber, que trataremos en la mayor parte de este capítulo.

Con estos antecedentes, ahora estamos preparados para definir la *sociología* weberiana: “sociología... es una *ciencia* a la que compete la *comprensión interpretativa* de la *acción social* y, por tanto, la explicación *causal* de su curso y sus consecuencias” (1921/1968:4). Entre los temas ya analizados que se mencionan o estaban implicados en esta definición, se encuentran:

- La sociología debe ser una ciencia.
- La sociología debe ocuparse de la causalidad (aquí, al parecer, Weber combina sociología con historia).
- La sociología debe emplear la comprensión interpretativa (*verstehen*).

Ahora estamos preparados para estudiar lo que Weber entendía por acción social.

Acción social

Si tomamos las palabras de Weber al pie de la letra, toda su sociología se basa en su concepción de la acción social (S. Turner, 1983); diferenciaba entre acción y conducta puramente

⁵ Udehn argumenta que una excepción es el análisis que Weber hizo del comportamiento de los líderes.

reactiva. El concepto de conducta está reservado, entonces y ahora, al comportamiento automático que supone procesos no pensados: se presenta un estímulo y entonces se origina la conducta, con poca intervención entre estímulo y respuesta. Para la sociología de Weber este comportamiento no tiene mucho interés, estaba más interesado en la acción, que supone claramente la intervención de procesos de pensamiento (y en la acción significativa resultante) entre el origen del estímulo y la respuesta última; en otras palabras, digamos que la acción está destinada a ocurrir cuando los individuos atribuyen significados subjetivos a sus acciones. Para Weber la tarea del análisis sociológico supone “la interpretación de la acción en términos de su significado subjetivo” (1921/1968:8). Un buen (y más específico) ejemplo del pensamiento de Weber respecto de la acción se encuentra en su análisis de la *acción económica*, que definió como “una orientación *consciente y primaria* hacia la consideración económica... para la que lo que importa no es la necesidad objetiva de establecer una previsión económica, sino la creencia de que es necesaria” (1921/1968:64).

Al insertar su análisis en los procesos mentales y la acción significativa resultante, Weber (1921/1968) se cuidó de señalar que es erróneo considerar a la psicología como la base de la interpretación sociológica de la acción, y parecía estar recalando el mismo punto que Durkheim, al menos cuando analiza ciertos hechos sociales no materiales, es decir, los sociólogos están interesados en los procesos mentales, pero no de la forma en que a los psicólogos les concierne la mente, la personalidad, etcétera.

Aunque Weber decía tener gran interés en los procesos mentales, realmente les dedicó poca atención; Hans Gerth y C. Wright Mills destacan su ausencia de interés en los procesos mentales: “Weber ve en el concepto de personalidad una noción de la que se ha abusado mucho, referida a un profundo centro irracional de creatividad, un centro ante el cual la indagación analítica viene a detenerse” (1958:55); Schutz (1932/1967) fue bastante preciso al indicar que, aunque el trabajo de Weber sobre los procesos mentales es sugerente, difícilmente es la base de una microsociología sistemática. Pero fue lo atrevido de su trabajo lo que lo hizo relevante para quienes desarrollaron las teorías de los individuos y su comportamiento: interaccionismo simbólico, fenomenología, etcétera.

En su teoría de la acción, el propósito más claro de Weber consistía en concentrarse en los individuos y las pautas y regularidades de su acción, no en la colectividad: “La acción, como orientación subjetivamente comprensible de la conducta, sólo existe para nosotros como conducta de una o varias personas *individuales*” (Weber 1921/1968:13); estaba preparado para admitir que, para algunos propósitos, debemos tratar a las colectividades como individuos,

pero para la interpretación subjetiva de la acción en el trabajo sociológico, estas colectividades deben tratarse *sólo* como el resultado o los modos de organización de actos específicos de personas individuales, dado que éstas por sí solas pueden tratarse como agentes en un curso de acción subjetivamente comprensible (1921/1968:13).

Parecería que Weber no podría ser más explícito: en última instancia, la sociología de la acción se ocupa de los individuos, *no* de las colectividades.

Weber utiliza su metodología del tipo ideal para aclarar el significado de *acción*, e identifica cuatro tipos básicos; su tipología no sólo es importante para entender lo que quería decir con acción, sino es también, en parte, la base de su interés por estructuras e instituciones sociales más amplias. La diferenciación que hace entre los dos tipos básicos de acción racional es de gran importancia: el primero es la *racionalidad medios-fines* o la acción

respecto a fines “determinada por expectativas en el comportamiento tanto de objetos del mundo exterior como de otros hombres, que se utilizan como ‘condiciones’ o ‘medios’ para el logro de fines propios racionalmente perseguidos y calculados” (Weber, 1921/1968:24). El segundo es la *racionalidad de valores*, o acción respecto a valores que “está determinada por la creencia consciente en el propio valor ético, estético, religioso o de cualquier otra forma de conducta, independientemente de sus posibilidades de éxito” (Weber, 1921/1968:24-25). La acción *afectiva* (que interesó muy poco a Weber) está determinada por el estado emocional del actor, la acción *tradicional* (en la que, en cambio, hizo hincapié) está determinada por los modos de comportamiento habituales del actor y por sus costumbres.

Aunque distinguiera entre cuatro tipos ideales como formas de acción, siempre fue muy consciente de que cualquier acción dada suponía normalmente alguna combinación de estos cuatro tipos; además, sostuvo que los sociólogos tienen mucha más probabilidad de comprender la acción racional que la acción dominada por el afecto o la tradición.

Vayamos ahora a sus reflexiones sobre la estratificación social, o sus famosas ideas respecto de las clases, el estatus y el partido (o poder); su análisis de la estratificación es una de las áreas de su obra en las que trabajó, al menos al principio, como teórico de la acción.

Clase, estatus y partido

Un aspecto importante de este análisis es que Weber se negó a reducir la estratificación a los factores económicos (o clase, en sus términos), más bien los consideró de manera multidimensional. Así, la sociedad está estratificada sobre la base de la economía, el estatus y el poder, y ello implica que la gente pueda situarse en la parte alta de una o dos de esas dimensiones de la estratificación, y en la baja de otra (u otras). Esto permite un análisis más sofisticado de la estratificación social del que es posible cuando ésta sólo se reduce (como hicieron algunos marxistas) a las variaciones en la situación económica.

Comenzando con el concepto de clase, Weber lo asimiló a la orientación de la acción, arguyendo que una clase no era una comunidad; más aún, una clase es un grupo de gente cuya situación compartida es una base posible, y a veces frecuente, para la acción de un grupo (Smith, 2007). Weber sostiene que una “situación de clase” existe cuando se dan tres condiciones:

- 1) Un cierto número de hombres tiene en común un componente causal específico de sus posibilidades de vida en tanto que 2) este componente esté representado exclusivamente por intereses económicos en la posesión de bienes y oportunidades de ingreso, y 3) está representado por las condiciones de los mercados de mercancías o trabajo, lo que es una “situación de clase”.

(Weber, 1921/1968:927)

El concepto de “clase” se refiere a cualquier grupo humano que esté en la misma situación de clase; por tanto, clase *no* es una comunidad, sino un grupo humano en la misma situación económica, o de mercado.

En contraste con la clase, el estatus se refiere normalmente a las comunidades; los grupos de estatus casi siempre son comunidades, aunque amorfas. Weber definió la “situación de estatus” como “todo componente típico del destino vital humano condicionado por una estimación social específica, positiva o negativa, del *honor*” (1921/1968:932). Como regla general, el estatus se asocia con los estilos de vida (el estatus se refiere al consumo de los bie-

nes producidos, mientras que la clase, a la producción económica). Los que están en la cima de la jerarquía del estatus tienen un estilo de vida distinto al de los que se encuentran en las escalas más bajas; en este caso, el estilo de vida, o estatus, está relacionado con una situación de clase, pero clase y estatus no están necesariamente unidos: “El dinero y una postura emprendedora no son títulos de estatus propiamente dichos, aunque puedan conducir a ellos, y la carencia de propiedad no es en sí misma una inhabilitación de estatus, aunque pudiera llegar a serlo” (Weber, 1921/1968:306). Hay un complejo aparato de relaciones entre clase y estatus, que se complica aún más cuando añadimos la dimensión de partido.

Mientras las clases existen en el orden económico y los grupos de estatus en el orden social, los partidos pueden establecerse en un orden político. Para Weber los partidos “son siempre *estructuras* que luchan por el poder” (citado en Gerth y Mills, 1958:195; cursivas nuestras), y por tanto, son los elementos más organizados de los sistemas de estratificación weberianos; su concepción de los partidos era amplia e incluía no sólo a los que existen en el Estado, sino también a los que pueden existir en un club social: los partidos representan, por lo regular pero no siempre, a las clases, los grupos de estatus o ambos; y sea lo que fuere que representen, están orientados a conseguir el poder.

Aunque en sus ideas sobre la estratificación social se mantiene muy cerca de su concepto de acción, estas ideas indican ya un movimiento hacia el macronivel de las comunidades y las estructuras. En la mayor parte del resto de su obra, Weber se enfocó en las grandes unidades de análisis; no es que perdiera la perspectiva de la acción, sino que el actor simplemente dejó de estar en el centro de su atención para pasar a ser una variable, en muy buena medida dependiente, determinada por una serie de fuerzas de gran escala, por ejemplo, como veremos, creía que los calvinistas actuaban individualmente de maneras distintas según las normas, las creencias y los valores de su religión, pero no le preocupaba lo individual, sino las fuerzas colectivas que impulsaban al actor.

Estructuras de autoridad

El interés sociológico de Weber por las estructuras de autoridad está motivado, al menos en parte, por sus intereses políticos (Eliaeson, 2000); no fue un político radical, de hecho, a menudo se le llamaba “el Marx burgués”, lo que reflejaba la similitud de intereses intelectuales de ambos, así como sus distintas orientaciones políticas. Aunque Weber criticara el capitalismo moderno casi tanto como Marx, no defendía la revolución: quería un cambio gradual de la sociedad, no violento; tenía poca fe en la capacidad de las masas para crear una sociedad “mejor”, y pocas esperanzas en las clases medias, pues intuía que estaban dominadas por burócratas miopes y subordinados. Criticó a los líderes políticos autoritarios como Bismarck; sin embargo, su esperanza (si es que abrigaba alguna) descansaba en los grandes líderes políticos más que en las masas o en los burócratas, su nacionalismo férreo se combinaba con su fe en los líderes políticos, y colocaba a la nación por encima de cualquier otra cosa: “El interés vital de la nación radica, por supuesto, en la democracia y el parlamentarismo” (Weber, 1921/1968:1383). Prefería la democracia como forma política, no porque creyera en las masas sino porque ofrecía el máximo dinamismo y el mejor medio para generar líderes políticos (Mommsen, 1974). Advirtió que en cada institución social existen estructuras de autoridad, y sus puntos de vista políticos estaban relacionados con el análisis de esas estructuras en sus diferentes ambientes. Éstas eran, por supuesto, el factor más importante en su enfoque de la política.

Su análisis de las estructuras de autoridad comenzó de un modo coherente con sus supuestos respecto de la naturaleza de la acción; definía la *dominación* como “la probabilidad de encontrar obediencia a mandatos específicos (o toda clase de ellos) dentro de un grupo determinado” (Weber, 1921/1968:212). La dominación puede tener diversas bases, legítimas e ilegítimas, aunque fueron las formas legítimas, o lo que llamaba *autoridad* (Leggewie, 2005), las que más le atrajeron. Lo que preocupaba a Weber, y tendría una función central en su sociología, eran las tres bases sobre las que la autoridad se legitima ante los seguidores: racional, tradicional y carismática. Al definir esos tres tipos, se mantuvo fiel a sus ideas sobre la acción individual, pero pronto se movió hacia las grandes estructuras de autoridad. La autoridad legitimada sobre fundamentos *racionales* descansa “en una creencia en la legalidad de las ordenaciones estatuidas y de los derechos de aquellos elevados a la autoridad en virtud de tales reglas” (Weber, 1921/1968:215); la autoridad legitimada sobre fundamentos *tradicionales* se basa en “la creencia cotidiana en la santidad de las tradiciones inmemoriales y la legitimidad de los señalados por esa tradición para ejercer la autoridad” (Weber, 1921/1968:215). Finalmente, la autoridad legitimada por medio del *carisma*⁶ reside en la devoción de los seguidores hacia los poderes especiales o el carácter excepcional, santo, ejemplar o heroico de los líderes (p. ej., la capacidad de hacer milagros), así como hacia el orden normativo sancionado por ellos. Todos estos modos de legitimación de la autoridad suponen claramente actores individuales, procesos de pensamiento (creencias) y acciones, pero desde este punto de vista, Weber, en su reflexión sobre la autoridad, se alejó mucho de la base de la acción individual, como veremos cuando analicemos las estructuras de autoridad erigidas sobre la base de esos tipos de legitimidad.

Autoridad legal

Ésta puede tomar gran variedad de formas estructurales, pero la que más despertó el interés de Weber fue la *burocracia*, que consideró “el tipo más puro de ejercicio de la autoridad legal” (1921/1968:220).

Tipo ideal de burocracia Weber describió las burocracias en términos tipo ideales:

Desde un punto de vista puramente técnico, la burocracia es capaz de alcanzar el más alto grado de eficacia y es, en este sentido, formalmente, el más racional de los medios conocidos para ejercer autoridad sobre los seres humanos. Es superior a cualquier otra forma en precisión, estabilidad, rigor de su disciplina y fiabilidad. Esto hace posible, pues, un grado de cálculo de los resultados particularmente alto, para los jefes de la organización y para los que actúan respecto de ella; es, finalmente, superior en eficacia intensiva y en el alcance de sus operaciones, y capaz, formalmente, de ser aplicada a toda clase de tareas administrativas.

(Weber, 1921/1968:223)

A pesar de su análisis de las características positivas de las burocracias, aquí y en cualquier parte de su obra hay una ambivalencia fundamental en su actitud hacia ellas: aunque detalló sus ventajas, fue muy cauto en lo referente a sus problemas; expresó sus reservas hacia estas organizaciones, por ejemplo, sabía de los “trámites” que a menudo hacen difícil

⁶ El término *carisma* lo usa Weber en su obra en una gran variedad de contextos y con significados diversos; vea Miyahara (1983).

y cansada la relación con ellas; sus mayores recelos, sin embargo, se concentraban en el hecho de que la racionalización que dominaba todos los aspectos de la vida burocrática se convirtiera en una amenaza para la libertad individual, así lo dijo:

No hay una maquinaria en el mundo que funcione de una forma más precisa que ese aparato de hombres ni más barata... El cálculo racional... reduce a la condición de engranaje de la máquina burocrática a cada trabajador, que viéndose a sí mismo de ese modo, preguntará solamente cómo transformarse él mismo en un engranaje mayor... La pasión por la burocratización nos conduce a la desesperación.

(Weber, 1921/1968:liii)

Le espantaban los efectos de la burocratización aunque, en términos más generales, vio que no había posible escape a la racionalización del mundo de la que la burocratización no era más que otro componente, la describió como “una válvula de escape”, “prácticamente irrompible” y una de las instituciones más difíciles de destruir una vez que se ha establecido. En esta línea, Weber pensaba que los burócratas no pueden “retroceder” una vez que se han “aprovechado” de ella (para una visión menos pesimista de la burocratización, vea Klagge, 1997), y concluyó que “el futuro pertenece a la burocratización” (1921/1968:1401) y el tiempo le ha dado la razón.

Weber diría que su descripción de las ventajas de la burocracia es parte de su imagen tipo ideal de la forma en que opera, el tipo ideal de burocracia es una exageración intencionada de sus características racionales. Un modelo tan exagerado es muy útil en términos heurísticos y para estudiar las organizaciones del mundo real, pero no debe confundirse con una descripción realista del modo en que de hecho funcionan las burocracias.

Distinguía al tipo ideal de burocracia del tipo ideal de burócrata, y concebía a las primeras como estructuras y a los segundos como posiciones dentro de esas estructuras; en cambio, *no* nos ofreció, como podría pensarse por su concepto de acción, una psicología social de las organizaciones burocráticas o de los individuos que trabajan en ellas (como hacen los interaccionistas simbólicos modernos).

El tipo ideal de burocracia es un tipo de organización: sus unidades básicas están constituidas por funciones ordenadas de una forma jerárquica mediante reglas, funciones, documentos escritos y medios de compulsión; todas son, en diferentes grados, las grandes estructuras que representan la orientación principal del pensamiento weberiano. Después de todo, pudo haber construido un tipo ideal de burocracia que subrayara los pensamientos y las acciones de los individuos dentro de ella, y hay toda una escuela de pensamiento en el estudio de las organizaciones que pone el énfasis precisamente en ese nivel, más que en las estructuras de las burocracias (vea, por ejemplo, Blankenship, 1977).

Las características más importantes del tipo ideal de burocracia son las siguientes:

1. Consiste en una organización continua de funciones (cargos) oficiales limitadas por reglas.
2. Cada cargo tiene una esfera específica de competencias limitada. El cargo supone la obligación de realizar una serie de funciones, la autoridad que debe llevarlas a cabo y los medios de fuerza requeridos para hacer el trabajo.
3. Los cargos están organizados en un sistema jerárquico.
4. Los cargos pueden suponer calificaciones técnicas que requieren que los participantes reciban la capacitación adecuada para ejercerlas.

5. El personal que ocupa estos cargos no es dueño de los medios de producción a los que está vinculado.⁷ A los miembros de la plantilla se les suministra lo que requieren para hacer su trabajo.
6. Al titular de un cargo no se le permite apropiarse de su puesto, en tanto sigue formando parte de la organización.
7. Los actos administrativos, las decisiones y las reglas se formulan y graban por escrito.

¿Hay alternativas? La burocracia es una de las estructuras racionales con una función cada vez mayor en la sociedad moderna, aunque uno puede preguntarse si hay alguna alternativa a su estructura. La respuesta clara e inequívoca de Weber fue que no hay alternativa posible: “Las necesidades de administración de las masas la hacen completamente indispensable: en el campo de la administración sólo hay elección entre la burocracia y el diletantismo” (1921/1968:223).

Aunque debemos admitir que la burocracia es una parte intrínseca del capitalismo moderno, podemos preguntarnos si una sociedad socialista podría ser diferente. ¿Es posible crear una sociedad socialista sin burocracias ni burócratas? Y una vez más Weber fue bastante explícito: “Cuando los que están sujetos al control burocrático tratan de escapar a la influencia del aparato burocrático existente, sólo lo pueden conseguir creando por sí mismos una organización que estará igualmente sometida al proceso de burocratización” (1921/1968:224). De hecho, creía que en el caso del socialismo veríamos un crecimiento, no un descenso, de la burocratización; si el socialismo debía adquirir un nivel de eficacia comparable a la del capitalismo, “esto significaría un tremendo aumento de la importancia de los burócratas profesionales” (Weber, 1921/1968:224). En el capitalismo al menos los propietarios no son burócratas y por tanto tienen la posibilidad de restringir a éstos, pero en un sistema socialista los líderes incluso del nivel más alto son burócratas. Weber, pues, creía que, incluso con sus inconvenientes, “el capitalismo ofrecía la mejor alternativa para la preservación de las libertades individuales y los liderazgos creativos en un mundo burocrático” (Mommsen, 1974:xv). Nos encontramos, una vez más, ante un tema clave en la obra de Weber: su idea de que realmente no hay esperanza para un mundo mejor. Los socialistas solamente pueden, según él, empeorar las cosas extendiendo el grado de burocratización de la sociedad, y apuntó: “No son las flores de verano las que descansan ante nosotros, sino una noche polar de helada oscuridad y condiciones extremas, cualquiera que sea el grupo que triunfe ahora” (citado por Gerth y Mills, 1958:128).

¿Hay esperanza? Un rayo de esperanza en su obra (bastante pequeño, por cierto) supone el hecho de que los profesionales que se sitúan fuera del sistema burocrático puedan controlarlo en algún grado. En esta categoría de profesionales Weber incluía a los políticos, científicos, intelectuales (Sadri, 1992) e incluso a los capitalistas, así como a los directivos más altos de las burocracias; por ejemplo, para él los políticos “deben contraponer su fuerza a la dominación burocrática” (1921/1968:1417). Su famoso ensayo “La política como vocación” es un alegato en favor del desarrollo de los líderes políticos capaces de enfrentarse a burocracias y burócratas, aunque al final parecen ser más bien débiles esperanzas; de hecho,

⁷ Aquí, como en otras partes de su obra, Weber adopta un interés marxista por los medios de producción, interés que corre paralelo al que le despierta la alienación, no sólo en el ámbito económico sino a lo largo y ancho de toda la vida social (ciencia, política, etcétera).

se podría argumentar que estos profesionales son sólo otro aspecto del proceso de racionalización y que su desarrollo sirve únicamente para acelerar el proceso (Nass, 1986; Ritzer, 1975c; Ritzer y Walczak, 1988).

En su escrito “Churches’ and ‘sects’ in North America: an Ecclesiastical Socio-Political Sketch” [“Iglesias’ y ‘Sectas’ en Norteamérica: un bosquejo sociopolítico eclesiástico”] (1906/1985), Colin Loader y Jeffrey Alexander (1985) consideran que las esperanzas que ofrecía la ética de la responsabilidad ante la expansión de la burocratización fueron elementos precursores del pensamiento de Weber. Sectas estadounidenses como los cuáqueros practican una ética de la responsabilidad que combina la racionalidad y los valores en sentido amplio. Rogers Brubaker define la *ética de la responsabilidad* como “el compromiso apasionado de alcanzar los valores combinado con el análisis desapasionado de los medios alternativos para lograrlos” (1984:108), que contrapone a la *ética de la convicción*, en la que la elección racional del medio está predeterminada y el actor orienta “su acción hacia la realización de algunos valores absolutos o demandas incondicionales” (1984:106; para una visión un tanto diferente, vea Gane, 1997). La ética de la convicción a menudo supone una retirada del mundo racional, mientras que la ética de la responsabilidad implica una lucha por una mejor humanidad dentro de este mundo; esta última nos ofrece al menos una mínima esperanza ante las embestidas de racionalización y burocratización.

Autoridad tradicional

Mientras la autoridad legal nace de la legitimidad de un sistema legal racional, la autoridad tradicional se basa en la reivindicación de los líderes y en la creencia, por parte de los seguidores, de que existen virtudes en la santidad de las normas y los poderes antiguos. En tal sistema el líder no es un superior sino un maestro. El personal administrativo está constituido no por funcionarios sino principalmente por partidarios personales; en palabras de Weber: “La lealtad personal, no el deber impersonal de los funcionarios, determina la relación de la plantilla administrativa con el maestro” (1921/1968:227). Mientras el personal burocrático le debe fidelidad y obediencia a las normas promulgadas y al jefe que actúa en nombre de ellas, el personal dependiente del líder tradicional obedece debido a que éste encarna el peso de la tradición y ha sido elegido para ese puesto del modo tradicional.

Lo que le interesaba a Weber era el personal que dependía del líder tradicional en comparación con el tipo ideal de personal burocrático, y concluyó que carecía de varios elementos: el personal tradicional carecía de funciones con competencias claramente definidas y sujetas a reglas impersonales, tampoco tenía una ordenación racional de relaciones de superioridad e inferioridad: carecía de una jerarquía clara; no había un sistema regular de nombramientos y promoción sobre la base de contratos libres, la capacitación técnica no era un requisito regular para obtener un puesto o nombramiento, y el cargo no suponía salarios fijos pagados en dinero.

Weber usó su metodología de tipo ideal para analizar históricamente las diferentes formas de autoridad tradicional, y encontró dos formas tempranas: la *gerontocracia*, que supone el gobierno de los más viejos, y el *patriarcalismo primario*, que implica líderes que heredan sus puestos; ambas tienen un jefe supremo pero carecen de personal administrativo y por tanto de burocracia. Una forma más moderna es el *patrimonialismo*, que es un tipo de dominación tradicional con una administración y una fuerza militar que son meramente instrumentos personales del señor (Eisenberg, 1998). Aún más moderno es el *feudalismo*, que

limita el poder del señor feudal mediante el desarrollo de relaciones más rutinizadas, incluso contractuales, entre el líder y el subordinado; esta restricción conduce, a su vez, a puestos de poder más estables de los que existen en el patrimonialismo. Las cuatro formas pueden considerarse variaciones estructurales de la autoridad tradicional, y todas difieren significativamente de la autoridad legal racional.

Weber consideró a las estructuras de autoridad tradicional, en cualquiera de sus formas, como barreras del desarrollo de la racionalidad. Éste es nuestro primer encuentro con un tema omnipresente en su obra: los factores que facilitan o impiden el desarrollo de la racionalidad formal (vea la siguiente sección). Se interesó cada vez más, como ya vimos, por los factores estructurales que conducen a la racionalidad en el mundo occidental y por los impedimentos culturales y estructurales del desarrollo de una racionalidad similar en el resto del mundo. En este caso específico, sostuvo que las estructuras y prácticas de la autoridad tradicional constituyen una barrera para el crecimiento de las estructuras económicas racionales (en particular el capitalismo), así como de otros componentes diferentes de una sociedad racional. Incluso el patrimonialismo (una forma más moderna de tradicionalismo), aunque permite el desarrollo de ciertas formas de capitalismo “primitivo”, no permite el ascenso del tipo altamente racional de capitalismo característico del mundo moderno occidental.

Autoridad carismática

Carisma es un concepto que ha llegado a usarse en un sentido muy amplio (Adair-Tateff, 2005; Oakes, 1997; Turner, 2003; Werbner y Basu, 1998); a menudo los medios masivos y el público en general pueden etiquetar de individuo carismático a un político, una estrella de cine o un músico de rock, pero lo que quieren decir es que la persona en cuestión está dotada de cualidades extraordinarias. El concepto de carisma tiene una función importante en la obra de Max Weber, pero también un significado totalmente distinto del que los legos le suelen dar; aunque no negaba que un líder carismático debería tener cualidades sobresalientes, su sentido del carisma depende más del grupo de seguidores y del modo en que *definen* a su líder carismático. Para exponer la postura de Weber claramente: si los seguidores definen a su líder como carismático, entonces es probable que se convierta en un líder carismático, independientemente de si posee o no cualidades sobresalientes; un líder carismático puede ser, entonces, cualquier persona ordinaria, lo importante es el proceso por el cual dicho líder se distingue de la gente corriente y se le trata como si estuviera dotado de poderes sobrenaturales, sobrehumanos o al menos excepcionales, o de cualidades que no son accesibles a la gente normal (Miyahara, 1983).

Carisma y revolución Para Weber el carisma es una fuerza revolucionaria, una de las fuerzas más revolucionarias del mundo social. Mientras la autoridad tradicional es clara e inherentemente conservadora, el ascenso de un líder carismático puede muy bien representar una amenaza para el sistema (incluido el sistema racional legal) y conduce a un cambio drástico del mismo. Lo que distingue al carisma como fuerza revolucionaria es que supone cambios en la mente de los actores, que causan “una reorientación interna o subjetiva”. Tales cambios pueden conducir a “una alteración radical de las actitudes fundamentales y de la dirección de la acción mediante una orientación completamente nueva de todas las actitudes hacia los distintos problemas del mundo” (Weber, 1921/1968:245). Aunque se está refiriendo aquí a los cambios en el pensamiento y las acciones de los individuos, estos cam-

bios se reducen claramente al estatus de variables dependientes. Weber hizo hincapié en los cambios de la estructura de autoridad, es decir, en el ascenso de la autoridad carismática: cuando esta nueva estructura de autoridad emerge, es probable que el pensamiento y las acciones de las personas cambien de forma radical.

La otra gran fuerza revolucionaria en el sistema teórico de Weber, y de la que se preocupó más, es la racionalidad (formal). Mientras el carisma es una fuerza revolucionaria interna que cambia la mente de los actores, Weber creía que la racionalidad (formal) es una fuerza revolucionaria externa que cambia las estructuras de la sociedad primero, y luego los pensamientos y las acciones de los individuos. Más tarde abordaremos la racionalidad como fuerza revolucionaria, pero aquí cerramos nuestra discusión del carisma como factor revolucionario, porque Weber tiene muy poco que decir al respecto. Se interesó por el carácter revolucionario del carisma, por su estructura y por la necesidad que tiene su carácter básico de transformarse y rutinizarse para subsistir como sistema de autoridad.

Organizaciones carismáticas y rutinización del carisma En su análisis del carisma, Weber comenzó, como lo hizo al estudiar la autoridad tradicional, por la comparación con el tipo ideal de burocracia. Intentó determinar hasta qué punto la estructura de la autoridad carismática, con sus seguidores y su personal, difiere del sistema burocrático. Comparada con la del tipo ideal de burocracia, la plantilla del líder carismático carece virtualmente de todos sus elementos: sus miembros no tienen un adiestramiento técnico, pues son elegidos precisamente por su posesión de cualidades carismáticas o, al menos, de cualidades similares a las que posee el líder carismático; los cargos que ocupan no tienen una jerarquía muy clara; su trabajo no constituye una carrera, y no existe promoción ni nombramientos o destituciones claramente establecidos. El líder carismático es libre de intervenir siempre que considere que sus seguidores no pueden controlar la situación; la organización no se rige por normas formales ni órganos administrativos establecidos ni por precedentes para guiar los nuevos juicios. Por éstas y muchas otras razones, Weber considera al personal del líder carismático como “muy inferior” al de una forma de organización burocrática.

Su interés por la organización que hay tras el líder carismático y la plantilla que lo sigue, lo condujo a la cuestión sobre qué le ocurre a la autoridad carismática cuando el líder muere. Después de todo, un sistema carismático es inherentemente frágil: sólo parece ser capaz de subsistir mientras el líder carismático vive. Pero ¿es posible que tal organización se mantenga después de que el líder carismático haya muerto? La respuesta a esta pregunta es de la mayor trascendencia para el personal del líder carismático, pues es probable que permanezca después de que el líder muera; también es probable que tenga un interés creado en que la organización se perpetúe: si la organización deja de existir, el personal pierde su trabajo. El reto para el personal consiste en crear una situación en la que el carisma persista adulterado, incluso después de la muerte del líder; es una batalla difícil porque, según Weber, el carisma es inestable por naturaleza: existe en su forma pura sólo mientras vive el líder carismático.

Al enfrentar la desaparición del líder carismático, la plantilla (así como sus seguidores) puede adoptar una gran variedad de estrategias para crear una organización más duradera; debe buscar un nuevo líder carismático, pero incluso encontrándolo, éste no tendrá la misma aura de su predecesor. También se puede desarrollar un nuevo conjunto de reglas que permita al grupo identificar futuros líderes carismáticos, pero tales reglas se convierten rápidamente en tradición, y lo que era liderazgo carismático se transforma en autoridad

tradicional. De cualquier forma, la naturaleza del liderazgo cambia rápidamente en cuanto el carácter personal de carisma se elimina. Otra técnica consiste en permitir al líder carismático designar sucesor y entonces transferir el carisma simbólicamente al siguiente en la línea de sucesión, algo que no siempre tendrá éxito o podrá ser exitoso a largo plazo. Otra estrategia consiste en que el personal designe un sucesor que sea aceptado por la comunidad en sentido amplio. El personal también puede crear pruebas rituales y elegir como líder carismático al que las resuelva de forma más sobresaliente, sin embargo, todos esos esfuerzos están condenados a fracasar. A largo plazo el carisma no puede ser rutinizado: debe ser transformado en una autoridad tradicional o legal racional (o en alguna clase de carisma institucionalizado como la iglesia católica).

De hecho, en la obra de Weber podemos encontrar una teoría básica de la historia. Si triunfa, el carisma se mueve inmediatamente en la dirección de la rutinización, pero una vez rutinizado tiende a convertirse en una autoridad tradicional o legal racional. Una vez que alcanza uno de estos estados, la escena está dispuesta para que el ciclo empiece de nuevo; sin embargo, a pesar de su aceptación general de la teoría cíclica, Weber creía que había ocurrido un cambio básico en el mundo moderno y que estábamos cada vez más cerca de ver rutinizado el carisma en la dirección de la autoridad legal racional; además, consideraba que los sistemas racionales de autoridad eran tan fuertes y crecientemente impenetrables como los movimientos carismáticos. El mundo moderno, racionalizado, puede muy bien significar la muerte del carisma como fuerza revolucionaria significativa (Seligman, 1993a). Weber sostenía que la racionalidad (no el carisma) es la fuerza revolucionaria más irresistible e importante del mundo moderno.

Tipos de autoridad y “mundo real”

En esta sección hemos analizado las tres clases de autoridad como tipos ideales, pero Weber era consciente de que, en el mundo real, cualquier forma específica de autoridad suponía la combinación de las tres. Así, podemos pensar que, como presidente de Estados Unidos, Franklin D. Roosevelt pasó por los tres estadios: fue elegido presidente según una serie de principios racionales-legales; cuando fue elegido presidente por cuarta vez, una buena parte de su gobierno contenía elementos tradicionales, finalmente, muchos de sus discípulos y seguidores lo consideraban como un líder carismático (McCann, 1997).

Aunque hayamos presentado las tres formas de autoridad como estructuras paralelas, en el mundo real hay una constante tensión y, a veces, conflicto entre ellas. El líder carismático supone una continua amenaza para las otras formas de autoridad, y una vez esté en el poder debe afrontar la amenaza de las otras dos formas. Incluso si la autoridad carismática se llega a rutinizar con éxito, se presenta el problema de mantener su dinamismo y las cualidades revolucionarias de su origen, entonces surge el conflicto debido al desarrollo constante de la autoridad legal racional y la amenaza que supone la continua existencia de las otras formas. Sin embargo, si Weber estaba en lo cierto, deberemos encarar un futuro en el que la tensión entre las tres formas de autoridad se eliminará, un mundo de indiscutible hegemonía del sistema legal racional. Ésta es la “jaula de hierro” de una sociedad totalmente racionalizada que Weber temía tanto, y en la que la única esperanza residiría en individuos carismáticos que supieran cómo evitar el poder coercitivo de la sociedad, aunque un pequeño número de individuos aislados a duras penas representa una esperanza significativa ante una máquina burocrática cada vez más poderosa.

Racionalización

En los últimos años ha existido la creencia generalizada de que la racionalización se sitúa en el centro de la sociología sustantiva de Weber (Brubaker, 1984; R. Collins, 1980; Eisen, 1978; Kalberg, 1980, 1990; Levine, 1981a; Ritzer, 2005; Scaff, 1989; Schluchter, 1981; Sica, 1988). Como recientemente ha señalado Kalberg: “Es el caso que el interés de Weber en un asunto de primerísima magnitud (el ‘racionalismo específico y peculiar de la cultura occidental’ y sus orígenes y desarrollos peculiares) está en el centro de su sociología” (1994:18); sin embargo, de la obra de Weber es difícil extraer una definición clara de *racionalización*,⁸ de hecho, operaba con varias definiciones distintas del término, y a menudo no conseguía especificar cuál estaba usando en cada caso concreto (Brubaker, 1984:1). Como ya vimos, define la *racionalidad*, pero distingue dos tipos: racionalidad con arreglo a medios-fines y de valores. No obstante, dichos conceptos se refieren a tipos de *acción*: son la base del sentido weberiano de la racionalización a gran escala, pero no son términos equivalentes. Su interés iba mucho más allá que las orientaciones fragmentadas de la acción: su principal preocupación se focaliza en los patrones y las regularidades de acción dentro de las civilizaciones, instituciones, organizaciones, estratos, clases y grupos. Donald Levine (1981a) sostiene que Weber estaba interesado en la racionalidad “objetivada”, es decir, la acción acorde con algún proceso de sistematización externa. Stephen Kalberg (1980) realizó un trabajo muy útil al identificar cuatro tipos básicos de racionalidad (“objetiva”) en la obra de Weber (Levine ofrece una diferenciación muy similar). Esos tipos de racionalidad eran “los instrumentos básicos heurísticos empleados [por Weber] para analizar el destino histórico de la racionalización como proceso sociocultural” (Kalberg, 1980:1172; para una aplicación al respecto, vea Takayama, 1998).

Tipos de racionalidad

El primer tipo es la *racionalidad práctica*, definida por Kalberg como “toda forma de vida que mira y juzga la actividad mundana respecto de los intereses puramente pragmáticos y egoístas de los individuos” (1980:1151). Los que practican esta racionalidad aceptan las realidades dadas y se limitan a calcular las formas más oportunas de tratar las dificultades que les presentan. Este tipo de racionalidad rompe con los lazos de la magia primitiva y existe a través de las civilizaciones y de la historia, es decir, no se restringe al mundo occidental. Este tipo de racionalidad se opone a cualquier cosa que amenace trascender la rutina diaria: conduce a las personas a desconfiar de los valores poco prácticos, religiosos o de las utopías seculares, así como de la racionalidad teórica de los intelectuales, el tipo de racionalidad del que hablaremos a continuación.

La *racionalidad teórica* supone un esfuerzo cognitivo para dominar la realidad mediante conceptos crecientemente abstractos, más que a través de la acción. Incluye procesos cognitivos abstractos como la deducción e inducción lógicas, la atribución de causalidad, etc. Este tipo de racionalidad fue practicada desde muy pronto en la historia por hechiceros y sacerdotes espirituales, y más tarde por filósofos, jueces y científicos. A diferencia de la racionalidad práctica, la teórica conduce al actor a trascender las realidades cotidianas en un

⁸ Podría pensarse que no hay definición alguna porque las diversas formas de racionalidad son tan diferentes entre sí que se excluyen entre ellas. Quisiera agradecer a Jere Cohen esta puntualización.

intento por entender el mundo como un cosmos significativo. Al igual que la racionalidad práctica, existe a través de las civilizaciones y de la historia, y su efecto en la acción es limitado, pues en la medida en que supone procesos cognitivos, no requiere influir en la acción y tiene el poder de introducir nuevas pautas de ésta sólo indirectamente.

La *racionalidad sustantiva* (como la racionalidad práctica, pero *no* la teórica) ordena directamente la acción en patrones con arreglo a conjuntos de valores, supone la elección de medios en función de fines en el contexto de un sistema de valores; lo que quiere decir que un sistema de valores no es más racional (sustantivamente) que otro, por tanto, este tipo de racionalidad también existe a través de las civilizaciones y de la historia, allí donde existe un sistema de valores consistente.

Por último, la *racionalidad formal*, la más importante según Weber, supone el cálculo de medios y fines (Cockerham, Abel y Luschen, 1993), aunque mientras en la racionalidad práctica este cálculo aparece referido a los propios intereses pragmáticos, en la formal aparece respecto de “reglas, leyes y regulaciones universalmente aplicadas”. Como apunta Brubaker: “La forma objetiva, institucionalizada y supraindividual es común a la racionalidad del capitalismo industrial, el derecho formalista y la burocracia administrativa; en cada esfera, la racionalidad se incorpora a la estructura social y los individuos la encaran como algo externo a ellos” (1984:9). En el caso específico de la racionalización burocrática, Weber lo aclara:

La racionalización burocrática... revoluciona con *medios técnicos*, en principio, como cualquier reorganización económica, “desde fuera”: *primero* cambia los órdenes sociales y materiales, y *a través* de ellos a las personas, cambiando las condiciones y quizá las oportunidades de adaptación, mediante una determinación racional de medios y fines.

(Weber, 1921/1968:1116)

Aunque los otros tipos de racionalidad existen a través de las civilizaciones y trascienden a su época, en Occidente la racionalidad formal se presentó *sólo* con la industrialización. Las reglas, leyes y regulaciones universalmente aplicadas que caracterizan la racionalidad formal de Occidente, están fundadas sobre todo en las instituciones económicas, legales y científicas, así como en las formas burocráticas de dominación; por tanto, ya nos hemos encontrado con la racionalidad formal en nuestro análisis de la autoridad legal-racional y de la burocracia.

¿Una teoría omniabarcante?

Aunque Weber tenía un sentido complejo y polifacético de la racionalidad, usaba el término de manera más significativa y poderosa cuando lo aplicaba a su imagen del mundo occidental moderno, sobre todo de la economía capitalista (R. Collins, 1980; Weber, 1927/1981) y las organizaciones burocráticas (I. Cohen, 1981:xxx; Weber, 1921/1968:956-1005), como una jaula de hierro (Mitzman, 1969/1971; Tiryakian, 1981) de estructuras formalmente racionales. Describió al capitalismo y las burocracias como “dos grandes fuerzas racionalizadoras” (1921/1968:698).⁹ De hecho, consideraba que el capitalismo y las burocracias se derivaban

⁹ En la introducción de 1920 a *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Weber se centró en “una organización de funcionarios especialmente entrenados” (burocracia) para el análisis de la racionalización, pero también mencionaba el capitalismo en el mismo contexto como “la fuerza más funesta de nuestra vida moderna”.

de la misma fuente básica (el ascetismo intramundano) involucrando una acción racional y metódica similar, y que se reforzaban mutuamente en el proceso que impulsaba la racionalización de Occidente.¹⁰ Desde su punto de vista (Weber, 1921/1968:227, 994), el único rival real del burócrata en especialización técnica y conocimiento de la realidad es el capitalista.

Sin embargo, si lo tomamos al pie de la letra es difícil sostener que tuviera una teoría omniabarcante de la racionalización. Rechazó la idea de “una secuencia general evolucionista” (Weber, 1927/1981:34); criticó a pensadores como Hegel y Marx, pues pensaba que ofrecían teorías de la sociedad generales y teleológicas; en su propio trabajo tendía a evitar los estudios o las aseveraciones sobre la sociedad como un todo, y en lugar de ello solía tratar estructuras sociales e instituciones como la burocracia, la estratificación, el derecho, la ciudad, la religión, la política y la economía. Como carecía del sentido de conjunto, no establecía generalizaciones globales, sobre todo en lo que se refería a las orientaciones futuras; además, el proceso de racionalización que Weber describía en una estructura social o institución era normalmente muy diferente de la racionalización de otra estructura o institución, en sus palabras, el proceso de racionalización asume “formas inusualmente variadas” (1922-23/1958:293; vea también Weber 1921/1958:30; 1904-05/1958:78) y “la historia del racionalismo nos muestra un desarrollo que no sigue, en absoluto, líneas paralelas en los diversos ámbitos de la vida” (1904-05/1958:77; vea también Brubaker, 1984:9; Kalberg, 1980:1147). Weber en sus diversos estudios histórico-comparados, también se ocupó de otras muchas cosas además de la racionalización (Kalberg, 1994).

Dicho esto, queda clara su honda preocupación por el efecto envolvente de la racionalización formal de la economía y las burocracias en el mundo occidental (Brubaker, 1984); por ejemplo, en *Economía y sociedad* afirma:

El proceso completo de racionalización, tanto en la fábrica como en cualquier otra parte, y sobre todo en la máquina burocrática del Estado, corre paralelo a la centralización de los medios materiales de organización en manos del superior; por tanto, la disciplina actúa inexorablemente sobre áreas cada vez más amplias, al mismo tiempo que se racionaliza crecientemente la satisfacción de las necesidades políticas y económicas. Este fenómeno universal restringe cada vez más la importancia del carisma y de las conductas individuales diferenciadas.

(Weber, 1921/1968:1156)

La racionalidad formal será nuestro principal objeto de estudio en esta sección, aunque no el único.

Racionalidad formal y sustantiva

Se han hecho varios esfuerzos por describir los rasgos principales de la racionalidad formal; desde nuestra perspectiva, ésta puede definirse mediante seis características básicas (Ritzer, 1983, 2004a):

1. Las estructuras racionales formales y las instituciones hacen énfasis en la *calculabilidad*, o aquellas cosas que es posible contar o cuantificarse.

¹⁰ Por supuesto, estas acciones no son completamente distintas porque es en las empresas propiamente capitalistas donde encontramos las burocracias (Weber, 1922-23/1958:299). Por otra parte, también contempla la posibilidad de que las burocracias puedan oponerse o impedir el capitalismo.

2. Se focaliza la *eficiencia*, o el empleo del mejor medio para alcanzar determinado fin.
3. Hay gran interés por asegurar el concepto de *predictibilidad*, es decir, lo que opera del mismo modo en tiempos y lugares distintos.
4. Un sistema racional formal reduce progresivamente la tecnología humana y, en último término, *reemplaza la tecnología humana por tecnología no humana*. Se considera que las tecnologías no humanas (como los sistemas informatizados) son más calculables, eficientes y predecibles que las tecnologías humanas.
5. Los sistemas de racionalidad formales intentan lograr el *control* sobre una serie de incertidumbres, especialmente las planteadas por los seres humanos que trabajan en ellas o que se sirven de ellas.
6. Los sistemas racionales tienden a tener *consecuencias irracionales* para las personas implicadas y los mismos sistemas, así como para la sociedad en sentido amplio (Sica, 1988). Según Weber, una de las irracionalidades de la racionalidad es que el mundo tiende a desencantarse, a ser menos mágico y, en última instancia, menos significativo para la gente (MacKinnon, 2001; Ritzer, 2005; M. Schneider, 1993).¹¹

La racionalidad formal se opone a los otros tipos de racionalidad, pero sobre todo entra en conflicto con la racionalidad sustantiva (Brubaker, 1984:4). Kalberg sostiene que Weber creía que dicho conflicto tenía “una función particularmente significativa en el despliegue de los procesos de racionalización en Occidente” (1980:1157).

Además de distinguir entre los cuatro tipos de racionalidad, Kalberg también trató de su capacidad para introducir modos metódicos de vida. La racionalidad práctica carece de esta capacidad, toda vez que supone reacciones a las situaciones más que esfuerzos para ordenarlas; la racionalidad teórica es cognitiva, por ello cuenta con una limitada capacidad para suprimir la racionalidad práctica y parece ser más bien producto acabado que productor. Para Weber, la racionalidad sustantiva es el *único* tipo con el “poder de introducir modos metódicos de vida” (Kalberg, 1980:1165). Por ello en Occidente una determinada racionalidad sustantiva que enfatizaba un modo de vida metódico (el calvinismo) subyugó la racionalidad práctica y condujo al desarrollo de la racionalidad formal.

Weber temía que la racionalidad sustantiva se volviera menos importante que otros tipos de racionalidad, sobre todo que la formal, en el mundo occidental; por ello los practicantes de la racionalidad formal, como el burócrata o el capitalista, estaban llamados a dominar Occidente, y el tipo que “encarnó los ideales más altos de la civilización occidental: el individuo libre y autónomo cuyas acciones se dotan de continuidad por referencia a los valores últimos” (Kalberg, 1980:1176) se está desvaneciendo (para una perspectiva alternativa de este asunto, vea Titunik, 1997).

¹¹ Sin embargo, M. Schneider piensa que Weber exageró la cuestión y que, a pesar de la racionalización, hay partes del mundo que siguen encantadas. “Sugerimos que el encanto es parte de nuestra condición normal, y lejos de haberse volatilizado con el surgimiento de la ciencia [uno de los sistemas racionales de Weber], sigue existiendo (aunque irreconocible) siempre que flaquea nuestra capacidad para explicar el comportamiento del mundo, es decir, cuando ni la ciencia ni el conocimiento práctico parecen ser muy útiles” (1993:x). Ritzer (2005) argumenta que los ámbitos desencantados tratarán de hallar formas de volver a encantarse, al menos por un tiempo. Esto es cierto en especial en sistemas económicos impulsados por el consumo que dependen de consumidores encantados.

Racionalización en diferentes ámbitos sociales

A pesar de haber acentuado las diferencias entre los cuatro tipos de racionalización de Weber en este capítulo, hay algunos puntos en común, por lo que, y al igual que Weber, a medida que vayamos cambiando de escenario en el análisis subsiguiente, nos fijaremos unas veces en la racionalidad en general, y otras en sus tipos específicos.

Economía Aunque rara vez se le cita, Engerman (2000:258) sostiene que “Weber sentó gran parte de las bases metodológicas de lo que convencionalmente se conoce como economía neoclásica”. Esto incluye el tipo ideal, el individualismo metodológico y, lo más importante, la racionalización y la racionalidad. La presentación más sistemática del pensamiento de Weber respecto de la racionalización de la institución económica se encuentra en su *Historia económica general*. Sus intereses tienen que ver con el desarrollo de la economía capitalista racional en Occidente, que es un ejemplo específico de economía racional definida como “una organización funcional orientada al precio en moneda que se origina en las luchas de intereses del hombre en el *mercado*” (Weber, 1915/1958:331). Aunque existen algunos trazos de una tendencia evolucionista general, Weber, como siempre, se muestra muy cuidadoso al afirmar que hay varias fuentes del capitalismo, rutas alternativas a él y una amplia variedad de resultados derivados de él (Swedberg, 1998). De hecho, cuando rebatía la teoría socialista del cambio evolucionista, rechazaba por completo la idea de una “secuencia general de la evolución” (Weber, 1927/1981:34).

Weber comienza describiendo varias formas irracionales y tradicionales como la familia, el clan, los pueblos y las economías feudales; por ejemplo, describe al señor de un feudo como tradicional, “falto de iniciativa para construir una empresa a gran escala en la que los lugareños constituyan la fuerza de trabajo” (Weber, 1927/1981:72); sin embargo, durante los siglos XII y XIII el feudalismo comenzó a resquebrajarse en el mundo occidental, mientras los campesinos y la tierra se liberaban del control del señor y se introducía la economía de capital. Con este gran salto, el sistema feudal “mostraba una gran tendencia a desarrollarse en una dirección capitalista” (Weber, 1927/1981:79).

Al mismo tiempo, en la Edad Media las ciudades empezaron a desarrollarse, y Weber hace hincapié en el extenso desarrollo urbano de la industria de la transformación de las materias primas. Para él es especialmente importante el desarrollo de tal producción industrial más allá de las necesidades inmediatas de las familias, y destaca el ascenso de los artesanos libres de las ciudades: éstos se desarrollaron en el Occidente medieval porque, por un lado, su sociedad desarrolló mayores necesidades de consumo que ninguna otra. En general había mercados más amplios, más compradores y el campesinado contaba con gran poder adquisitivo; y por otro, ciertas fuerzas trabajaban contra la gran alternativa a los artesanos (los siervos): la servidumbre iba siendo cada vez más inestable y menos provechosa, y todavía se hizo más inestable con el crecimiento de las ciudades, que ofrecían libertad a los siervos.

En el mundo occidental, los artesanos libres contribuyeron a la formación de *gremios*, que Weber definió como “una organización de trabajadores artesanos especializada según el tipo de ocupación... [con] una regulación interna del trabajo y monopolio contra los intrusos” (1927/1981:136). La libertad de asociación era también característica de los gremios, pero aunque éstos eran racionales en muchos sentidos, también contaban con aspectos tradicionales y anticapitalistas, por ejemplo, un patrón no contaba con más capital que otro y este requisito supone una barrera contra el desarrollo de organizaciones capitalistas más amplias.

Conforme la Edad Media terminaba, los gremios comenzaron a desintegrarse y esta desintegración fue decisiva porque los gremios tradicionales suponían un estorbo para el avance tecnológico. Con la disolución del sistema de gremios se produjo un crecimiento del sistema doméstico de producción, sobre todo el de “industrias a domicilio” del sector textil, en el que la producción está descentralizada y la mayor parte tiene lugar en las casas de los trabajadores. Aunque hay sistemas domésticos a lo largo y ancho del mundo, sólo en Occidente los propietarios controlaban los medios de producción (p. ej., herramientas, materias primas) y proveían de ellos a los trabajadores a cambio del derecho a disponer del producto. Mientras en Occidente se desarrolló un sistema doméstico completo, no fue posible en otras partes del mundo a causa de barreras como el sistema de clanes (China), el de castas (India), el tradicionalismo y la ausencia de trabajadores libres.

Después Weber detalla el desarrollo de los talleres (un lugar que centraliza el trabajo sin maquinaria avanzada) y luego la aparición de las fábricas en el periodo que va del siglo XIV al XVI. Según él las fábricas no se originaron a partir del trabajo artesanal o del sistema doméstico, sino paralelamente a ellos. De forma similar, las fábricas no surgieron gracias al perfeccionamiento de la maquinaria: los dos desarrollos están correlacionados. Las fábricas se caracterizaron por el hecho de que el trabajo libre realizaba actividades especializadas y coordinadas, los medios de producción pertenecían al empresario, el capital fijo también era del empresario y un sistema de contabilidad que resultaba indispensable para tal capitalización. Una fábrica como ésta era, para Weber, una organización capitalista. Además del desarrollo de las fábricas, detalla el surgimiento de otros componentes de la economía capitalista moderna, como la maquinaria avanzada, los sistemas de transporte, la moneda, la banca, el interés, los sistemas de contabilidad, etcétera.

Para Weber lo que más claramente define a la moderna empresa racional capitalista es su calculabilidad, perfectamente ilustrada por la confianza en los libros de cuentas. En el pasado de Occidente siempre existieron empresas aisladas basadas en el cálculo, al igual que en otras sociedades; sin embargo, sólo se considera que una sociedad es capitalista cuando las necesidades de la población se satisfacen a diario mediante métodos y empresas capitalistas. Tal sociedad sólo se encuentra en el mundo occidental y sólo desde la mitad del siglo XIX.

El desarrollo del sistema capitalista dependía de otros desarrollos de la economía y de la sociedad en sentido más amplio; en la economía, algunos de los requisitos previos eran un mercado libre con una demanda amplia y estable, una economía monetaria, tecnologías baratas y racionales, una fuerza de trabajo libre y disciplinada, técnicas de contabilidad racionales y la comercialización de la vida económica en lo que se refiere a distribución, almacenamiento, etc. Algunos de los requisitos económicos previos se encuentran sólo en el mundo occidental, pero junto a la economía, Weber identificaba una gran variedad de desarrollos necesarios, como un Estado moderno con “administración profesional, funcionamiento especializado y leyes basadas en el concepto de ciudadanía” (1927/1981:313), un derecho racional “elaborado por juristas e interpretado y aplicado racionalmente” (1927/1981:313), ciudades y una ciencia y tecnología modernas. A éstos Weber añade un factor del que trataremos en el siguiente apartado, “una ética racional para conducirse en la vida... una base religiosa que orde la vida que, si se sigue consistentemente, debe conducir a explicitar el racionalismo” (1927/1981:313-314). Como los requisitos previos de orden económico, estos presupuestos no económicos coexisten sólo en el mundo occidental, y lo importante es que

esta economía racional depende, para desarrollarse, de fuerzas no económicas que se refieren al conjunto de la sociedad.

Religión Aunque en este apartado nos hayamos concentrado en la racionalización de la religión, Weber pasó mucho tiempo analizando el grado en el que muchas de las religiones primitivas (y las de la mayor parte del mundo) actúan como impedimentos para lograr la racionalidad, y apuntó que “lo sagrado es lo único inalterable” (Weber, 1921/1968:406). A pesar de esta perspectiva, la religión en el mundo occidental ha probado que podía ser alterable, pues fue la responsable de la racionalización y tuvo un papel clave en la de otros sectores de la sociedad (Kalberg, 1990).

En sus inicios la religión albergaba una abigarrada serie de dioses, pero mediante la racionalización emergió un conjunto claro y coherente (un panteón). Desde muy pronto las religiones contaron con dioses del hogar, divinidades del grupo de parentesco, dioses políticos locales y dioses de las distintas ocupaciones y vocaciones; tenemos la clara impresión de que Weber creía que una fuerza cultural de racionalidad (teórica) impulsaba la aparición de ese conjunto de dioses: “La *razón* favorece la primacía de los dioses universales, y cada cristalización coherente de un panteón siguió principios *racionales* sistemáticos” (1921/1968:417). Pero el panteón de dioses no fue el único aspecto de la racionalización de la religión que analizó, como parte de este desarrollo también consideró la delimitación de la jurisdicción de los dioses, el monoteísmo y la antropomorfización. Aunque la presión de la racionalización existe en la mayoría de las religiones del mundo, en algunos lugares fuera de la sociedad occidental las barreras pueden más que las presiones en favor de la racionalización.

Aunque Weber tenía una concepción cultural de la racionalización, no la consideró simplemente como una fuerza “exterior” que impulsaba a la gente a actuar, no pensaba en una mente colectiva. En cuanto a la religión, la racionalización está ligada a determinados grupos, en particular los de sacerdotes, quienes específicamente son los profesionalmente preparados, los portadores¹² e impulsores de la racionalización. En este punto los sacerdotes se oponen a los hechiceros, que apoyan un sistema religioso más irracional; la mayor racionalidad de los sacerdotes se atribuye a diferentes factores: sus miembros experimentan un programa de preparación sistemático, mientras el de los hechiceros es asistemático. Además, los sacerdotes están clara y altamente especializados, a diferencia de los hechiceros. En resumen, los primeros poseen un aparato sistemático de conceptos religiosos, lo que constituye otra diferencia respecto de los segundos, podemos ver que los sacerdotes son tanto los productos como los impulsores del proceso de racionalización.

El de los sacerdotes no es el único grupo que tiene una función clave en el proceso de la racionalización, los profetas y laicos también intervienen en él: los primeros pueden distinguirse de los sacerdotes por su doctrina personal y forma de predicación apasionada, su proclamación de una doctrina y el hecho de que tendían a ser impopulares y a menudo trabajaban solos. La función clave del profeta es motivar al laico, porque no habría religión sin seguidores; a diferencia de los sacerdotes, los profetas no atendían las necesidades de la congregación, y Weber distinguía entre dos tipos de ellos: los éticos y los ejemplares. Los *profetas éticos* (Mahoma, Jesucristo y los del Antiguo Testamento) creían haber recibido el encargo divino y pedían obediencia a sus seguidores como un deber ético, los *profetas ejem-*

¹² Para un análisis general del papel de los portadores en la obra de Weber, consulte Kalberg (1994: :58-62).

plares (como Buda) demostraban a otros, por medio del ejemplo personal, el camino hacia la salvación religiosa. En cada caso los profetas que triunfaban eran capaces de atraer un gran número de adeptos, y el corazón de la religión se formaba con los sacerdotes y esta masa de seguidores. Es probable que al principio los profetas atrajeran seguidores personales, pero se requiere que ese grupo se transforme después en una congregación permanente. Una vez que se ha formado tal grupo de laicos, ya se ha dado el paso más importante en la dirección de la racionalización de la religión.

Los profetas tienen, pues, una función clave inicial, pero una vez que se ha formado la congregación no se les necesita más. De hecho, como son bastante irracionales, representan una barrera para la racionalización de la religión. El conflicto se desarrolla entre sacerdotes y profetas, pero es un conflicto que a largo plazo se resuelve en favor de los sacerdotes, que son más racionales. En ese conflicto, el resto de la sociedad, sometida ya al proceso de racionalización, ayuda a los sacerdotes. Con la creciente alfabetización y burocratización del mundo laico, la tarea de educar a las masas recae cada vez más sobre los sacerdotes, cuyo saber les da una tremenda ventaja sobre los profetas. Además, mientras los profetas tienden a la predicación, los sacerdotes se encargan de la tarea cotidiana de la tarea pastoral; aunque la predicación es importante en momentos extraordinarios, el sacerdocio, el cuidado religioso diario de los laicos, es un importante instrumento del creciente poder de los sacerdotes. La Iglesia en el mundo occidental ha supuesto la combinación de una naturaleza pastoral racionalizada con una religión ética que ha originado una forma de religión particularmente influyente y racional. Esta religión racionalizada resultó ser bastante adecuada para ganar adeptos entre la clase media urbana, y es precisamente ahí donde tiene una función clave en la racionalización de la vida económica, así como en otros aspectos de ésta.

Derecho Al igual que en su análisis de la religión, Weber comenzó su tratamiento de este tema con la ley primitiva, que consideraba altamente irracional. La ley primitiva era un sistema bastante indiferenciado de normas, por ejemplo, no había distinción alguna entre una infracción civil (un agravio) y un delito, por lo que los casos en los que se discutía la propiedad de un pedazo de terreno o un homicidio eran administrados de la misma manera y los ofensores castigados de maneras muy semejantes; además, la ley primitiva solía carecer de mecanismos oficiales, así la venganza dominaba las reacciones ante el delito y la ley estaba exenta de reglas o formalidades procedimentales. Los líderes en especial, prácticamente no tenían límites sobre lo que podían hacer a sus súbditos. A partir de este periodo irracional temprano, Weber siguió el rastro de una línea directa de desarrollo hasta la creación del procedimiento legal formalizado, y como era habitual en su pensamiento, sólo en el mundo occidental tenía cabida el desarrollo de una teoría racional y sistemática del derecho.

Weber mencionó varias etapas en el desarrollo de un sistema legal más racional (Shamir, 1993), una primera suponía la revelación carismática de las leyes a través de los profetas, después los honorables funcionarios de la ley se dedican a la creación empírica y a la fundación del derecho, más tarde los poderes teocráticos o laicos imponen la ley y, finalmente, en el caso más moderno, contamos con una elaboración sistemática de las leyes y una administración profesionalizada de la justicia por personas que han recibido una capacitación legal formalizada y sistemática.

En el derecho, como en la religión, Weber daba gran peso al proceso de profesionalización: la profesión legal es decisiva para la racionalización del derecho en el mundo occidental. Ciertamente existen otros factores (p. ej., la influencia del derecho romano), pero la profesión

legal ocupa un lugar central en su pensamiento: “El derecho formalmente elaborado, que constituye un conjunto de máximas aplicadas conscientemente en distintas decisiones, nunca ha existido sin la decisiva colaboración de especialistas capacitados” (Weber, 1921/1968:775). Aunque era consciente de que hay una serie de presiones externas (especialmente las que provienen de la racionalización de la economía) que impulsan al derecho hacia la racionalización, su perspectiva era que la fuerza más importante estaba constituida por el factor interno de la profesionalización de los que ejercen el derecho (1921/1968:776).

Weber distinguía entre dos tipos de preparación legal, aunque sólo uno de ellos contribuía al desarrollo del derecho racional:

1. La *preparación artesanal*, en la que los aprendices son enseñados por sus maestros, principalmente durante la práctica real del derecho; este tipo de preparación genera un tipo de derecho formalista dominado por los precedentes y su objetivo no es la creación de un sistema racional y comprensivo de derecho, sino, en su lugar, la producción de precedentes prácticos útiles para administrar situaciones recurrentes. El objetivo no es crear un cuerpo de derecho racional, general y sistemático, sino la producción de precedentes de utilidad práctica para tratar las situaciones recurrentes: como esos precedentes están ligados a problemas específicos del mundo real, no puede surgir un cuerpo de derecho sistemático, racional y general.
2. Por el contrario, el trabajo fundamental del derecho racional en Occidente descansa en la *preparación académica legal*. En este sistema la ley se enseña en escuelas especiales, que insisten en la teoría y la ciencia del derecho, es decir, en escuelas en las que se da un tratamiento racional y sistemático a los fenómenos legales. Los conceptos legales generados tienen carácter de normas abstractas; la interpretación de esas leyes se da de un modo rigurosamente formal y lógico, y son generales en contraposición al derecho específico y ligado a precedentes que se deriva del de la preparación artesanal.

La preparación legal académica conduce al desarrollo de un sistema legal racional que cuenta con varias características, incluidas las siguientes:

- Toda decisión legal concreta supone la aplicación de proposiciones legales abstractas a situaciones concretas.
- Debe ser posible, en cada caso concreto, derivar lógicamente la decisión a partir de proposiciones legales abstractas.
- El derecho debe tender a ser un sistema de proposiciones legales sin fisuras o, al menos, debe ser tratado como tal.
- El sistema legal sin fisuras debe ser aplicado a todas las acciones sociales.

Weber parecía adoptar la perspectiva de que la historia había visto evolucionar al derecho desde un sistema cultural de normas hasta otro más estructurado de leyes formales. En general, los actores se ven crecientemente constreñidos por un sistema legal más y más racional; aunque esto sea verdad, Weber fue demasiado buen sociólogo para perder completamente de vista la significación independiente del actor, por lo que consideraba (1921/1968:754-755) decisiva la función de los actores en la aparición y “evolución” del derecho; sin embargo, el aspecto más importante de su obra en esta área (para nuestro análisis) es el grado en que el derecho se considera una parte del proceso general de racionalización del mundo occidental.

Política La racionalización del sistema político está íntimamente relacionada con la del derecho y, en última instancia, con la de todos los elementos del sistema social; por ejemplo, Weber sostiene que cuanto más racional se vuelve la estructura política, más probable es eliminar de forma sistemática los elementos irracionales del seno del derecho. Una organización política racional no puede funcionar mediante un sistema legal irracional y viceversa; Weber no creía que los dirigentes políticos siguieran una política consciente de racionalización del derecho, antes bien se veían llevados en esa dirección por las demandas de sus propios medios de administración crecientemente racionales. Una vez más, Weber adoptó la perspectiva de que los actores son impulsados por fuerzas estructurales (el Estado) y culturales (la racionalización).

Weber definió la *política* como “una comunidad cuya acción social se orienta hacia la subordinación de los participantes de un territorio y de su conducta a un dominio ordenado a través de su disposición a recurrir a la fuerza física, incluida normalmente la fuerza armada” (1921/1968:901). Este tipo de política no siempre ni en todas partes ha existido, no ha existido una entidad separada donde la tarea de la defensa armada contra los enemigos fuera asignada a la comunidad familiar, a la asociación de vecinos, a un grupo fuerte económicamente, y demás, aunque Weber claramente consideró la política como una estructura social, puso más atención en relacionar sus ideas con sus orientaciones sobre la acción individual; según él las asociaciones políticas modernas se apoyan en el prestigio que sus miembros les otorgan.

Como estrategia habitual, vuelve al estadio más antiguo para trazar el desarrollo de la organización política, y constató que la acción social violenta es primordial; sin embargo, el monopolio y el establecimiento racional de la violencia legítima no existieron en las sociedades primitivas, sino que evolucionaron a través de los siglos. La sociedad primitiva no sólo carecía de control racional sobre la violencia, sino que otras funciones básicas del Estado moderno, o no existían en absoluto, o no se habían establecido de una forma racional. Aquí podrían incluirse funciones como la legislación, policía, justicia, administración y milicia. El desarrollo de la política en Occidente supone la progresiva diferenciación y elaboración de estas funciones, pero el paso más importante es la subordinación de todas ellas a un solo orden establecido dominante y racional.

La ciudad Weber también se interesó por el nacimiento de la ciudad típicamente racional del mundo occidental, que ofrecía una alternativa al orden feudal y un escenario en el que el capitalismo moderno y, en términos más generales, la racionalidad podrían desarrollarse. Definió la *ciudad* como una entidad con los siguientes rasgos:

- Es un asentamiento relativamente cerrado.
- Es relativamente grande.
- Posee un mercado.
- Tiene una autonomía política parcial.

Aunque muchas ciudades en diversas sociedades contaban con estas características, las ciudades occidentales desarrollaron de forma peculiar un carácter racional con un mercado racionalmente organizado y una estructura política, entre otras cosas.

Weber observó a otras sociedades diferentes para determinar por qué no desarrollaron la forma racional de la ciudad, y concluyó que obstáculos como la comunidad tradicional en China y el sistema de castas de India impedían que ésta surgiera. Pero en Occidente algunas fuerzas racionalizantes se aliaron para crear la ciudad moderna; por ejemplo, el desarrollo

de la ciudad requiere una economía relativamente racional, aunque por supuesto lo contrario también es cierto: el desarrollo de una economía racional requiere una ciudad moderna.

Formas de arte Para dar al lector una idea de la amplitud del pensamiento de Weber, necesitamos ahondar en su trabajo sobre la racionalización de varias formas de arte. Por ejemplo, Weber (1921/1958) consideraba que en Occidente la música se había desarrollado en una dirección peculiarmente racional. La creatividad musical se reduce a procedimientos rutinarios basados en principios comprensivos, la música en el mundo occidental ha experimentado “una transformación del proceso de producción musical que la ha convertido en un asunto calculable que opera con medios conocidos, con instrumentos efectivos y reglas comprensibles” (Weber, 1921/1958:li). Aunque el proceso de racionalización engendra tensión en todas las instituciones en las que ocurre, en ningún lugar ésta es tan perceptible como en la música, después de todo se supone que la música es un escenario de la flexibilidad expresiva que progresivamente se va reduciendo a un sistema racional y, en última instancia, matemático.

Weber (1904-05/1958) observó un desarrollo similar en otras formas de arte, por ejemplo, respecto de la pintura, insistió en “la utilización racional de las líneas y de la perspectiva espacial que se crearon en el Renacimiento” (1904-05/1958:15). En la arquitectura, “la utilización racional de la bóveda gótica como medio de distribuir la presión y abovedar espacios libremente construidos y, sobre todo, como principio constructivo de grandes edificaciones monumentales y fundamento de un *estilo* aplicable por igual a la escultura y a la pintura, como el que creó nuestra Edad Media, no se conoce en ningún otro lugar [del mundo]” (Weber, 1904-05/1958:15).

Hemos consumido gran número de páginas analizando las ideas de Weber sobre la racionalización en varios aspectos de la vida social; aunque no lo afirme en ninguna parte, pensamos que adoptó la perspectiva de que en el mundo moderno los cambios a nivel cultural de la racionalidad conducían a cambios en las estructuras, en los pensamientos y en las acciones individuales. El proceso de racionalización no ha quedado a merced de fenómenos concretos, sino que se ha incrustado en diferentes estructuras sociales y en el pensamiento y las acciones de los individuos; dicho de otra manera, el punto clave es que el sistema de racionalización cultural ocupa una posición de prioridad causal en la obra de Weber. Para ilustrarlo de manera diferente, consideremos la relación entre economía y religión en su obra, y más específicamente la relación entre religión y desarrollo o ausencia de él en la economía capitalista.

Religión y nacimiento del capitalismo

Weber dedicó gran parte de su vida al estudio de la religión, a pesar de que no era religioso o quizá precisamente por ello, o porque era, tal como se describió a sí mismo, “religiosamente no musical” (Gerth y Mills, 1958:25). Uno de sus intereses que suele obviarse es la relación entre las religiones mundiales y el desarrollo exclusivo del sistema económico capitalista en el mundo occidental (Schlucter, 1996); evidentemente el grueso de su obra está dedicado a los niveles estructurales y culturales: el pensamiento y las acciones de los calvinistas, budistas, confucionistas, judíos, musulmanes (B. Turner, 1974; Nafassi, 1998), y otros se ven afectados por los cambios en las estructuras e instituciones sociales. Weber estudió sobre todo los sistemas de pensamiento de las religiones mundiales, el “espíritu” del capitalismo y la racionalización como sistema moderno de normas y valores, y también se interesó por

las estructuras de las religiones mundiales, por los diferentes componentes estructurales de las sociedades en que existen y sirven para facilitar o impedir la racionalización, y por los aspectos estructurales del capitalismo y del resto del mundo moderno.

La obra de Weber sobre religión y capitalismo supone un enorme cuerpo de investigaciones históricas transculturales, y aquí, como en todas sus obras, hizo sociología histórico-comparada (Kalberg, 1997). Freund resume las complicadas interrelaciones que caracterizan su investigación:

1. Las fuerzas económicas que influyen en el protestantismo.
2. Las fuerzas económicas que influyen en otras religiones distintas al protestantismo (p. ej., hinduismo, confucianismo y taoísmo).
3. Los sistemas de ideas religiosas que influyen en los pensamientos y acciones individuales, y en particular en las acciones y los pensamientos económicos.
4. Los sistemas de ideas religiosas que han influido en todo el mundo.
5. Los sistemas de ideas religiosas (concretamente el protestantismo) que han tenido un efecto único en Occidente y posibilitado la racionalización de los sectores económicos y virtualmente de cualquier otra institución (Freund, 1968:213).

A esto podemos añadir:

6. Los sistemas de ideas religiosas en el mundo no occidental que han encontrado barreras estructurales insalvables para la racionalización.

Al conceder gran importancia al factor religioso, daba la impresión de que Weber se basaba en el trabajo de Marx a la vez que lo criticaba; al igual que Marx, operaba con un complicado modelo de interrelaciones de sistemas a gran escala:

La sociología de Weber se relaciona con el pensamiento de Marx por su común intento de captar las interrelaciones de los órdenes institucionales que sostienen la estructura social: en la obra de Weber, los sistemas institucionales militares y religiosos, políticos y jurídicos, se relacionan funcionalmente con el orden económico de varias formas.

(Gerth y Mills, 1958:49)

De hecho, las afinidades entre Weber y Marx son incluso mayores de lo que se suele reconocer; aunque el primero, sobre todo al inicio de su carrera, diera primacía a las ideas religiosas, después se dio cuenta de que las fuerzas materiales, no los sistemas de ideas, son de vital importancia (Kalberg, 1985:61), y afirmaba:

Intereses materiales e ideales, y no ideas, son los que dominan directamente la acción de los hombres, aunque muy a menudo las “imágenes del mundo”, que son construidas mediante ideas, han determinado, como guardaguajas, las vías a través de las cuales la dinámica de intereses ha guiado la acción humana.

(Citado en Gerth y Mills, 1958:280)

Rutas de salvación

Weber (1921/1963) desarrolló una tipología de las rutas de salvación al analizar las relaciones entre las religiones del mundo y la economía. El *ascetismo* es el primer gran tipo de

religiosidad: combina la orientación hacia la acción con el compromiso de los creyentes de autonegarse los placeres terrenales. A su vez, las religiones ascéticas están divididas en dos subtipos: el *ascetismo ultramundano*, que supone un conjunto de normas y valores que ordenan a los creyentes no trabajar en el mundo secular y luchar contra sus tentaciones (Kalberg, 2001). Aunque para Weber fue de mayor interés el *ascetismo intramundano*, porque incluía el calvinismo, religión que no rechaza el mundo; sino que urge activamente a sus miembros para que trabajen en él de modo que puedan alcanzar la salvación o, al menos, signos de ella. En este caso el objetivo distintivo es el control estricto y metódico de las pautas de vida de sus miembros, de su pensamiento y de su acción: se insta a los miembros a rechazar cualquier cosa que no sea ética, estética o dependa de reacciones emocionales al mundo secular, el ascetismo intramundano está motivado a sistematizar su propia conducta.

Mientras ambos tipos de ascetismo implican alguna forma de autonegación, el *misticismo* supone contemplación, emoción e inactividad. Weber subdivide el misticismo de la misma forma que al ascetismo: el *misticismo de rechazo al mundo* consiste en un apartamiento total de él y el *misticismo intramundano* conduce a esfuerzos contemplativos para comprender su significado, aunque esos esfuerzos están condenados a fracasar porque se considera que el mundo está más allá de la capacidad de comprensión individual. De cualquier manera, tanto el misticismo como el ascetismo desapegados del mundo pueden verse como sistemas ideológicos que impiden el desarrollo del capitalismo y la racionalidad; por el contrario, el ascetismo intramundano es el sistema de normas y valores que contribuye óptimamente al desarrollo de este fenómeno en Occidente.

La ética protestante y el espíritu del capitalismo En la obra más importante y mejor conocida de Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (1904-05/1958), éste trató el efecto del protestantismo ascético (sobre todo del calvinismo) en el nacimiento del espíritu del capitalismo (Breiner, 2005; H. Jones, 1997). Esta obra no es sino una pequeña parte de su gran trabajo de erudición sobre la relación entre religión y capitalismo en casi todo el mundo.

Sobre todo al final de la obra, Weber dejó suficientemente claro que su interés más general era la emergencia de la racionalidad característica del mundo occidental. El capitalismo, con su organización racional del trabajo libre, su mercado abierto y su sistema de contabilidad racional, no es más que un componente de este sistema de desarrollo, y Weber lo vinculó directamente con el desarrollo paralelo de la racionalización de la ciencia, del derecho, de la política, del arte, de la arquitectura, de la literatura, de las universidades y de la política.

No vinculó directamente el sistema ideológico de la ética protestante con las estructuras del sistema capitalista, prefirió vincular la ética protestante a otro sistema de ideas, al “espíritu del capitalismo”. En otras palabras, dos sistemas de ideas se relacionan íntimamente en su obra; aunque los lazos del sistema económico capitalista con el mundo material están ciertamente implícitos e indicados, no fue éste el principal cometido de Weber, por tanto, *La ética protestante* no trata del ascenso del capitalismo, sino más bien del origen de un espíritu peculiar que finalmente hizo que el capitalismo moderno y racional (en la antigüedad existió cierta forma de capitalismo) se extendiera y llegara a dominar la economía.

Weber empezó por examinar y rebatir las explicaciones optativas del porqué del ascenso del capitalismo en el mundo occidental durante los siglos XVI y XVII (para una perspectiva alternativa, vea R. Collins, 1997a); a quienes pensaban y sostenían que el capitalismo

surgió porque las condiciones materiales eran las idóneas en ese momento, replicó que tales condiciones materiales ya estaban maduras en otros momentos en los que, sin embargo, no surgió. También rechazó la teoría psicológica de que el desarrollo del capitalismo se debió sencillamente al instinto adquisitivo, arguyendo que dicho instinto ha existido siempre y aun así no ha generado tipo alguno de capitalismo en otras situaciones.

La evidencia de la trascendencia del protestantismo que sostiene Weber se funda en la observación de los países con diversos sistemas religiosos. Al observarlos descubrió que los líderes del sistema económico (los grandes magnates, los dueños del capital, los trabajadores altamente especializados y el personal tecnológica y comercialmente más preparado) eran abrumadoramente protestantes. Esto quería decir que el protestantismo era una causa significativa en la elección de esas profesiones y, a la inversa, que otras religiones (p. ej., el catolicismo romano) fracasaron en la producción de sistemas ideológicos que impulsaran a los individuos hacia esas vocaciones.

Según Weber, el espíritu del capitalismo no se define sólo mediante su voracidad económica: en muchos sentidos es justo lo contrario, un sistema ético y moral, un *ethos* que, entre otras cosas, subraya el éxito económico. De hecho, en el mundo occidental ha sido decisivo precisamente el intento de convertir las ganancias en un *ethos*; en otras sociedades la búsqueda de ganancias se ha visto como un acto individualista motivado, al menos en parte, por la avaricia y, por tanto, considerado por algunos como moralmente sospechoso; sin embargo, el protestantismo ha logrado con éxito convertir esa búsqueda de ganancias en una cruzada moral. Fue el apoyo del sistema moral el que condujo a esta expansión sin precedentes de la búsqueda de ganancias y, en última instancia, al sistema capitalista: a nivel teórico, al acentuar las relaciones entre un *ethos* (el protestantismo) y otro (el espíritu del capitalismo), Weber fue capaz de mantener su análisis en el nivel de los sistemas de ideas.

El espíritu del capitalismo puede considerarse como un sistema normativo que supone diversas ideas interrelacionadas; por ejemplo, su objetivo consiste en infundir “una actitud que persiga las ganancias racional y sistemáticamente” (Weber, 1904-05/1958:64); además, predica la renuncia a los placeres terrenales: “¿Has visto hombre solícito en el negocio? Él estará antes que los reyes” (Weber, 1904-05/1958:53). El espíritu del capitalismo tiene también implícitas ideas como “el tiempo es dinero”, “sé trabajador”, “sé frugal”, “sé puntual”, “sé próspero” y “ganar dinero es de suyo un fin legítimo”, y sobre todo aparece la idea de que es un deber de las personas aumentar constantemente su riqueza, lo que sitúa al espíritu del capitalismo fuera del espacio de la ambición individual y dentro de la categoría de los imperativos éticos. Aunque Weber admitía que en China, India, Babilonia, la Antigüedad clásica y durante la Edad Media existió otro tipo de capitalismo (p. ej., el capitalismo aventurero), fue diferente al capitalismo occidental, principalmente porque carecía de ese “*ethos* particular” (1904-05/1958:52).

A Weber no le interesaba sólo describir este sistema ético, sino explicar sus derivaciones; creía que el protestantismo, y en particular el calvinismo, habían sido decisivos para el nacimiento del espíritu del capitalismo, aunque el calvinismo ya no es imprescindible para la perpetuación de dicho sistema económico. De hecho, el capitalismo moderno, dado su carácter de laico, se opone en muchos sentidos al calvinismo y a la religión en particular, hoy se ha convertido en una entidad real que combina normas, valores, mercado, dinero y leyes: se ha vuelto, en términos de Durkheim, un hecho social externo y coercitivo al individuo; en palabras de Weber:

El orden económico capitalista actual es como un cosmos inmenso en el que el individuo nace, y que se le presenta, al menos en tanto individuo, como un orden inalterable de cosas en el que debe vivir. Obliga al individuo, en la medida en que esté involucrado en el sistema de relaciones de mercado, a conformarse a las reglas capitalistas de la acción.

(Weber, 1904-05/1958:54)

Otro punto decisivo es el hecho de que los calvinistas no se propusieron conscientemente crear un sistema capitalista; según Weber, el capitalismo fue una *consecuencia imprevista* de la ética protestante (Cherkaoui, 2007), y este concepto fue de gran importancia en su obra, pues pensaba que lo que los individuos y grupos se proponían con sus acciones solía ocasionar consecuencias distintas de sus intenciones. Aunque Weber no se detuvo a explicar este punto, sí parece relacionado con la idea teórica de que la gente crea ciertas estructuras sociales, pero que éstas pronto toman vida por sí mismas, hasta el punto de que sus creadores tienen poco o ningún control sobre ellas. Dada esa falta de control, estas estructuras pueden desarrollarse en una gran variedad de direcciones no previstas. Esta línea de pensamiento llevó a Arthur Mitzman (1969/1971) a sostener que Weber había creado una sociología de la cosificación: las estructuras sociales cosificadas pueden moverse en direcciones imprevistas, como Marx y Weber mostraron en sus análisis del capitalismo.

Calvinismo y el espíritu del capitalismo El calvinismo fue la versión del protestantismo que más interesó a Weber; una de sus características es la idea de que sólo un pequeño número de personas fue elegido para salvarse, es decir, suponía la idea de predestinación: las personas estaban predestinadas a salvarse o condenarse, y ni el individuo ni la religión entera podían alterar ese destino. De esta forma la idea de la predestinación mantiene al individuo con la duda de si está o no entre los que se salvarán; para reducir esta incertidumbre, los calvinistas desarrollaron la idea de la existencia de *signos* que indicaban si una persona se salvaría: las personas están obligadas a trabajar con ahínco, porque si son diligentes descubrirán las señales de salvación, señales que se encuentran en el éxito económico. En suma, se insta a los calvinistas a emplearse en una actividad mundana intensa y a convertirse en “hombres de vocación”.

Sin embargo, las acciones aisladas no son suficientes: el calvinismo, en su condición de ética, requería un autocontrol y un estilo de vida sistematizado que suponía un conjunto integrado de actividades, sobre todo de negocios; lo que contrasta con el ideal cristiano de la Edad Media, según el cual los individuos sólo deben comprometerse, cuando la ocasión lo exige, en actos aislados para expiar pecados específicos y aumentar sus oportunidades de salvación: “El Dios del calvinismo no demanda a sus creyentes obras buenas únicas, sino una vida de obras buenas combinadas en un sistema unificado” (Weber, 1904-05/1958:117). El calvinismo originó un sistema ético y, en última instancia, una colectividad de capitalistas nacientes: “tiene la apreciación ética más alta del hombre moderado, de clase media y que ha llegado hasta donde está por sus propios esfuerzos” (Weber, 1904-05/1958:163). Weber resumió su postura ante el calvinismo y su relación con el capitalismo así:

La valoración religiosa del trabajo incesante, continuo y sistemático en la vocación mundana, como medio ascético superior y al mismo tiempo como la prueba más segura y evidente del renacimiento y la fe genuina, tenía que constituir la más poderosa palanca de expansión del... espíritu del capitalismo.

(Weber, 1904-05/1958:172)

Además de este vínculo general con el espíritu del capitalismo, el calvinismo mantenía también otros vínculos específicos:

1. Como ya mencionamos, los capitalistas pudieron buscar implacablemente sus intereses económicos y percibir que dicho propósito no era sólo egoísta, sino que constituía, de hecho, un deber ético. Esto no sólo permitió crueldades sin precedentes en el mundo de los negocios, sino que también acalló a críticos potenciales, que no podían calificar dichas acciones como sólo egoístas.
2. El calvinismo proveyó al capitalismo emergente de “trabajadores moderados, sensatos e inusitadamente diligentes, que se aferraron a su trabajo como a un propósito de vida encomendado por Dios” (Weber, 1904-05/1958:117). Con esta fuerza de trabajo, el capitalismo naciente podía lograr un nivel de explotación cuyo alcance no tenía precedentes.
3. Legitimaba un sistema de estratificación desigual que proporcionaba al capitalista “la cómoda seguridad de que la distribución desigual de los bienes de este mundo era una dispensa de la Divina Providencia” (Weber, 1904-05/1958:117).

Weber también mostró sus reservas ante el sistema capitalista, como ante todos los aspectos del mundo racionalizado; por ejemplo, destacó que el capitalismo tendía a generar “especialistas sin espíritu, devotos al placer excesivo de las sensualidades y sin corazón; estas nulidades se imaginan haber ascendido a una nueva fase de la humanidad jamás alcanzada anteriormente” (Weber, 1904-05/1958:182).

A pesar de que en *La ética protestante* Weber subrayó el efecto del calvinismo en el espíritu del capitalismo, fue consciente de que las condiciones sociales y económicas tuvieron una influencia recíproca en la religión, y prefirió no tratar estas relaciones en su libro, sino dejar claro que su objetivo no consistía en sustituir la interpretación espiritualista unilateral por una explicación materialista que atribuía a los marxistas (esto puede aplicarse a la mayor parte de sus obras, incluidos sus ensayos sobre la Revolución Rusa; vea Wells y Baehr, 1995:22). Como indica Kalberg (1996), *La ética protestante* plantea una amplia serie de cuestiones que están en el núcleo de la teoría sociológica contemporánea.

Si el calvinismo constituyó el factor más importante del ascenso del capitalismo en Occidente, entonces se plantea la siguiente pregunta: ¿por qué el capitalismo no surgió en otras sociedades? Al esforzarse por responder a tal pregunta, Weber se topó con las barreras espirituales y materiales que impedían el ascenso del capitalismo. Consideremos brevemente el análisis que Weber hace de estos obstáculos en dos sociedades: la china y la india.

Religión y capitalismo en China

Un supuesto que permitió a Weber comparar a China con el mundo occidental es que ambos contaban con requisitos previos para el desarrollo del capitalismo: en China existía una tradición de intenso espíritu adquisitivo y competencia sin escrúpulos, una gran industria y capacidad de trabajo por parte de la población; había gremios poderosos, población en expansión y un crecimiento sostenido de la producción de metales preciosos. Con estos y otros requisitos materiales previos, ¿por qué no surgió el capitalismo en China? Como ya hemos recalcado, la respuesta general de Weber fue que sus obstáculos sociales, estructurales y religiosos impidieron dicho desarrollo. Esto no quiere decir que el capitalismo estuviera totalmente ausente de China (Love, 2000), había prestamistas y proveedores que buscaban altas tasas de ganancia, pero faltaba el mercado y varios otros componentes de un

sistema capitalista racional. Según Weber, el capitalismo rudimentario de China “apuntaba hacia una dirección opuesta al desarrollo de empresas corporativas económicas y racionales” (Weber 1916/1964:86).

Barreras estructurales Weber enumeró varias barreras estructurales del desarrollo del capitalismo en China:

1. La estructura de la típica comunidad china, en la que sus miembros se mantenían juntos mediante fuertes lazos de parentesco en forma de *sibs*, que a su vez se regían por los más ancianos, a quienes consideraban baluartes del tradicionalismo. Los *sibs* eran entidades autosuficientes que tenían poco trato con otros *sibs*, lo que fortalecía las pequeñas y aisladas propiedades de tierra y una economía basada en el hogar más que en el mercado. La división de la tierra impedía grandes desarrollos tecnológicos, porque las economías de escala eran imposibles; la producción agrícola se mantuvo en manos de los campesinos y la industrial en las de los pequeños artesanos; el desarrollo de las ciudades modernas, que se convertirían en los centros del capitalismo occidental, se vio impedido porque la gente se mantuvo leal a los *sibs*, por cuya autonomía el gobierno central nunca fue capaz de gobernarlas de modo efectivo o amoldarlas a un todo unificado.
2. La estructura del Estado chino constituyó otra barrera para el ascenso del capitalismo. En muy buena medida se trataba de un Estado patrimonial gobernado por la tradición, la prerrogativa y el favoritismo. Según Weber, no había un sistema racional y calculado de administración y cumplimiento del derecho, necesario para el desarrollo industrial; había muy pocas leyes formales para el comercio, no había autoridad judicial central y se rechazaba el formalismo legal. Este tipo irracional de estructura administrativa constituía un obstáculo al ascenso del capitalismo: “La inversión de capital en la industria es demasiado sensible a un gobierno tan irracional y demasiado dependiente de la posibilidad de calcular el funcionamiento de la maquinaria estatal para poder surgir en el seno de una administración de este tipo” (Weber, 1916/1964:103). Además de su estructura general, varios componentes más específicos del Estado actuaban contra el desarrollo del capitalismo; por ejemplo, los funcionarios de la administración burocrática tenían intereses creados de índole material que los hacían oponerse al capitalismo, y solían comprar cargos para obtener ganancias, lo que no necesariamente promovía un alto grado de eficiencia.
3. La naturaleza del lenguaje chino, que según Weber incidía contra la racionalidad y hacía difícil el pensamiento sistemático: se mantenía en el mundo de lo “pictórico” y “descriptivo”. El pensamiento lógico también se veía frenado porque el saber intelectual se conservaba sobre todo en forma de parábolas, lo que a duras penas podía ser la base para el desarrollo de un cuerpo acumulativo de conocimiento.

Aunque existen otras barreras estructurales al ascenso del capitalismo (p. ej., un país sin guerras o sin comercio exterior), un factor clave fue la falta de la “mentalidad” requerida: la ausencia del sistema ideológico necesario. Weber observó los dos sistemas de ideas religiosas de China (confucianismo y taoísmo) y sus características que impedían el desarrollo del espíritu del capitalismo.

Confucianismo Un aspecto fundamental del pensamiento confuciano fue su empeño en una educación literaria como requisito previo para conseguir cargos y estatus social: para adquirir un lugar entre los estratos dominantes, una persona debía ser miembro de la élite

culta. El movimiento ascendente por la jerarquía se basaba en un sistema de ideas que examinaba el saber literario, no el conocimiento técnico necesario para llevar a cabo el trabajo en cuestión; lo que se valoraba y evaluaba era si la mente individual se empapaba de la cultura y si se caracterizaba por las formas de pensamiento adecuadas a un hombre cultivado. En términos de Weber, el confucianismo promovía “una avanzada educación literario-libresca”. Los literatos producidos por este sistema consideraban el trabajo real de la administración como algo inferior, meras tareas que se delegaban a los subordinados; en cambio, aspiraban a audaces juegos de palabras, eufemismos y alusiones a citas clásicas: un tipo de intelectualidad puramente literaria. Con este tipo de orientación es fácil comprender por qué a los hombres de letras no les concernía el estado de la economía o las actividades económicas: la visión del mundo de los confucianos llegó a ser, en última instancia, la política del Estado, por lo que éste se ocupó mínimamente en ejercer una influencia racional sobre la economía y el resto de la sociedad. Los confucianos mantuvieron su influencia al estar amparados por un decreto constitucional en virtud del cual sólo ellos podían servir como funcionarios: los competidores de los confucionistas (p. ej., burgueses, profetas y sacerdotes) tenían vedado el acceso al gobierno; de hecho, si el emperador osaba incumplir esta norma, se consideraba que estaba ocasionando un desastre y provocaba su potencial caída.

Otros muchos elementos del confucianismo impedían el capitalismo, como consistía básicamente en una ética de adecuación al mundo, a su orden y a sus convenciones, más que considerar los logros materiales y la riqueza como un signo de salvación, como hacían los calvinistas, los confucianos sencillamente tendían a aceptar las cosas tal como eran. El confucianismo no se planteaba la idea de salvación y, de hecho, esta ausencia de tensión entre religión y mundo también contribuyó a inhibir el auge del capitalismo: el esnobista confuciano estaba obligado a rechazar la prosperidad económica, porque era algo practicado sólo por los plebeyos. A diferencia de la ética puritana del trabajo, no se consideraba correcto que un caballero confuciano trabajara, a pesar de que se valoraba la riqueza; participar activamente en una empresa productiva se consideraba una conducta moralmente dudosa e incompatible con el Estado confuciano. El objetivo aceptable en un caballero como éste era una buena posición, no unas ganancias altas; la ética acentuaba las habilidades de un caballero más que las habilidades de especialización que pudiera ser útil al desarrollo del sistema capitalista. En suma, Weber sostenía que el confucianismo llegó a ser una canonización implacable de la tradición.

Taoísmo Weber consideraba al taoísmo como una religión mística china, en la que el bien supremo consistía en un estado psíquico, un estado mental, y no en un estado de gracia que se obtenía según la conducta en el mundo real, y por ello los taoístas no actuaban de una forma racional para influir en el mundo exterior. El taoísmo era esencialmente tradicional, y uno de sus dogmas básicos era “no introducir innovaciones” (Weber, 1916/1964:203). Era improbable que este sistema ideológico produjera grandes cambios, y no digamos uno de la envergadura del capitalismo.

Otro rasgo común entre taoísmo y confucianismo es que ninguno generaba suficiente tensión o conflicto entre sus seguidores como para motivarlos a una acción muy innovadora en este mundo:

La religiosidad china no podía generar en los individuos, ni en su estado de funcionarios cultos ni en sus aspectos taoístas, motivos suficientemente fuertes para una vida orientada

por la religión, como en el método puritano. Ambas formas de religión carecían incluso de los indicios de la fuerza satánica o del diablo contra el que el chino pío pudiera luchar por la salvación.

(Weber, 1916/1964:206)

Al igual que en el confucionismo, no hay en el taoísmo una fuerza inherente que impulse a los actores a tratar de cambiar el mundo o, más específicamente, a construir un sistema capitalista.

Religión y capitalismo en India

Para nuestros propósitos será suficiente una breve discusión del pensamiento weberiano (1916-17/1958) sobre la relación entre religión y capitalismo en India; aunque no al detalle, su argumentación es paralela a la del caso de China, por ejemplo, mencionó las barreras estructurales del sistema de castas (Gellner, 1982:534), que entre otras cosas erigió barreras infranqueables a la movilidad social y tendió a regular incluso el más mínimo aspecto de la vida de las personas. El sistema ideológico de los brahmanes tenía varios componentes, por ejemplo, se esperaba que evitaran las profesiones ordinarias y cumplieran con la elegancia en las formas y la conducta adecuada, la indiferencia hacia los asuntos del mundo terrenal era una idea fundamental de su religiosidad y también destacaban una clase de educación altamente literaria. Aunque ciertamente había importantes diferencias entre brahmanes y confucianos, su *ethos* colocaba barreras insalvables para el surgimiento del capitalismo.

La religión hindú suponía barreras ideológicas similares, cuya idea clave era la reencarnación: para un hindú, una persona ha nacido en la casta que merece en virtud del comportamiento en su vida pasada, y mediante una adherencia plena de fe al ritual de las castas, el hindú hace méritos para su próxima vida. El hinduismo, a diferencia del calvinismo, era tradicionalista en el sentido de que la salvación debía ser adquirida mediante el fiel seguimiento de las normas: la innovación, en particular en el campo de la economía, no podía conducir a una casta más alta en una próxima vida. La actividad en este mundo no es importante, porque se considera una morada transitoria y un impedimento para la indagación espiritual. De ésta y otras muchas formas, el sistema ideológico que se asocia al hinduismo no consigue generar el tipo de personas que puedan crear un sistema económico capitalista y, en general, una sociedad ordenada racionalmente.

Críticas

La obra de Weber ha sido blanco de numerosas críticas, y aquí abordaremos cuatro de las más importantes. La primera tiene que ver con su método de la *verstehen*, por el que se vio atrapado entre dos problemas: por un lado, el término no podía denotar sólo una intuición subjetiva, pues negaría su naturaleza científica, y por otro, el sociólogo no podía sólo proclamar el significado “objetivo” del fenómeno social. Weber declaró que su método estaba en un lugar intermedio entre ambas opciones, pero nunca explicó por completo cómo (Herva, 1988). Cuando leemos su análisis intuitivo basado en sus propias interpretaciones, las deficiencias de su metodología no siempre son claras, pero éstas se tornan muy evidentes al intentar aplicar su método a nuestra propia investigación o incluso cuando intentamos explicar la *verstehen* a otros. El método supone, sin lugar a dudas, una investigación sistemática y rigurosa, pero la magia de aplicar esa investigación a las ideas iluminadoras de Weber

es elusiva, lo que ha llevado a algunos (Abel, 1948) a reducir la *verstehen* a una operación heurística de descubrimiento que precede al trabajo científico real de la sociología. Otros han sugerido que la *verstehen* requiere considerarse como un proceso social y que nuestra comprensión de los demás siempre será consecuencia de un diálogo (Shields, 1996).

La segunda crítica es que Weber no completó una teoría macrosociológica. Dedicamos algún tiempo a discutir la contradicción entre el método individualista de Weber y su enfoque en las estructuras sociales de gran escala y las normas históricas del mundo. En el método weberiano la clase se reduce a un conjunto de personas en la misma situación económica, y la estructura política a la aceptación del dominio por la legitimidad percibida subjetivamente en términos de racionalidad, carisma o tradición. Es evidente que Weber reconoció que la clase y las estructuras políticas tienen efectos sobre las personas (sin mencionar macrofenómenos como la religión y la racionalización) pero no tenía forma de teorizar estos efectos salvo como una colección de consecuencias no intencionadas, no contaba con una teoría sobre cómo funcionaban como sistemas detrás de los individuos y, en algunos casos, ni siquiera para determinar la intención de los actores (Turner, 1981).

La tercera crítica a Weber es que carece de una teoría crítica, es decir, otros han dicho que su teoría no puede emplearse para identificar las oportunidades de un cambio constructivo, lo que puede demostrarse mediante un examen de la teoría weberiana de la racionalización.

Weber empleó el término *racionalización* de varias formas, pero entre éstas principalmente le interesaban dos: una tenía que ver con el desarrollo de la burocracia y su forma legal de autoridad (vea el tema “Autoridad legal” de este capítulo), y la otra se refiere a los cambios subjetivos en la actitud, que él llamó racionalidad formal (vea el tema “Racionalidad formal y sustantiva” de este capítulo). En la confluencia de la burocracia y la racionalidad formal vemos lo que Weber describió como consecuencias no intencionadas, la creación de la burocracia y la adaptación a la racionalidad formal termina erosionando los mismos fines que la racionalización estaba destinada a servir, fenómeno al que Weber dio el nombre de consecuencias irracionales de la racionalidad, uno de cuyos ejemplos es su famosa jaula de hierro. En un principio la burocracia y la racionalidad formal se desarrollaron por su eficiencia, previsibilidad, estimabilidad y control para lograr una meta específica (p. ej., ayudar a los pobres); pero al avanzar la racionalización, la meta original tiende a olvidarse y la organización se dedica cada vez más a la eficiencia, previsibilidad, estimabilidad y control de sus propios fines; por ejemplo, las burocracias del bienestar miden su éxito en virtud de su eficiencia para “tratar” a los clientes, incluida su eficiencia para despojarlos del bienestar, sin importar si hacerlo en realidad sirve a la meta original de ayudar al pobre a mejorar su situación.

En algunos de sus pasajes más citados, Weber afirma que este proceso es inevitable, como en su metáfora de la jaula de hierro; sin embargo, como dijimos, nos equivocáramos al decir que este fenómeno es una secuencia evolutiva general de la racionalización inevitable. Johannes Weiss (1987) sostiene que la racionalización sólo es inevitable en la medida que queramos que lo sea, simplemente nuestro mundo es tan complejo que es difícil concebir el cumplimiento de cualquier tarea significativa sin la eficiencia, previsibilidad, estimabilidad y control de la racionalización, aun si ésta termina inevitablemente en su propia irracionalidad característica. Podemos soñar en un mundo sin burocracias, pero “la pregunta real es si (con la debida obligación de honestidad intelectual) haremos esfuerzos serios por lograrlo o si alguna vez se pudo” (Weiss, 1987:162).

Muchas personas prefieren ignorar su propia complicidad y ver la racionalización como algo impuesto, de hecho, una de las críticas más citadas de Weber es que no ofreció una estrategia para oponerse a esta racionalización (Marcuse, 1971). Dado que el autor de este libro trabaja en burocracias (universidades), lidia con ellas todos los días y se queja cuando no son lo suficientemente eficientes o previsibles, no está en posición de hacer críticas tan duras a Weber; sin embargo, parte de la razón de nuestra complicidad es la ausencia de alternativas completamente desarrolladas a un mundo cada vez más burocratizado, en consecuencia es muy justa la crítica a Weber por no ofrecer tal alternativa, y lo correcto sería que sus seguidores trabajaran para ofrecer una teoría alternativa.

La crítica final es sobre el pesimismo constante de la sociología weberiana. En su método sociológico podemos ver que cree firmemente en la centralidad del significado individual; sin embargo, su trabajo sustantivo sobre la racionalización y el dominio indican que estamos atrapados en un mundo cada vez más desencantado y sin sentido. Podría decirse que cualquiera que aún sea optimista respecto de nuestra cultura después de leer las últimas páginas de *La ética protestante*, simplemente no la ha entendido, y esto no es una crítica a Weber: sería miope criticar a alguien que señala su jaula, si de hecho usted está también en ella; pero Weber no sólo no intentó ofrecernos alternativas, parece haber olvidado el hecho de que algunas de las consecuencias no intencionales podrían ser benéficas.

Resumen

Max Weber ha tenido mucha más influencia positiva en una amplia variedad de teorías sociológicas que cualquier otro teórico de la sociología. Esta influencia puede considerarse sofisticada, compleja y algunas veces incluso confusa; a pesar de estos problemas, su obra representa una fusión notable de la investigación histórica y la teoría sociológica.

Abrimos el capítulo con un análisis de las raíces teóricas y orientaciones metodológicas de la teoría weberiana. Vimos que Weber, en el curso de su carrera, se trasladó progresivamente desde la historia hacia la sociología y hasta la fusión de ambas, es decir, hacia el desarrollo de una sociología histórica. Uno de sus conceptos metodológicos más importantes fue el de *verstehen*, que aunque suele interpretarse como un instrumento para el análisis de la concien-

cia individual, en manos de Weber llegó a ser más bien una herramienta científica para el análisis de las restricciones estructurales e institucionales que actúan sobre los actores. También analizamos otros aspectos de la metodología weberiana, incluida su tendencia a pensar en términos de causalidad y utilizar los tipos ideales, y además examinamos su análisis de la relación entre valores y sociología.

El núcleo de la sociología weberiana se sitúa en su sociología sustantiva, no en sus declaraciones metodológicas. Aunque basaba sus teorías en sus reflexiones sobre la acción social y las relaciones sociales, las macroestructuras e instituciones sociales fueron su mayor empeño. Tratamos especialmente su análisis de las tres estructuras de autoridad (legal, tradicional y carismática); en el contexto de la autoridad legal, tu-

vimos en cuenta sus planteamientos sobre el tipo ideal de burocracia y demostramos cómo usaba esa herramienta para profundizar en los otros dos tipos de autoridad, la tradicional y la carismática. El concepto de carisma es fundamental en la obra de Weber, pues no sólo aclaró su sentido como estructura de autoridad, sino que se concentró en los procesos por los que se genera tal estructura.

Aunque su trabajo sobre las estructuras sociales (como la autoridad) es importante, es en el nivel cultural, en su análisis de la racionalización del mundo, donde aparecen sus profundizaciones más relevantes. Weber acuñó la idea de que el mundo está siendo cada vez más dominado por las normas y los valores de la racionalización, y en este contexto analizamos su estudio de la economía, el derecho, la religión, la política, la ciudad y las formas de arte: sostenía que la racionalización estaba permeando rápidamente todas las instituciones en el mundo occidental, mientras había impor-

tantes obstáculos para que ese proceso se diera en el resto del mundo.

Sus ideas sobre la racionalización y varios otros problemas pueden ilustrarse con la relación entre religión y capitalismo: en un primer nivel esto supone una serie de estudios sobre la relación entre las ideas (religiosas) y el desarrollo del espíritu del capitalismo y, en última instancia, del capitalismo mismo, y en otro nivel está el estudio sobre cómo se desarrolló un sistema religioso característicamente racional en el mundo occidental (el calvinismo), que tuvo una función clave en el nacimiento de un sistema económico racional (el capitalismo). Weber también estudió otras sociedades en las que encontró sistemas religiosos (confucianismo, taoísmo e hinduismo) que inhiben el crecimiento de un sistema económico racional, y es esta majestuosa vuelta sobre la historia de muchas partes del mundo lo que nos ayuda a dar a su teoría un significado duradero.

Georg Simmel

Sumario

Principales preocupaciones

Conciencia individual

Interacción social (“asociación”)

Estructuras sociales

Cultura objetiva

La filosofía del dinero

El secreto: estudio de un caso en la sociología de Simmel

Críticas

Resumen

La influencia de las ideas de Georg Simmel (1858-1918) en la teoría sociológica estadounidense, y en la teoría sociológica en general, difiere notablemente de la que tuvieron los tres teóricos analizados en los anteriores capítulos de este libro (vea Dahme, 1990; Featherstone, 1991; Helle, 2005; Kaern, Phillips y Cohen, 1990; para un buen análisis de las fuentes secundarias de Simmel, vea Frisby, 1994; Nedelmann, 2001; Scaff, 2000). Marx, Durkheim y Weber, a pesar de su posterior importancia, tuvieron relativamente poca influencia en la teoría sociológica estadounidense de principios del siglo xx; Simmel, en cambio, era mucho más conocido para los primeros sociólogos estadounidenses (Jaworski, 1997), pero en los últimos años fue eclipsado por Marx, Durkheim y Weber, aunque hoy en día ejerce una influencia mucho mayor que otros pensadores clásicos como Comte o Spencer. Recientemente el peso de Simmel en la teoría sociológica ha aumentado (Aronowitz, 1994; D. Levine, 1985; 1989; 1997; Scaff, 2000) por la creciente influencia de una de sus obras más importantes: *La filosofía del dinero* (para un análisis de esta obra, consulte a Poggi, 1993) y la vinculación de sus ideas con uno de los desarrollos más importantes del pensamiento social: la teoría social posmoderna (Weinstein y Weinstein, 1993, 1998).

Principales preocupaciones

Aunque nos concentraremos en las contribuciones de Simmel a la teoría sociológica, debemos señalar que fue principalmente un filósofo y la mayor parte de sus publicaciones tratan temas filosóficos (por ejemplo, sobre ética) y sobre otros filósofos (como Kant).

Con excepción de su contribución a la teoría macroscópica del conflicto (Coser, 1956; Simmel, 1908/1955), Georg Simmel es el microsociólogo mejor conocido entre los que tuvieron una función significativa en el desarrollo de la investigación sobre pequeños grupos (Caplow, 1968), el interaccionismo simbólico y la teoría del intercambio. Todas sus aportaciones a esas áreas reflejan su creencia en que los sociólogos deben estudiar, fundamentalmente, todas las formas y los tipos de interacción social. La siguiente es la opinión de Robert Nisbet sobre las aportaciones de Simmel a la sociología:

Es el carácter *microsociológico* de la obra de Simmel el que siempre le da una particular y oportuna agudeza por encima de otros teóricos pioneros. No desdeñó los elementos pe-



Georg Simmel

Un esbozo biográfico

Nació en el centro de Berlín el 1 de marzo de 1858 y estudió varias materias en la Universidad de Berlín; sin embargo, su primera tesis fue rechazada y uno de sus profesores declaró: “Le haríamos un gran favor si no lo animáramos a que siguiera por este camino” (Frisby, 1984:23). A pesar de ello Simmel perseveró, se doctoró en filosofía en 1881 y permaneció en la universidad como profesor hasta 1914, aunque con un puesto relativamente poco importante: *privatdozent*, desde 1885 a 1900, puesto en que trabajó como profesor sin derecho a salario, cuyo sustento dependía de las cuotas que le aportaban los estudiantes; no obstante esta situación marginal, Simmel salió a flote, sobre todo porque era un excelente conferencista y atraía a gran cantidad de alumnos (que le pagaban) (Frisby, 1981:17; Salomon, 1963/1997), tenía un estilo tan atractivo que incluso algunos miembros de la sociedad intelectual berlinesa acudían a sus conferencias, que se convirtieron en acontecimientos públicos (Leck, 2000).

Hay cierto paralelismo entre la marginalidad de Simmel y el hecho de que fuera una persona un poco contradictoria y, por tanto, desconcertante:

Si reunimos los testimonios de sus familiares, amigos, alumnos y coetáneos, varias indicaciones sobre Georg Simmel son algunas veces un tanto contradictorias: algunos le describen alto y delgado; otros, bajo y con una expresión de melancolía. Nos dicen que su aspecto típicamente judío carecía de atractivo, pero que era también sumamente intelectual y noble; que era trabajador y un conferencista divertido que se expresaba con suma claridad, por último, hemos oído que era intelectualmente brillante [Lukács, 1991:145], amistoso y con buena disposición, pero también que en el fondo era irracional, opaco y salvaje.

(Schnabel, citado en Poggi, 1993:55)

Simmel escribió innumerables artículos (“La metrópoli y la vida mental”) y libros (*La filosofía del dinero*); fue muy conocido en los círculos académicos alemanes e incluso su fama tuvo trascendencia internacional, especialmente en Estados Unidos, donde su trabajo fue importante para el

queños e íntimos de las asociaciones humanas, y nunca perdió de vista la primacía de los seres humanos, del individuo concreto, en su análisis de las instituciones.

(Nisbet, 1959:480)

David Frisby apunta algo parecido: “La fundamentación de la sociología en ciertas categorías psicológicas puede ser una razón del porqué la sociología de Simmel se considera tan atractiva, no sólo para los interaccionistas, sino también para la psicología social” (1984:57; vea también Frisby, 1992:20-41); sin embargo, se suele olvidar que su trabajo microsociológico sobre las formas de interacción se enmarca en una teoría más extensa de la relación entre los individuos y la sociedad en sentido amplio.

Niveles y áreas de interés

Simmel conformó una teoría más compleja y sofisticada de la realidad social de lo que comúnmente suponen los sociólogos contemporáneos estadounidenses. Tom Bottomore y

nacimiento de la sociología; por fin, en 1900, recibió un reconocimiento oficial, un título puramente honorario en la Universidad de Berlín, que no le proporcionó un estatus académico pleno. Trató de obtener algunas plazas docentes, pero fracasó a pesar del apoyo que le prestaron algunos académicos como Max Weber.

Una de las razones de su fracaso fue que era judío en la Alemania antisemita del siglo XIX (Birnbaum, 2008; Kasler, 1985); por lo que en un informe sobre él, dirigido al ministro de Educación, se le describía como: “un israelita de cabo a cabo, tanto por su apariencia externa como por su conducta y su forma de pensar” (Frisby, 1981:25). Otra razón se fundaba en el tipo de obra que realizó, muchos de sus artículos aparecieron en periódicos y revistas: estaban escritos para un público mucho más amplio que los sociólogos académicos (Rammstedt, 1991); además, como no ejercía cargo académico alguno, se vio forzado a ganarse la vida mediante conferencias públicas. Su audiencia, lectores y oyentes, estaba constituida más por intelectuales que por sociólogos profesionales, lo que contribuyó a que fuera objeto de burla por parte de sus colegas; por ejemplo, uno de sus contemporáneos lo condenaba porque “su influencia se limitaba... a la gente en general y afectaba, sobre todo, a la élite del periodismo” (Troeltsch, citado en Frisby, 1981:13). Sus fracasos personales pueden relacionarse asimismo con la baja estima que los académicos alemanes de entonces tenían por la sociología.

En 1914, Simmel consiguió por fin un puesto académico en una universidad poco importante (Estrasburgo), pero una vez más fue marginado; por un lado, lamentaba abandonar a su público de intelectuales berlineses, así, su esposa escribió a la de Weber: “A Georg le ha afectado mucho tener que dejar su auditorio... los estudiantes eran muy afectuosos y simpáticos... fue una partida en la cúspide de su vida” (Frisby, 1981:29). Por otro lado, no se integró en la vida de la nueva universidad, y con este motivo escribió a la señora Weber: “No tengo mucho que contarte, vivimos una existencia enclaustrada, cerrada, indiferente y desolada; la actividad académica es = 0, la gente... extraña y profundamente hostil” (Frisby, 1981:32).

Cuando ejercía su cargo en Estrasburgo estalló la Primera Guerra Mundial: las salas de conferencias se convirtieron en hospitales militares y los estudiantes fueron llamados a filas; así, Simmel continuó siendo una figura marginal en la vida académica alemana hasta su muerte en 1918. Nunca tuvo una vida académica normal y aun así atrajo a algunos intelectuales de su tiempo que lo secundaron, y su fama como académico sólo ha crecido, si acaso, con el paso de los años.

David Frisby (1978) sostiene que hay cuatro niveles elementales de interés en la obra de Simmel:

1. Sus supuestos microscópicos sobre los componentes psicológicos de la vida social.
2. En una escala ligeramente mayor, se encuentran sus análisis de los componentes sociológicos de las relaciones interpersonales.
3. De forma más macroscópica, está su estudio sobre la estructura y los cambios del “espíritu” social y cultural de su tiempo. Simmel no sólo operaba con esta imagen de la realidad social en tres niveles vinculados, sino que también adoptó el principio de la *emergencia* (Sawyer, 2005), la idea de que los niveles más altos emergen desde los más bajos:

Además, el desarrollo posterior reemplaza la inmediatez de las fuerzas interactivas con la creación de formaciones supraindividuales superiores que aparecen como representantes independientes de esas fuerzas, y que absorben y median las relaciones entre los individuos (1907/1978:174).

También afirmaba:

Si la sociedad ha de ser un objeto autónomo de una ciencia independiente, esto solamente puede darse a través del hecho de que, además de la suma de los elementos individuales que la constituyen, emerge una nueva entidad; de otra forma todos los problemas de la ciencia social serían los de la psicología individual.

(Frisby, 1984:56-57)

4. Por encima de estos tres niveles se encuentra un cuarto que implica, en última instancia, los principios metafísicos de la vida. Estas verdades eternas afectan a toda la obra de Simmel y, como veremos, conducen a su imagen de la futura dirección del mundo.

Su preocupación por los múltiples niveles de la realidad social se refleja en su definición de las tres diferentes *áreas* de problemas en sociología, que aparece en “Las áreas de problemas de la sociología” (1950; publicado originalmente en 1917): describió la primera como sociología “pura”, en ella las variables psicológicas se combinan con formas de interacción. Aunque es claro que Simmel supuso que los actores tienen capacidades mentales creativas, le prestó poca atención explícita a este aspecto de la realidad social. Su trabajo más microscópico versa sobre las *formas* que adopta la interacción, así como sobre los *tipos* de personas que se ven envueltos en ellas (Korllos, 1994). Dichas formas incluyen la subordinación, la superordenación, el intercambio, el conflicto y la sociabilidad. En su trabajo sobre los tipos, distinguía entre posiciones en las estructuras de la interacción, como “el competidor” y “la coqueta”, y orientaciones sobre el mundo, como “el avaro”, “el derrochador”, “el extranjero” y “el aventurero”. En un nivel intermedio se encuentra su sociología “general”, que trata de los productos culturales y sociales de la historia del hombre, y en la que manifestó su interés por los fenómenos de mayor escala como los grupos, la estructura y la historia de las sociedades y las culturas. Finalmente, en su sociología “filosófica” trató con sus perspectivas de la naturaleza básica y el destino inevitable de la humanidad. En este capítulo trataremos dichos niveles y sociologías, y encontraremos que, aunque alguna vez los separó, solía integrarlos en una totalidad más amplia.

Pensamiento dialéctico

La manera en que Simmel trata las diferentes interrelaciones entre los tres niveles básicos de la realidad social (dejando fuera el cuarto, el nivel metafísico) confirió a su sociología un carácter dialéctico que recuerda al de la sociología de Marx (Levine, 1991b:109). Un enfoque dialéctico que, como vimos inicialmente, es multicausal y multidireccional, integra hechos y valores, rechaza la idea de que hay líneas divisorias tajantes entre los fenómenos sociales, pone énfasis en las relaciones sociales (B. Turner, 1986), se fija no sólo en el presente, sino también en el pasado y en el futuro, y está profundamente preocupado tanto por los conflictos como por las contradicciones.

A pesar de las similitudes entre Marx y Simmel por el uso de un enfoque dialéctico, existen diferencias importantes entre ellos; es de enorme importancia el hecho de que ambos remarcaran aspectos muy diferentes del mundo social y ofrecieran imágenes distintas del futuro. En lugar del optimismo revolucionario de Marx, Simmel tenía una visión de futuro más cercana a la imagen de “jaula de hierro” de Weber, de la cual no se puede salir (para más información sobre la relación intelectual entre Weber y Simmel, revise Scaff, 1989:121-151).

Simmel demostró su compromiso con la dialéctica de varias formas (Featherstone, 1991:7); por un lado, su sociología tuvo siempre en cuenta las relaciones (Lichtblau y Ritter, 1991), especialmente la interacción (*asociación*); en términos más generales, era un “relacionista metodológico” (Ritzer y Gindoff, 1992) que operaba bajo el “principio de que todo interactúa con todo lo demás de una u otra forma” (Simmel, citado en Frisby, 1992:9), sobre todo se fijó siempre en los dualismos, conflictos y las contradicciones que aparecían en cualquier campo del mundo social en el que estuviera trabajando (Sellerberg, 1994). Donald Levine afirma que esta perspectiva refleja la creencia de Simmel en que “*el mundo puede entenderse mejor en términos de conflicto y de contrastes entre categorías opuestas*” (1971:xxxv). Más que intentar abordar esta manera de pensar a través de la obra de Simmel, vamos a ilustrarla a partir de su trabajo sobre una de las formas de interacción que trató: *la moda*; en la mayoría de sus ensayos sobre las formas y los tipos sociales recurrió a un modelo parecido de pensamiento dialéctico, pero este análisis de la moda ilustra sobradamente su método para abordar dichos fenómenos. También hablaremos del pensamiento dialéctico simmeliano sobre la cultura subjetiva-objetiva y sobre sus conceptos “más vida” y “más que vida”.

La moda

En uno de sus ensayos típicamente fascinantes y dualistas, Simmel (1904-1971; Gronow, 1997; Nedelmann, 1990) describió las contradicciones de la moda de muchas maneras. Por un lado, la moda es una forma de relación social que permite a quienes desean adecuarse a las demandas de un grupo, hacerlo; por otro, provee asimismo la norma de la cual pueden desviarse los que deseen ser singulares. La moda implica, también, un proceso histórico: en un primer momento cada cual acepta lo que está de moda, inevitablemente los individuos se desvían de ella y, finalmente, en este proceso de desviación, pueden adoptar una nueva visión de lo que está de moda. La moda es también dialéctica en el sentido de que el éxito y la propagación de cualquier tendencia dada conducen a su fracaso eventual, es decir, el distinguirse de algo da como resultado ser considerado como a la moda; sin embargo, ya que una cantidad considerable de personas llega a aceptarla de forma generalizada, esta conducta deja de ser distinta y por consiguiente pierde su atractivo. Otra dualidad tiene en cuenta también la función del líder en el movimiento de la moda; dicha persona guía al grupo, paradójicamente, *siguiendo* la moda mejor que nadie, es decir, adoptándola con más determinación. Por último, Simmel sostiene que seguir lo que está de moda no sólo supone dualidades, sino también el esfuerzo de algunos por estar fuera de la moda; quienes se mantienen fuera de ella ven a los que la siguen como imitadores y a sí mismos como disidentes, pero Simmel considera que estos últimos se encuentran simplemente envueltos en una forma inversa de imitación: los individuos pueden evitar la norma vigente porque temen, de la misma forma que sus iguales, perder su individualidad, aunque, según Simmel, ese temor apenas es signo de gran personalidad e independencia. En resumen, constató que en la moda “todas... las tendencias antitéticas dominantes... están representadas de una manera u otra” (1904/1971:317).

El pensamiento dialéctico de Simmel puede estudiarse también en un nivel más general. Como veremos en este capítulo, nuestro autor se ocupó más de los conflictos y las contradicciones que existen entre los individuos y en la sociedad en sentido más amplio, y de las estructuras culturales que los individuos forman. Éstas tienen, en última instancia, vida propia, una vida sobre la que el individuo puede ejercer poco o ningún control.

Cultura individual (subjetiva) y cultura objetiva

Las personas están influidas, y según Simmel amenazadas, por estructuras sociales y, lo que es más importante, por sus producciones culturales, así que distinguió entre cultura individual y cultura objetiva. La *cultura objetiva* se refiere a las manifestaciones que las personas producen (el arte, la ciencia, la filosofía, etc.). La *cultura individual (subjetiva)* es la capacidad del actor para producir, absorber y controlar los elementos de la cultura objetiva. En un sentido ideal, la cultura individual modela y es modelada por la cultura objetiva, y el problema que se plantea es que esta última llega a tener vida propia. Como él mismo señaló: “Ellos [los elementos de la cultura] adquieren identidades fijas, una lógica y una razón de ser propias; esta nueva rigidez los distancia inevitablemente de la dinámica espiritual que los creó y que los hizo independientes” (1921/1968:11). La existencia de estos productos culturales entra en contradicción con los actores que los crean porque son ejemplo de

...el profundo distanciamiento u hostilidad que existe entre los procesos orgánicos y creativos del alma y sus contenidos y productos: la vida inquieta y vibrante del alma creativa, que se desarrolla en dirección de los contrastes infinitos con su producto fijo e idealmente inalterable y su misterioso efecto de retroalimentación, que lo detiene y, sin embargo, hace rígida esta vivacidad. A menudo parece como si el movimiento creativo del alma estuviera muriendo por su propio producto.

(Simmel, 1921/1968:42)

K. Peter Etzkorn ha dicho que “en la dialéctica simmeliana, el hombre está siempre en peligro de ser asesinado por esos objetos de su creación que han perdido su factor común humano orgánico” (1968:2).

Más vida y más que vida

Otra área del pensamiento de Simmel, su sociología filosófica, supone una manifestación incluso más general de su pensamiento dialéctico. Al analizar el surgimiento de las estructuras sociales y culturales, Simmel tomó una postura muy parecida a algunas de las ideas de Marx, quien utilizaba el concepto de fetichismo de la mercancía para destacar la separación entre las personas y sus productos, separación que alcanza su cumbre en el capitalismo y que podría superarse sólo en la futura sociedad socialista y, por tanto, constituye un fenómeno histórico específico. Pero para Simmel esta separación es inherente a la naturaleza de la vida humana, en términos filosóficos hay una contradicción inherente e inevitable entre “más vida” y “más que vida” (Oakes, 1984:6; Weingartner, 1959).

En el ensayo de Simmel “El carácter trascendente de la vida” (1918/1971), la cuestión de más vida y más que vida es central; como sugiere el título, y Simmel deja suficientemente claro, “*La trascendencia es immanente a la vida*” (1918/1971:361), las personas poseen una capacidad doblemente trascendente:

1. Por su inquietud y sus capacidades creativas (más vida), las personas son capaces de trascenderse a sí mismas.
2. Esta capacidad trascendente, creativa, les permite producir constantemente conjuntos de objetos que les trascienden. La existencia objetiva de esos fenómenos (más que vida) llega a establecerse en una oposición irreconciliable con las fuerzas creativas (más vida) que producen los objetos en primer lugar. En otras palabras, la vida social “crea y pro-

duce por sí misma algo que no es vida pero ‘que tiene su propia significación y se rige por sus propias leyes’” (Weingartner, citando a Simmel, 1959:53).

La vida se encuentra en la unidad, y el conflicto, entre ambas. Simmel concluye afirmando que “La vida encuentra su esencia, su proceso, siendo más vida y más que vida” (1918/1971:374).

Por tanto, y por estas concepciones metafísicas, Simmel llegó a tener una imagen del mundo mucho más cercana a la de Weber que a la de Marx. Al igual que el primero, consideraba que el mundo se convertiría en una jaula de hierro de la cultura objetiva de la que las personas tendrían cada vez menos probabilidades de escapar. En las siguientes secciones, que tratarán de las reflexiones de Simmel sobre los componentes más representativos de la realidad social, abundaremos sobre algunas de estas cuestiones.

Conciencia individual

En el nivel individual, Simmel se concentró en las formas de asociación y le prestó relativamente poca atención al aspecto de la conciencia individual (para una excepción, un análisis de la memoria, vea Jedlowski, 1990), que en raras ocasiones trató directamente en su obra; aún más, trabajaba desde el supuesto de que los seres humanos poseen una conciencia creativa. Como indica Frisby, para Simmel las bases de la vida social estaban formadas por “individuos conscientes o grupos de individuos que interactúan cada uno por una gran variedad de motivos, propósitos e intereses” (1984:61). Este interés en la creatividad se manifiesta en el análisis de Simmel sobre las diversas formas de interacción, la capacidad de los actores para crear estructuras sociales y los efectos desastrosos que esas estructuras han tenido en la creatividad de los individuos.

Todo el análisis de Simmel sobre las formas de interacción supone que los actores han de ser conscientemente orientados unos hacia otros; por tanto, la interacción, por ejemplo, de un sistema estratificado requiere que los supraordinados y los subordinados se orienten a sí mismos hacia los otros. La interacción cesaría y el sistema de estratificación fracasaría si el proceso de mutua orientación no existiera, y lo mismo puede decirse de todas las otras formas de interacción.

La conciencia tiene otras funciones en la obra de Simmel; por ejemplo, aunque éste creyera que las estructuras sociales (y culturales) llegarían a tener vida propia, se dio cuenta de que las personas debían conceptualizarlas para que tuvieran un efecto sobre las personas; estableció que la sociedad no está simplemente “ahí fuera”, sino que es también “mi representación”: algo que depende de la actividad de la conciencia” (1908/1959a:339).

Simmel también tenía un sentido de la conciencia individual y del hecho de que las normas y los valores de la sociedad se interiorizan en la conciencia individual. La existencia de las normas y los valores, tanto interna como externamente

...explica el carácter dual de la exigencia moral que, por un lado, nos enfrenta a un orden impersonal al que simplemente tenemos que someternos, pero que, por otro, como poder no externo, no nos impone más que nuestros impulsos más privados e internos. En cualquier caso, aquí tenemos una de las situaciones en que el individuo, dentro de su propia conciencia, repite las relaciones existentes entre él, como personalidad total, y el grupo.

(Simmel, 1908/1950a:254)

Esta concepción tan moderna de la internalización constituye un supuesto bastante poco desarrollado en la obra de Simmel.

Además, tenía una concepción sobre la capacidad de las personas para enfrentarse a sí mismas mentalmente, para apartarse de sus propias acciones, que es muy parecida a la de George Herbert Mead (capítulo 15) y los interaccionistas simbólicos (Simmel, 1918/1971:364; vea también Simmel, 1907/1978:64). El actor puede recibir estímulos externos, calcularlos, probar diferentes vías de acción y, entonces, decidir su proceder. Por estas capacidades mentales, el actor no está simplemente esclavizado por las fuerzas externas; sin embargo, existe una paradoja en el planteamiento de Simmel sobre las capacidades mentales de los actores: la mente puede proteger a los actores de ser esclavizados por estímulos externos, pero también tiene la capacidad de cosificar la realidad social, de crear objetos que llegarán a esclavizarlos. Simmel sostenía que “Nuestra mente posee una notable habilidad para concebir contenidos como si fueran independientes del mismo acto de pensar” (Simmel 1907/1978:65). Por tanto, aunque la inteligencia de las personas las capacita para evitar ser esclavizadas por los mismos estímulos externos que someten a los animales, crea asimismo las estructuras e instituciones que coaccionan sus pensamientos y acciones.

Aunque podamos encontrar manifestaciones de su preocupación por la conciencia a lo largo de toda su obra, en realidad Simmel no hizo otra cosa que asumir su existencia. Raymond Aron ha señalado claramente: “Él (Simmel) debe conocer las leyes del comportamiento... de la reacción humana, pero no ha tratado de descubrir o explicar qué es lo que ocurre en la propia mente” (1965:5-6).

Interacción social (“asociación”)

Georg Simmel es más conocido entre los sociólogos contemporáneos por sus contribuciones a la comprensión de los patrones o formas de interacción social. Así expresó su interés por este nivel de la realidad social:

Estamos tratando aquí con procesos moleculares microscópicos dentro del material humano, por decirlo así. Dichos procesos ocurren realmente concatenándose e hipostasiándose en unidades y sistemas sólidos, macrocósmicos. El que las personas se fijen en otras y estén celosas de otras más; el que intercambien cartas o cenén juntas; el que, aparte de todos los intereses tangibles, se atraigan ya por simpatía o por antipatía; el que la gratitud por actos altruistas se haga en beneficio de una unión inseparable; el que uno le pida a otro que le enseñe dónde está cierta calle; el que se vistan y adornen para agradar a otras (ilustraciones sólo elegidas al azar entre todo un espectro de relaciones que se dan entre los seres humanos); pueden ser momentáneas o permanentes, conscientes o inconscientes, superficiales o profundas, pero mantienen constantemente el vínculo entre los seres humanos. A cada momento estos lazos de relación se alargan, se quiebran, se retoman otra vez, se sustituyen por otros, se entrelazan con otros, y estas interacciones entre los átomos de la sociedad sólo pueden apreciarse al microscopio psicológico.

(Simmel, 1908/1959b:327-328)

Simmel deja claro con esto que uno de sus principales intereses es la interacción (asociación) entre actores conscientes, y que su intento estaba dirigido a observar una amplia gama de interacciones que pueden parecer triviales en algunas ocasiones, pero que son cru-

ciales en otras. Su obra no tiene el talante durkheimiano del interés por los hechos sociales, sino que es la formulación de una sociología que se enfoca en la pequeña escala.

Como en su sociología tomaba a menudo una postura exagerada sobre la importancia de la interacción, muchos estudiosos han perdido sus descubrimientos sobre los aspectos de la realidad social a gran escala. En ocasiones, por ejemplo, equiparaba a la sociedad con la interacción: “La sociedad... sólo es la síntesis o el término general para la totalidad de esas interacciones específicas... La ‘sociedad’ es idéntica a la suma total de esas relaciones” (Simmel, 1907/1978:175). Esta afirmación puede tomarse como la reafirmación de su preocupación por la interacción, pero, como veremos en su sociología general y filosófica, Simmel mantenía una concepción de mucha mayor escala tanto de la sociedad como de la cultura.

Interacción: formas y tipos

Una de las principales preocupaciones de Simmel es la *forma* de la interacción social, más que su *contenido*; esta preocupación proviene de su identificación con la tradición filosófica kantiana, en la que se insiste en la diferencia entre forma y contenido. La posición de Simmel al respecto es, con todo, bastante simple; según él, el mundo real está compuesto de innumerables acontecimientos, acciones, interacciones, etc. Para orientarse en el laberinto de la realidad (los “contenidos”), las personas la ordenan mediante su reducción a modelos o formas, así el actor se enfrenta a un número limitado de formas, en lugar de a un conjunto confuso de acontecimientos específicos. Desde el punto de vista de Simmel, la tarea del sociólogo consiste en hacer exactamente lo mismo que el lego, esto es, imponer un número limitado de formas a la realidad social, y a la interacción en particular, para que de esta manera pueda analizarse mejor. Esta metodología permite por lo general obtener un extracto de las características comunes que se encuentran en un amplio frente de interacciones específicas; por ejemplo, las formas interactivas de superordenación y subordinación se basan en una vasta gama de relaciones “tanto en el Estado como en una comunidad religiosa; en una banda de conspiradores como en una asociación económica; en una escuela de arte como en una familia” (Simmel, 1908/1959b:317). Donald Levine, uno de los pioneros contemporáneos en el estudio de Simmel, describe su método sociológico interaccional-formal del siguiente modo:

Su método consiste en seleccionar algún fenómeno limitado, finito, de entre el flujo de acontecimientos del mundo; examinar la multiplicidad de los elementos que lo componen, y averiguar la causa de su coherencia descubriendo su forma. Posteriormente investiga los orígenes de esta forma y sus implicaciones estructurales (1971:xxx).

Levine señala, más específicamente, que “las formas son los patrones exhibidos por las asociaciones” de personas (1981b:65).¹

El interés de Simmel por las formas de interacción social ha sido objeto de varias críticas; por ejemplo, ha sido acusado de imponer un orden donde no lo había y de producir una serie de estudios inconexos que en realidad no terminan imponiendo a las complejidades de la realidad social un orden mejor que el de los legos. Algunas de estas críticas son válidas

¹ En el caso específico de la interacción, los contenidos son “los impulsos, propósitos e ideas que conducen a los individuos a asociarse con otros” (Levine, 1981b: 65).

sólo si nos concentramos en el interés simmeliano por las formas de interacción, en su sociología formal, e ignoramos los otros tipos de sociología a que se dedicó.

Sin embargo, existen varias formas de defender la aproximación de Simmel a la sociología formal:

1. Se sitúa muy cerca de la realidad, como lo reflejan los innumerables ejemplos de la vida real que utilizó.
2. Esto no le impone categorías arbitrarias y rígidas a la realidad social, sino que intenta, en cambio, permitir formas en que fluya dicha realidad social.
3. La aproximación simmeliana no utiliza un esquema teórico general dentro del que estén comprendidos todos los aspectos del mundo social, por lo que evitó la cosificación del esquema teórico que tanto placía a Talcott Parsons.
4. La sociología formal lucha contra el empirismo pobremente conceptualizado tan característico de la mayor parte de la sociología: indudablemente Simmel utilizó “datos” empíricos, pero éstos estaban subordinados a su esfuerzo de imponer orden en el confuso mundo de la realidad social.

Geometría social

En la sociología formal de Simmel se puede ver más claramente su esfuerzo por desarrollar una “geometría” de las relaciones sociales. Dos de los factores geométricos comunes que tuvo en cuenta son el número y la distancia (otros son posición, valencia, autoinclusión y simetría [Levine, 1981b]).

El número En su análisis de la diferencia entre díada y tríada puede comprobarse el interés de Simmel por el efecto del número de personas sobre la calidad de la interacción.

Díada y tríada Para Simmel (1950) había una diferencia crucial entre *díada* (grupo de dos personas) y *tríada* (grupo de tres personas). La adición de una tercera persona ocasiona un cambio radical y fundamental; aumentando en más de tres el conjunto de miembros no se obtiene ni mucho menos el mismo efecto que si se añade un tercer miembro a un grupo de dos. A diferencia de todos los grupos, la díada no tiene razón de ser excepto para los dos individuos implicados; pues en ella no existe una estructura de grupo independiente: para el grupo no existe nada más que los dos individuos separables. por tanto, cada miembro de una díada retiene un alto nivel de individualidad, el individuo no se baja al nivel del grupo. Esto no ocurre en la tríada, que puede encontrar su razón de ser fuera de los individuos que la componen: puede que una tríada sea algo más que los individuos que la forman, puede que se desarrolle una estructura de grupo independiente, y como resultado de ello existe una mayor amenaza para la individualidad de los miembros, una tríada puede tener un efecto general de nivelación sobre los miembros.

Con la adición de un tercer miembro al grupo se hace posible una gran variedad de nuevos roles sociales; por ejemplo, el tercero puede tener el papel de árbitro o mediador en las disputas que se originen dentro del grupo, entonces el tercer miembro puede usar las disputas entre los otros dos para su propio interés o convertirse en objeto de competición para las otras dos partes; el tercero también puede alentar deliberadamente el conflicto entre los otros dos para obtener superioridad (divide y vencerás), y entonces pueden emerger un sistema de estratificación y una estructura de autoridad. El movimiento desde la díada hasta

la tríada es esencial para el desarrollo de estructuras sociales que pueden volverse disgregadoras de la unión entre los individuos y dominarlos, posibilidad que no aparece en la diáda.

El proceso que comienza en la transición desde la diáda hasta la tríada continúa con grupos cada vez mayores y, en última instancia, surge la sociedad. En estas estructuras sociales grandes, el individuo, separado crecientemente de la estructura de la sociedad, se desenvuelve más y más solo, aislado y segmentado; lo que finalmente ocasiona una relación dialéctica entre individuos y estructuras sociales: "Según Simmel, el individuo socializado siempre permanece en una relación dual con la sociedad: se incorpora a ella y también lucha contra ella... El individuo está determinado y, no obstante, es determinante; actúa dependiendo y, aun así, actúa de manera autónoma" (Coser, 1965:11). Esta contradicción muestra que "la sociedad permite que surja la individualidad y la autonomía, pero también la impide" (Coser, 1965:11).

Tamaño del grupo En un nivel más general está la actitud simmeliana ambivalente (1908/1971a) hacia la influencia del *tamaño* del grupo. Por un lado, adopta la postura de que el crecimiento de un grupo o sociedad aumenta la libertad individual, un grupo o una sociedad pequeña quizá controla al individuo por completo; sin embargo, en una sociedad más grande es probable que el individuo pertenezca a varios grupos, cada uno de los cuales controla sólo una pequeña parte de su personalidad total; en otras palabras, "*La individualidad del ser y de la acción generalmente aumenta según el grado en que el círculo social que rodea al individuo se ensancha*" (Simmel, 1908/1971a:252); sin embargo, pensaba que las sociedades más grandes creaban una serie de problemas que amenazaban, en última instancia, la libertad del individuo. Por ejemplo, observó a las masas como si estuvieran dominadas por una idea, por la idea más simple: la proximidad física de la masa hace a las personas sugestionables y más propicias a seguir ideas simplistas, a empeñarse en acciones emocionales e irreflexivas.

Quizá lo más importante, respecto del interés simmeliano por las formas de interacción sea que el aumento del tamaño y la diferenciación contribuyen a aflojar los lazos entre los individuos y a dejar en su lugar relaciones mucho más distantes, impersonales y segmentadas. Paradójicamente, este gran grupo que libera al individuo, amenaza al mismo tiempo dicha individualidad. También es paradójica la creencia de Simmel en que, para el individuo, una manera de combatir la amenaza de la sociedad de masas es autosumergirse en pequeños grupos como la familia.

Distancia Otra de las preocupaciones de Simmel en su geometría social es la *distancia*. Levine proporciona un buen compendio de las posturas de Simmel sobre el papel de la distancia en las relaciones sociales: "*Las propiedades de las formas y los significados de las cosas están en función de las distancias relativas entre los individuos y otros individuos o cosas*" (1971:xxxiv). Este interés por la distancia se manifiesta en varias partes de la obra de Simmel, que analizaremos en dos contextos diferentes: en su voluminosa obra *La filosofía del dinero* y en uno de sus ensayos más lúcidos, "El extraño".

En *La filosofía del dinero* (1907/1978), Simmel enunció algunos principios generales sobre el valor (y sobre lo que hace que las cosas sean valiosas), que sirvieron como base para su análisis del dinero. Ya que más adelante, en este mismo capítulo, trataremos su trabajo en detalle, aquí analizaremos esta cuestión sólo brevemente. Lo esencial es que el valor de cualquier cosa está determinado por su distancia del actor: no se valora lo mismo un objeto

si está demasiado cerca o es demasiado fácil de obtener que si está muy distante y es difícil lograrlo. Los objetos que son asequibles con un gran esfuerzo, son los más valorados.

La distancia también tiene una función central en “El extraño” (1908/1971b; Tabboni, 1995; McVeigh y Sikkink, 2005), un ensayo de Simmel sobre el tipo de actor que no está demasiado cerca ni demasiado lejos: si estuviera demasiado cerca no sería por mucho más tiempo un extraño, pero si estuviera demasiado lejos dejaría de tener cualquier contacto con el grupo; la interacción en la que se ve envuelto el extraño con los miembros del grupo supone una combinación de cercanía y distancia. La peculiar distancia entre el extraño y el grupo le permite tener una serie de patrones de interacción inusuales con los miembros, por ejemplo, el extraño puede ser más objetivo en sus relaciones con los miembros del grupo: dado que es un extraño, los otros miembros del grupo se sienten más cómodos al expresarle sus confidencias; de ésta y otras maneras surge un modelo de coordinación e interacción consistente entre el extraño y los otros miembros del grupo. Éste se convierte en un miembro orgánico del grupo. Pero Simmel no sólo consideró al extraño un tipo social, también consideró la extrañeza como una forma de interacción social. Un cierto grado de extrañeza, que supone la combinación de cercanía y lejanía, caracteriza a todas las relaciones sociales, incluso las más íntimas. Podemos así examinar una amplia gama de interacciones específicas para descubrir el grado de extrañeza que hay en cada una.

Aunque las dimensiones geométricas introduzcan varios tipos y formas simmelianos, de ellas se desprende mucho más que simple geometría: los tipos y las formas son construcciones que Simmel empleó para conseguir una mayor comprensión de un amplio espectro de modelos interactivos.

Tipos sociales

Ya vimos uno de los tipos sociales enunciados por Simmel, el extraño; otros son el miserable, el derrochador, el aventurero y el noble. Para ilustrar su modo de pensar en este ámbito, destacaremos uno de los tipos: el pobre.

El pobre Como es característico de los tipos en la obra de Simmel, el *pobre* se definía en términos de sus relaciones sociales, pues recibe ayuda de otras personas o al menos tiene derecho a esa ayuda. Es claro que aquí no sostiene que la *pobreza* se defina mediante una cantidad, o mejor dicho una falta de dinero.

Aunque Simmel se concentró en las relaciones características y los patrones de interacción del pobre, también aprovechó la ocasión en su ensayo “El pobre” (1908/1971c) para desarrollar un amplio abanico de interesantes intuiciones sobre el pobre y la pobreza. Era característico de Simmel ofrecer gran profusión de reflexiones penetrantes en cada uno de sus ensayos, de hecho, a ellas debe su fama; por ejemplo, sostenía que un conjunto recíproco de derechos y obligaciones define la relación entre el menesteroso y los dadivosos: el primero tiene el derecho de recibir ayuda y este derecho hace menos penoso el hecho de recibirla; por el contrario, el segundo tiene la obligación de dar al necesitado. Simmel adoptó asimismo la posición funcionalista según la cual la ayuda social al pobre ayuda a mantener el sistema: la sociedad requiere ayuda para el pobre “para que de esta manera el pobre no se convierta en enemigo activo y peligroso para la sociedad, así como para hacer más productivas sus reducidas energías y prevenir la degeneración de su progenie” (Simmel, 1908/1971c:154), y por tanto esta ayuda es un beneficio para la sociedad y no tanto para el mismo pobre. Aquí

el Estado tiene una función clave y, según Simmel, el trato al pobre se vuelve cada vez más impersonal a medida que el mecanismo de repartir ayudas se burocratiza.

Simmel sostenía también un punto de vista relativista sobre la pobreza, es decir, los pobres no son simplemente aquellos que están en el punto más bajo de la sociedad; desde este punto de vista, la pobreza se encuentra en *todos* los estratos sociales, concepto que simbolizó más tarde el sociológico de *privación relativa*: si los miembros de la clase alta tienen menos que sus iguales, entonces es probable que se sientan pobres respecto de ellos, y por consiguiente los programas gubernamentales orientados a la erradicación de la pobreza nunca pueden tener éxito. Incluso si los que están en una clase social baja suben de posición, muchas personas dentro del sistema de estratificación continuarán sintiéndose pobres en comparación con sus iguales.

Formas sociales

Como con los tipos sociales, Simmel observó una amplia gama de formas sociales, incluido el intercambio, el conflicto, la prostitución y la sociabilidad. La obra de Simmel (1908/1971d) sobre las formas sociales puede ilustrarse a través de su análisis de la dominación, es decir, de la superordenación y subordinación.

Superordenación y subordinación Superordenación y subordinación mantienen una relación recíproca. El líder no quiere determinar completamente los pensamientos y las acciones de los otros, antes bien espera del subordinado que reaccione positiva o negativamente; ni ésta ni alguna otra forma de interacción puede existir sin relaciones mutuas, incluso en la más opresiva de las formas de dominación los subordinados tienen al menos algún grado de libertad personal.

Para la mayoría de la gente, la superordenación supone un esfuerzo por eliminar completamente la independencia de los subordinados, pero Simmel sostiene que una relación social dejaría de existir si ese fuera el caso.

Sostuvo que uno puede estar subordinado a un individuo, a un grupo o a una fuerza objetiva; el liderazgo de un solo individuo casi siempre conduce a un grupo bien entretejido, ya sea para apoyar al líder u oponerse a él; incluso cuando la oposición se origina en dicho grupo, la discordia puede resolverse más fácilmente cuando las partes permanecen bajo el mismo poder superior. La subordinación bajo una pluralidad puede tener efectos desiguales, por un lado, la objetividad del mando de una colectividad puede servir para fortalecer la unidad del grupo, más que el dominio arbitrario de un individuo; por otro, es probable que se engendre hostilidad entre los subordinados si no reciben la atención personal del líder.

Simmel descubrió que la subordinación a un principio objetivo es la más ofensiva, quizá porque desaparecen las relaciones humanas y las interacciones sociales: las personas se consideran determinadas por una ley impersonal en la que no tienen capacidad de influir; también consideró que la subordinación a un individuo era más libre y más espontánea: "La subordinación a una persona tiene un elemento de libertad y dignidad en comparación con lo que toda obediencia a las leyes tiene de mecánico y pasivo" (1908/1971d:115). La subordinación a los objetos (por ejemplo, íconos), a la que Simmel consideraba un "humillante, cruel e incondicional tipo de subordinación" (1908/1971d:115), es incluso peor; dado que el individuo está dominado por una cosa, "psicológicamente él mismo desciende a la categoría de un mero objeto" (Simmel, 1908/1971d:117).

Las formas sociales y la gran problemática de Simmel Guy Oakes (1984) vinculó el análisis de Simmel de las formas a su problemática básica, la brecha creciente entre la cultura objetiva y subjetiva. Este autor defiende la idea de que “La perspectiva de Simmel, el descubrimiento de la objetividad (la independencia de los objetos de la condición de su génesis subjetiva o psicológica) fue el logro más grande en la historia de la cultura del mundo occidental” (Oakes, 1984:3). Una de las maneras en las que Simmel abordó la cuestión de la objetividad está en su análisis de las formas, pues aunque dicha formalización y objetificación es necesaria y deseable, podría llegar a ser bastante indeseable:

Por un lado, las formas son condiciones necesarias para la expresión y la realización de las energías e intereses de la vida; por otro, estas formas se vuelven crecientemente desgajadas y alejadas de la vida. Cuando esto ocurre se desarrolla un conflicto entre el proceso de la vida y las configuraciones en las que se expresa; en última instancia, este conflicto amenaza con anular la relación entre vida y forma y, por tanto, con destruir las condiciones bajo las que el proceso de la vida puede ser realizado en estructuras autónomas.

(Oakes, 1984b:4)

Estructuras sociales

Simmel habló relativa y explícitamente poco de las estructuras de la sociedad a gran escala; de hecho, en ocasiones, poniendo énfasis en los patrones de interacción, negaba la existencia de este nivel de la realidad social. Un buen ejemplo de esto se encuentra en su esfuerzo por definir a la *sociedad*, en el que rechazaba la posición realista ejemplificada por Emile Durkheim según la cual la sociedad es una entidad real, material. Lewis Coser apunta: “No consideraba a la sociedad como un objeto o un organismo” (1965:5). Simmel también se sentía incómodo con la concepción nominalista de que la sociedad no es nada más que un conjunto de individuos aislados, y adoptó una posición intermedia, concibiéndola como un conjunto de interacciones (Spykman, 1925/1966:88). “La *sociedad* es solamente un nombre para un conjunto de individuos conectados por medio de la ‘interacción’” (Simmel, citado en Coser, 1965:5).

Aunque Simmel enunció esta posición interaccionista, en la mayor parte de su obra trabajaba como realista, como si la sociedad fuera una estructura real y material. Existe, entonces, una contradicción básica en la obra de Simmel en el nivel socioestructural, sostenía: “La sociedad trasciende al individuo y vive su propia vida que sigue sus propias leyes, se enfrenta también al individuo con una firmeza histórica e imperativa” (1908/1950a:258). Coser captó la esencia de este aspecto del pensamiento de Simmel: “Las estructuras supraindividuales mayores (el Estado, el clan, la familia, la ciudad o el sindicato) no se convierten sino en cristalizaciones de esta interacción, si bien pueden proporcionar autonomía y permanencia y enfrentarse al individuo como si fueran poderes ajenos” (1965:5). Rudolph Heberle constata exactamente el mismo punto: “Apenas podemos escapar a la impresión de que Simmel considera a la sociedad como un juego entre factores estructurales, en el cual los seres humanos aparecen como objetos pasivos más que como actores vivos y con voluntad” (1965:117).

La solución de esta paradoja descansa en la diferencia entre la sociología formal simmeliana, que tendía a adherirse a un punto de vista interaccionista de la sociedad, y sus sociologías histórica y filosófica, que le hacían inclinarse más por una visión de la sociedad como estructura social coercitiva e independiente. En su sociología más tardía consideró a la sociedad como parte del proceso más amplio de desarrollo de la cultura objetiva, lo que le

preocupaba mucho. Aunque se ha considerado a la cultura objetiva más bien como parte del dominio cultural, Simmel incluyó el crecimiento de las estructuras sociales de gran escala como parte de este proceso, y lo relacionó con el despliegue de la cultura objetiva: “La creciente objetivación de nuestra cultura, cuyos fenómenos constan cada vez más de elementos impersonales y absorben cada vez menos la totalidad subjetiva del individuo... lleva consigo, asimismo, estructuras sociológicas” (1908/1950b:318). Además de aclarar la relación entre sociedad y cultura objetiva, este postulado condujo al pensamiento de Simmel hasta el nivel cultural de la realidad social.

Cultura objetiva

Uno de los principales enfoques de la sociología filosófica e histórica de Simmel es el nivel cultural de la realidad social, o lo que él llamaba la “cultura objetiva”. En su opinión, las personas producen cultura, pero dada esa capacidad para cosificar la realidad social, el mundo cultural y el mundo social llegan a tener vida propia, vida que llega a dominar de manera creciente a los actores que las crean y que diariamente las recrean. “Los objetos culturales llegan a vincularse cada vez más entre ellos en un mundo autocontenido que tiene cada vez menos contactos con la psique subjetiva (individual) y con sus deseos y sensibilidades” (Coser, 1965:22). Aunque las personas siempre conserven la capacidad de crear y recrear la cultura, la tendencia a largo plazo de la historia consiste en que la cultura ejerce una fuerza cada vez más coercitiva sobre el actor.

La preponderancia de la cultura objetiva sobre la subjetiva (del individuo) que se desarrolló durante el siglo XIX... esta variante parece extenderse firmemente. Cada día y en todas partes, la riqueza de la cultura objetiva aumenta, pero el entendimiento del individuo puede enriquecer las formas y contenidos de su propio desarrollo sólo distanciándose aún más de esa cultura y desarrollándose a sí mismo a un ritmo mucho más pausado.

(Simmel, 1907/1978:449)

En varias partes de su obra, Simmel identificaba diversos componentes de la cultura objetiva como, por ejemplo, las herramientas, los medios de transporte, los productos de la ciencia, la tecnología, las artes, el lenguaje, la esfera intelectual, la sabiduría tradicional, los dogmas religiosos, los sistemas filosóficos, los sistemas legales, los códigos morales y los ideales (por ejemplo, la patria). La cultura objetiva crece y se expande de varias formas:

1. Su tamaño absoluto crece cuando aumenta la modernización, lo que puede parecer más evidente en el caso del conocimiento científico, que crece exponencialmente, aunque también sirve para la mayoría de los otros aspectos del dominio cultural.
2. Crece asimismo el número de los diversos componentes del reino de la cultura.
3. Quizá lo más importante, los diferentes elementos del mundo de la cultura se van engarzando más y más en un mundo más poderoso e independiente que se encuentra crecientemente bajo el control de los actores (Oakes, 1984:12).

Simmel no sólo se ocupó de describir el crecimiento de la cultura objetiva, sino también de lo que ésta alteraba profundamente: “Simmel estaba impresionado (si no es que deprimido) por el desconcertante número y variedad de los productos humanos que en el mundo contemporáneo rodean y asedian incesantemente al individuo” (Weingartner, 1959:33).

Lo que más le preocupaba era que la cultura individual estuviera amenazada por el crecimiento de la cultura objetiva. Simmel se mostraba en favor de que la cultura individual dominara al mundo, pero esta posibilidad le parecía cada vez más improbable; lo que describía como “la tragedia de la cultura” (comentaremos esta idea detalladamente en *La filosofía del dinero*). El análisis concreto del crecimiento de la cultura objetiva a costa de la individual subjetiva es simplemente un ejemplo de un principio general que domina todos los aspectos de la vida: “El valor total de algo aumenta en la misma proporción en que el valor de sus partes individuales disminuye” (1907/1978:199).

Podemos relacionar el argumento general de Simmel sobre la cultura objetiva con su análisis más básico de las formas de interacción. En uno de sus ensayos más conocidos, “La metrópoli y la vida mental” (1903/1971), analizaba las formas de interacción que tienen lugar en la ciudad moderna (Vidler, 1991), y consideraba a las modernas metrópolis como “el escenario genuino” del crecimiento de la cultura objetiva y de la decadencia de la cultura individual. Es la escena donde predomina la economía del dinero, y éste, como Simmel decía a menudo, tiene un efecto profundo en la naturaleza de las relaciones humanas. El uso del dinero, que se ha propagado desmesuradamente, conduce a la acentuación de la calculabilidad y la racionalización en todos los aspectos de la vida; por tanto, disminuyen las relaciones humanas genuinas, y las relaciones sociales tienden a estar dominadas por actitudes distantes y reservadas. Mientras las pequeñas comunidades se caracterizaban por sentimientos y emociones más intensos, la ciudad moderna se caracteriza por un intelectualismo superficial que se adapta a la calculabilidad que exige la economía del dinero. La ciudad es asimismo el centro de división del trabajo y, como ya hemos visto, la especialización tiene una función central en la producción de una cultura objetiva siempre en expansión, con el correspondiente declive de la cultura individual. La ciudad es un “nivelador espantoso”, en el que cada cual se reduce virtualmente a acentuar la calculabilidad insensible; cada vez se hace más difícil mantener la individualidad ante la expansión de la cultura objetiva (Lohmann y Wilkes, 1996).

En su ensayo sobre la ciudad (como en muchas otras partes de su obra) Simmel también analizó el efecto liberador de este desarrollo moderno, por ejemplo, puso énfasis en el hecho de que las personas son más libres en la ciudad moderna que en los estrechos límites sociales de los pueblos. Al final de la siguiente parte, dedicada a su libro *La filosofía del dinero*, abundaremos sobre el pensamiento simmeliano respecto de la influencia liberadora de la modernidad.

Antes de emprender esta tarea es necesario indicar que una de las muchas ironías de la influencia de Simmel en el desarrollo de la sociología es que se utilizara su microanálisis, pero que sus implicaciones más atrevidas se ignorasen casi en su totalidad; por ejemplo su trabajo sobre las relaciones de intercambio: consideraba el intercambio como “el tipo más puro y desarrollado” de la interacción (Simmel, 1907/1978:82). Aunque todas las formas de interacción suponen algún sacrificio, éste se da más claramente en las relaciones de intercambio, pensaba que todos los tipos de intercambios sociales suponían “beneficio y pérdida”; esta orientación es crucial en la obra microsociológica simmeliana, y más concretamente en el desarrollo de su teoría del intercambio, que en muy buena medida supone una orientación micro; sin embargo, el hecho es que su pensamiento sobre el intercambio se hace explícito en su obra más extensa sobre el dinero. Para Simmel el dinero es la forma más pura de intercambio: en contraste con la economía de trueque, donde el ciclo termina cuando un objeto ha sido cambiado

por otro, una economía que se basa en el dinero permite una serie infinita de intercambios. Esta posibilidad es muy importante para Simmel porque procura las bases del desarrollo más amplio de las estructuras sociales y de la cultura objetiva; en consecuencia, para él el dinero, como forma de intercambio, representaba una de las causas en las que radica la alienación de las personas en una estructura social moderna cosificada.

En su estudio sobre la ciudad y el intercambio podemos ver la elegancia del pensamiento simmeliano, por su manera de relacionar formas sociológicas de intercambio a pequeña escala con el desarrollo de la sociedad moderna en su totalidad. Aunque este vínculo pueda encontrarse en algunos de sus ensayos específicos (sobre todo en Simmel, 1991), es mucho más patente en *La filosofía del dinero*.

La filosofía del dinero

La filosofía del dinero (1907/1978) ilustra muy bien la sofisticación y amplitud del pensamiento de Simmel (Deflem, 2003), demuestra concluyentemente que éste se merece al menos tanto reconocimiento por su teoría general como por sus ensayos sobre microsociología, muchos de los cuales pueden considerarse como manifestaciones concretas de su teoría general.

Aunque el título evidencia que Simmel se concentró en el dinero, su interés en este fenómeno se enmarca en el conjunto más amplio de sus preocupaciones teóricas y filosóficas; por ejemplo, como acabamos de ver, estaba interesado en la importante cuestión del valor, y el dinero puede considerarse simplemente como una forma específica del valor. En otro nivel, Simmel se interesó no por el dinero en sí, sino por su influencia en una variada gama de fenómenos como “el mundo interior” de los actores y la cultura objetiva en su totalidad. En otro nivel distinto trató al dinero como un fenómeno específico vinculado con gran variedad de componentes de la vida, incluidos “el intercambio, la propiedad, la avaricia, la extravagancia, el cinismo, la libertad individual, el estilo de vida, la cultura, el valor de la personalidad, etc.” (Siegfried Kracauer, citado por Bottomore y Frisby, 1978:7). Por último, y más en general, consideró al dinero como un componente específico de la vida, capaz de ayudarnos a entender su totalidad; como indican Tom Bottomore y David Frisby, Simmel buscaba nada menos que extraer “la totalidad del espíritu de una época a partir de su análisis del dinero” (1978:7).

La filosofía del dinero tiene mucho en común con la obra de Karl Marx, al igual que éste, Simmel puso énfasis en el capitalismo y en los problemas que creaba la economía monetaria, aunque a pesar de eso las diferencias son notables; por ejemplo, Simmel consideraba que los problemas económicos de su época eran simplemente una manifestación específica de un problema cultural más general, la alienación de lo objetivo de la cultura subjetiva (Poggi, 1993); esos problemas que para Marx eran específicos del capitalismo, para Simmel formaban parte de la tragedia universal: la pérdida creciente de poder del individuo frente al desarrollo de la cultura objetiva. Mientras el análisis de Marx es esencialmente histórico, el de Simmel intenta extraer del flujo de la historia humana verdades atemporales; como señala Frisby, “en *La filosofía del dinero*... lo que falta... es una sociología histórica de las relaciones monetarias” (1984:58). Esta diferencia de análisis entre ambos se relaciona con una diferencia política fundamental: Marx creía que los problemas económicos eran históricos, producto de una sociedad capitalista y, por tanto, que podían ser resueltos con el tiempo; en cambio, Simmel consideraba que los problemas básicos eran inherentes a la vida

humana y que no ofrecían la esperanza de una mejora futura; de hecho, Simmel pensaba que el socialismo, en lugar de mejorar la situación, agravaría el tipo de problemas analizados en *La filosofía del dinero*. A pesar de algunas afinidades sustantivas con los planteamientos marxistas, el pensamiento de Simmel está mucho más cerca del de Weber y de su idea de “jaula de hierro” referida tanto a su imagen del mundo moderno como a la de su futuro.

La filosofía del dinero comienza con el análisis de las formas generales de dinero y valor, más tarde el análisis se desplaza hacia la influencia del dinero en el “mundo interior” de los actores y de la cultura en general. Dada la complejidad de este análisis, aquí nos limitaremos a hacer una breve exposición.

Dinero y valor

En esta obra, una de las preocupaciones iniciales de Simmel, como ya mencionamos, es la relación entre dinero y valor (Kamolnick, 2001); en general sostenía que las personas crean valores haciendo objetos, separándose de ellos y después intentando sobrellevar “distancia, obstáculos y dificultades” (Simmel, 1907/1978:66). Cuanto mayor es la dificultad de obtener un objeto, mayor es su valor; sin embargo, la dificultad para alcanzarlo tiene un “límite superior y otro inferior” (Simmel, 1907/1978:72). El principio general es que el valor de las cosas proviene de la capacidad de las personas para distanciarse de los objetos de manera adecuada: las cosas que están muy próximas, que son demasiado fáciles de obtener, no son muy valiosas, se requiere algún esfuerzo para que algo pueda ser considerado valioso; también las cosas que son demasiado inaccesibles, difíciles de conseguir o prácticamente imposibles de obtener son de poco valor: las cosas que más desafían nuestros esfuerzos por obtenerlas dejan de ser valiosas para nosotros. Las cosas que son más valiosas no son demasiado inaccesibles ni tampoco demasiado fáciles de obtener; entre los factores que intervienen en la distancia entre un objeto y el actor están el tiempo que tarda en conseguirse dicho objeto, su escasez, las dificultades con que se encuentra el actor para lograrlo y la necesidad de renunciar a otras cosas para adquirirlo. Las personas intentan situarse a una distancia adecuada de los objetos, que los haga alcanzables aunque no con demasiada facilidad.

En este contexto general del valor, Simmel analizó el dinero; en el dominio de la economía, el dinero sirve tanto para crear la distancia que nos separa de los objetos como para proveernos de los medios para llegar a ellos. En la economía moderna el valor del dinero, unido a los objetos, los coloca a cierta distancia de nosotros: no los podemos obtener sin dinero. La dificultad de conseguir el dinero y, por ende, los objetos, los hace valiosos para nosotros; al mismo tiempo, una vez que hemos conseguido el dinero suficiente tenemos la capacidad de superar la distancia entre nosotros y los objetos, así, el dinero cumple la interesante función de crear distancia entre las personas y los objetos, y proveer los medios para superar esa distancia.

Dinero, cosificación y racionalización

En el proceso de creación de valor, el dinero también procura las bases para el desarrollo del mercado, de la economía moderna y, en última instancia, de la sociedad moderna (capitalista) (Poggi, 1996). El dinero nos provee de los medios a través de los cuales esas entidades adquieren en sí mismas una vida propia que es externa y coercitiva al actor; ello contrasta con las sociedades tempranas en las que el trueque o el comercio no podían conducir a la co-

sificación del mundo, que es el efecto distintivo de la economía del dinero. El dinero permite este desarrollo de varias maneras, por ejemplo, Simmel sostiene que permite “cálculos más complejos, empresas de gran escala y créditos a largo plazo” (1907/1978:125), y también que “el dinero ha... desarrollado... las prácticas más objetivas, las normas más lógicas, puramente matemáticas, de la libertad absoluta en cualquier ámbito personal” (1907/1978:128); no consideraba este proceso de cosificación sino como parte de un proceso más general mediante el cual la mente se encarna y simboliza en los objetos; estas encarnaciones, estas estructuras simbólicas, llegan a cosificarse y vienen a ejercer una fuerza de control sobre los actores.

El dinero no sólo ayuda a crear un mundo social cosificado, sino que también contribuye a la creciente racionalización de este mundo social (Deutschmann, 1996; B. Turner, 1986). Esta fue otra de las preocupaciones que compartió con Weber (Levine, 2000); la economía del dinero pone énfasis en los factores cuantitativos más que en los cualitativos, por lo que Simmel sostiene que:

Sería fácil multiplicar los ejemplos que ilustran la preponderancia creciente de la categoría de cantidad sobre la calidad o, de manera más precisa, la tendencia a diluir la segunda en la primera, a eliminar más y más los elementos de la calidad, a no permitirles nada más que determinadas formas de movimiento y a interpretar todo lo específico, individual y cualitativamente determinado, como lo más o lo menos, lo más grande o lo más pequeño, lo ancho o lo estrecho, lo habitual o lo extraño de elementos o certidumbres que en sí son incoloros y solamente accesibles a la determinación numérica (aun así esta tendencia no puede nunca alcanzar absolutamente su meta por medios terrenales)...

De este modo, una de las grandes tendencias de la vida, la reducción de calidad a cantidad, adquiere su más alto nivel y su única representación perfecta en el dinero. También aquí el dinero aparece como el pináculo de una serie de desarrollos culturales e históricos que determinan su orientación de manera inequívoca.

(Simmel, 1907/1978:278-280)

De forma menos obvia, el dinero contribuye a la racionalización aumentando la importancia del intelectualismo en el mundo moderno (B. Turner, 1986; Deutschmann, 1996); por un lado, el desarrollo de la economía del dinero presupone una significativa expansión de los procesos mentales, para poner un ejemplo, Simmel indica que los procesos mentales complejos son necesarios para transacciones de capital, como garantizar los billetes de un banco con dinero efectivo; por otro, una economía monetaria contribuye a un cambio considerable de las normas y valores de la sociedad, lo que ayuda a “la reorientación fundamental de la cultura hacia el intelectualismo” (Simmel, 1907/1978:152). En parte por nuestra economía monetaria, el intelecto ha venido a considerarse la más valiosa de nuestras energías mentales.

Simmel estimaba que las transacciones de capital, que llegan a convertirse en una parte importante de la sociedad, y la expansión de estructuras cosificadas eran responsables de la decadencia de la individualidad; lo que forma parte de su argumento general sobre la decadencia de la cultura individual subjetiva frente a la expansión de la cultura objetiva (“la tragedia de la cultura”):

La circulación rápida del dinero conduce a hábitos de gasto y adquisición: hace que una cantidad concreta de dinero sea psicológicamente menos valiosa y significativa, mientras el dinero en general se vuelve importante de manera creciente, ya que sus asuntos afectan ahora al individuo más vitalmente de lo que le afectan en un estilo de vida menos agitado.

Nos enfrentamos aquí con un fenómeno muy común, a saber: el que el valor absoluto de algo aumenta cuando el valor de sus partes individuales disminuye; por ejemplo, el tamaño y la significación de un grupo social a menudo se hacen más importantes cuando se valoran menos las vidas e intereses de sus miembros individuales: la cultura objetiva, diversidad y viveza de su contenido alcanzan su punto álgido gracias a la división del trabajo, que condena al individuo que representa y participa de esta cultura a la especialización monótona, a la estrechez y a un crecimiento atrofiado. La totalidad se vuelve más perfecta y armoniosa, cuando menos lo es el individuo.

(Simmel, 1907/1978:199)

Jorge Ardití (1996) ha enunciado esta cuestión en términos ligeramente diferentes, reconoce el tema de la racionalización creciente en la obra de Simmel, pero señala que debe considerarse en el contexto de su reflexión sobre lo no racional: “De acuerdo con Simmel, lo no racional es un elemento esencial y principal de la ‘vida’, un aspecto integral de nuestra condición humana. Su eclipse gradual en la expansión de un mundo moderno altamente racionalizado implica, pues, un empobrecimiento incuestionable del ser” (Ardití, 1996:95). Un ejemplo de lo no racional es el amor (otros, por ejemplo, son las emociones y la fe), y no es racional porque, entre otras cosas, no es práctico, es lo opuesto de la experiencia intelectual, no necesariamente tiene un valor real, es impulsivo, no interviene nada social o cultural entre el amante y el amado, y nace “de las profundidades totalmente *no racionales* de la vida” (Simmel, en Ardití, 1996:96). Con la creciente racionalización empezamos a perder lo no racional, con ella “perdemos... nuestro atributo más significativo: nuestra autenticidad” (Ardití, 1996:103); esta pérdida de autenticidad, de lo no racional, es una tragedia humana real.

En algún sentido puede ser difícil apreciar cómo el dinero adquiere la función central que tiene en la sociedad moderna; superficialmente aparece sólo como un simple medio para cierta variedad de fines o, según Simmel, “la forma más pura de instrumento” (1907/1978:210), sin embargo, el dinero ha venido a ser el ejemplo extremo de un medio que se ha convertido en un fin en sí mismo:

Ningún otro objeto que haya de agradecer su valor exclusivamente a su calidad instrumental y a su capacidad de convertirse en valores definitivos alcanza de modo tan fundamental y sin reservas el carácter psicológicamente absoluto del valor o la calidad de fin último que se apodera por completo de la conciencia práctica. Esta última necesidad de dinero tendrá que aumentar en la medida en que éste adquiera un carácter instrumental cada vez más puro; puesto que ello significa que el ámbito de los objetos que se pueden obtener a cambio del dinero se va ampliando, que las cosas se entregan con menor resistencia al poder del dinero y que éste es cada vez más carente de cualidades, por lo cual es cada vez más poderoso frente a todas las cualidades de las cosas.

(Simmel, 1907/1978:232)

Efectos negativos

Una sociedad en la que el dinero se convierte en un fin en sí mismo, cuando no en fin último, tiene diversos efectos negativos sobre los individuos (Beilharz, 1996); dos de los más interesantes son el aumento del cinismo y la apatía. El cinismo se produce cuando los aspectos de la vida social, los más elevados y más bajos, se ponen a la venta y se reducen a un común denominador (el dinero). Por tanto, podemos “comprar” belleza, verdad o inteligencia casi

tan fácilmente como compramos cereales para el desayuno o desodorante. Esta reducción de cualquier cosa a un denominador común conduce a la actitud cínica de que todo tiene su precio, de que cualquier cosa se puede comprar o vender en el mercado. La economía del dinero también conduce a una actitud de apatía: “todas las cosas se perciben con igual insipidez y matiz grisáceo, como si no valiera la pena excitarse ante ellas” (Simmel, 1907/1978:256). El apático ha perdido totalmente la capacidad de hacer distinciones de valor entre los últimos objetos de compra. Desde una perspectiva diferente, el dinero es el enemigo absoluto de la estética, pues reduce cada objeto a ausencia de forma, a un fenómeno puramente cuantitativo.

Otro efecto negativo de la economía del dinero son las relaciones cada vez más impersonales que fomenta, en lugar de tratarnos como individuos con personalidad propia, tratamos, cada vez más a menudo, con nuestro puesto (el repartidor, el panadero, etc.), sin considerar quién lo ocupa. En la división moderna del trabajo característica de una economía monetaria, nos encontramos con la situación paradójica de que mientras dependemos más de otros puestos para sobrevivir, sabemos menos acerca de la gente que los ocupa. El individuo específico que ocupa un puesto dado se vuelve paulatinamente insignificante, la personalidad de los individuos tiende a desaparecer detrás de puestos que les demandan sólo una pequeña parte de aquélla. Dado que lo que se requiere es tan poco, distintos individuos pueden ocupar el mismo puesto con igual efectividad; las personas, por tanto, se convierten en elementos intercambiables.

La influencia de la economía monetaria sobre la libertad individual es un asunto muy relacionado; la economía pecuniaria lleva a un aumento de la esclavización de las personas, el individuo en el mundo moderno está atomizado y aislado, al dejar de pertenecer a un grupo permanece solo frente a una cultura objetiva coercitiva en continuo crecimiento y expansión, y está esclavizado por toda la cultura objetiva masiva.

Otra forma de influencia de la economía del dinero es la reducción de todos los valores humanos a términos pecuniarios, “la tendencia a reducir el valor del hombre a una expresión monetaria” (Simmel, 1907/1978:356); por ejemplo, presenta el caso de la expiación de crímenes mediante compensación económica en una sociedad primitiva, pero su mejor ejemplo es el intercambio de sexo por dinero: la expansión de la prostitución se atribuye en parte al crecimiento de la economía monetaria.

Algunas de las reflexiones más interesantes de Simmel radican en su concepción del impacto del dinero en el estilo de vida de las personas; por ejemplo, una sociedad dominada por una economía monetaria tiende a reducirlo todo a una cadena de conexiones causales que pueden ser entendidas intelectualmente, no emocionalmente. Lo que Simmel llamaba “carácter calculador” de la vida en el mundo moderno se relaciona con esto; la forma específica de intelectualidad que es propia de una economía monetaria es el modo de pensar matemático, éste, a su vez, se refiere a la tendencia a poner énfasis en los factores cuantitativos del mundo social antes que en los cualitativos. Simmel concluyó que “la vida de muchas personas transcurre evaluando, pesando, calculando y reduciendo a valores cuantitativos los cualitativos” (Simmel, 1907/1978:444).

La clave del análisis de Simmel sobre la influencia del dinero en el estilo de vida descansa en el crecimiento de la cultura objetiva a expensas de la cultura individual, la distancia entre ambas crece a un ritmo acelerado:

Esta discrepancia parece hacerse continuamente más profunda, cada día y por todas partes aumenta la riqueza de la cultura objetiva, pero la mente individual puede enriquecer las

formas y contenidos de su propio desarrollo sólo distanciándose aún más de esta cultura y desarrollando la propia con un grado de celeridad más lento.

(Simmel, 1907/1978:449)

Tragedia de la cultura

La causa más importante de esta creciente disparidad es el aumento de la división del trabajo en la sociedad moderna (Oakes, 1984:19). El aumento de la especialización conduce a una mejor capacidad para crear los diversos componentes del mundo cultural, pero al mismo tiempo el individuo altamente especializado pierde el sentido de la cultura como un todo y la capacidad de controlarla: cuanto más crece la cultura objetiva, más se atrofia la individual; uno de los ejemplos de este fenómeno es que el lenguaje, en su totalidad, se ha expandido clara y enormemente, y con todo las capacidades lingüísticas de los hablantes parecen deteriorarse. Asimismo, con el desarrollo de la tecnología y la maquinaria, las capacidades del trabajador individual y las habilidades requeridas declinan dramáticamente; por último, aunque ha habido una enorme expansión en la esfera intelectual, cada vez menos individuos parecen merecer la etiqueta de “intelectual”. Individuos altamente especializados se enfrentan a un mundo de productos cada vez más cerrado e interconectado sobre el que tienen poco o ningún control; un mundo mecánico exento de espiritualidad viene a dominar a los individuos, y afecta a su estilo de vida de varias formas. Los actos de producción se convierten en ejercicios sin significado en los que los individuos no discernen su función en el proceso ni en la elaboración del producto final. Las relaciones entre las personas son muy especializadas e impersonales, consumir es poco más que devorar sin sentido un producto tras otro.

La expansión masiva de la cultura objetiva tiene un efecto drástico sobre el ritmo de vida; en general, la desigualdad característica de otras épocas se ha nivelado y ha sido reemplazada en la sociedad moderna por un patrón de vida mucho más coherente, y los ejemplos de esta nivelación de la cultura moderna abundan.

En el pasado, el consumo de alimentos era cíclico y a veces incierto, dependía de las cosechas qué comidas podían consumirse y cuándo estaban disponibles; hoy en día, con la mejora de los métodos de conservación y transporte, podemos consumir virtualmente cualquier comida en cualquier momento, y lo que es más, la capacidad de conservar y almacenar grandes cantidades de alimentos ha compensado las frecuentes pérdidas causadas por unas malas cosechas, catástrofes naturales, etcétera.

En cuanto a los medios de comunicación, la entrega del correo infrecuente e impredecible ha sido sustituida por el telégrafo, el teléfono, un servicio de correo diario, máquinas de fax, teléfonos celulares y correo electrónico, que hacen posible la comunicación en cualquier momento.

En épocas anteriores, el día y la noche proporcionaban un ritmo natural de vida, hoy, con la luz eléctrica, el ritmo natural se ha alterado enormemente; muchas actividades que sólo podían ser realizadas a la luz del día, también pueden realizarse de noche.

Los estímulos intelectuales, restringidos formalmente a una conversación ocasional o a un libro extraño, ahora están disponibles en cualquier momento, dado el acceso a libros y revistas. En este campo, como en todos los otros, la situación es aún más exagerada que en tiempos de Simmel; con la radio, la televisión, el video, los radiocasetes, las cintas grabadoras, los reproductores y quemadores de DVD, y las computadoras, la disponibilidad y las posibilidades de estímulos intelectuales han crecido mucho más de lo que Simmel hubiera podido imaginar.

Hay elementos positivos en todo esto; por ejemplo, las personas son mucho más libres porque están menos coartadas por su ritmo natural de vida; a pesar de estos adelantos, los problemas se originan porque todos estos desarrollos se producen en el nivel de la cultura objetiva y son parte integral de un proceso por el cual ésta crece y empobrece la cultura individual.

Al final, el dinero ha venido a ser el símbolo y factor más importante del desarrollo de un modo relativista de existencia, pues nos permite reducir los fenómenos más dispares a cantidades de moneda y esto permite que los fenómenos puedan ser comparados unos con otros. En otras palabras, el dinero nos permite relativizar *todo*. Nuestro modo relativista de vida contrasta con otros modos de vida anteriores, en los que las personas creían en ciertas verdades eternas, que la economía monetaria destruye; pero los costos que este aumento de la libertad respecto de las ideas absolutas tiene para las personas sobrepasan a las ventajas. La alienación endémica ocasionada por la expansión de la cultura objetiva en la moderna economía monetaria supone, según Simmel, una amenaza para las personas más grande que los demonios del absolutismo. Quizá Simmel no desearía el regreso a un tiempo anterior, más simple, pero ciertamente advirtió que fuéramos precavidos frente a los peligros seductores asociados al crecimiento de la economía monetaria y la cultura objetiva en el mundo moderno.

Aunque hemos subrayado los efectos negativos de la moderna economía del dinero, ésta también tiene aspectos liberadores (Beilharz, 1996; Levine, 1981b, 1991b; Poggi, 1993):

1. Nos permite tratar con muchas más personas en un mercado más extenso.
2. Nuestras obligaciones con los demás se limitan a servicios concretos de productos, en lugar de abarcarlo todo.
3. La economía del dinero permite a las personas encontrar satisfacciones que no podrían darse en sistemas económicos anteriores.
4. Las personas tienen una mayor libertad para desarrollar su individualidad de forma plena en este ámbito.
5. Las personas son más capaces de mantener y proteger su centro subjetivo, toda vez que están implicadas sólo en relaciones muy limitadas.
6. La separación del trabajador de los medios de producción, como indicaba Simmel, permite al individuo cierta libertad respecto de las fuerzas productivas. ,
7. El dinero ayuda a las personas a desarrollarse cada vez más libres de las constricciones de sus grupos sociales; por ejemplo, en una economía de trueque, los grupos controlan ampliamente a las personas, pero en el mundo económico moderno estas trabas se pierden, con el resultado de que las personas son más libres de establecer sus propios vínculos económicos.

Sin embargo, aunque Simmel se esmera en señalar una gran variedad de efectos liberadores de la economía del dinero y de la modernidad en general, desde nuestro punto de vista el núcleo de su obra descansa en su análisis de los problemas asociados a la modernidad, en especial “la tragedia de la cultura”.

El secreto: estudio de un caso en la sociología de Simmel

En *La filosofía del dinero* Simmel demostró que tenía un alcance teórico comparable con el de Marx, Weber y Durkheim, pero es un ejemplo atípico de su obra; por tanto, en esta sección final volveremos al tipo más característico de la erudición simmeliana, su trabajo sobre una forma específica de interacción: el secreto. El *secreto* se define como la condición

en que una persona tiene la intención de esconder algo mientras otra investiga para revelar lo que está siendo encubierto. En nuestro análisis no nos ocuparemos sólo de describir las numerosas y penetrantes ideas de Simmel sobre el secreto, sino también de aunar todas las ideas sociológicas que han ido surgiendo a lo largo de este capítulo.

Simmel comienza con el hecho básico de que las personas deben saber algunas cosas sobre las demás para interactuar con ellas; por ejemplo, debemos saber a quién tratamos (un amigo, un pariente, el tendero), podemos llegar a saber gran cantidad de cosas sobre otras personas, pero no podemos conocerlas absolutamente todas, es decir, no podemos conocer de las otras personas todos sus pensamientos, estados de ánimo, ni tantos otros aspectos; sin embargo, nos formamos alguna clase de concepción unitaria de los otros a partir de las pequeñas cosas que podemos saber de ellos, nos hacemos una imagen mental claramente coherente de las personas con las que interactuamos. Simmel veía una relación dialéctica entre la interacción (existencia) y el esquema mental que tenemos de los otros (concepción): “Nuestras relaciones, por tanto, se desarrollan sobre la base de un conocimiento recíproco, y este conocimiento sobre la base de relaciones reales; ambas están inextricablemente entretrejidás” (1906/ 1950:309).

En todos los aspectos de nuestras vidas adquirimos no sólo la verdad, sino también la ignorancia y el error; sin embargo, es en la interacción con otras personas donde ignorancia y error adquieren un carácter distintivo. Esto se relaciona con la vida interior de las personas con las que interactuamos, que, a diferencia de cualquier otro objeto de conocimiento, tienen la capacidad de revelar *intencionalmente* la verdad acerca de sí mismas o mentir y ocultar dicha información.

El hecho es que incluso si las personas quisieran revelar toda su información (y casi nunca lo hacen), no podrían hacerlo, porque esta información “podría volver loco a cualquiera” (Simmel, 1906/1950:312); por tanto, las personas deben seleccionar las cosas que van a referir a los otros. Desde el punto de vista de la preocupación de Simmel por las cuestiones cuantitativas, sólo ofrecemos “fragmentos” de nuestras vidas interiores a los otros; además, elegimos qué fragmentos vamos a revelar y ocultar, por ello, en toda interacción, sólo descubrimos una parte de nosotros mismos, y la parte que elegimos mostrar depende de cómo seleccionemos y ordenemos los fragmentos.

Esto nos conduce a la *mentira*, una forma de interacción en la que el mentiroso esconde *intencionalmente* la verdad a los otros. En la mentira, no ocurre sólo que los otros se queden con una idea falsa, sino también que el error se une al hecho de que el mentiroso se propone que los otros sean engañados.

Simmel analiza la mentira en términos de geometría social, concretamente de sus ideas sobre la distancia; por ejemplo, según él podemos aceptar mejor e incluso entendernos con los mentirosos que están más distantes de nosotros, por lo que tenemos poca dificultad para entender que los políticos que habitan Washington D.C., nos mientan con frecuencia; por el contrario, “si una persona cercana a nosotros nos miente, la vida se hace insoportable” (Simmel, 1906/1950:313): la mentira de un esposo, de un amante o de un niño tiene un efecto mucho más devastador sobre nosotros que la mentira de un miembro del gobierno, que sólo conocemos a través de la pantalla del televisor.

De forma más general, respecto de la cuestión de la distancia, ocurre que todos los medios de comunicación combinan hoy en día elementos conocidos por ambas partes con hechos conocidos sólo por una u otra, y la existencia de los segundos conduce al “distan-

ciamiento” en todas las relaciones sociales; en cambio, Simmel sostiene que las relaciones sociales requieren ambos elementos, los que son conocidos por los actores y los desconocidos para una u otra parte, es decir, incluso la relación más íntima requiere tanto cercanía como distancia, un conocimiento recíproco y la mutua ocultación. Por tanto, el secreto es una parte integral de todas las relaciones sociales, aunque una relación pueda destruirse si el secreto es conocido por la persona a la que se le quería esconder.

El secreto está vinculado con el tamaño de la sociedad, es más difícil que se desarrollen secretos en pequeños grupos: “Cada uno está demasiado cerca del otro y sus circunstancias, y la frecuencia e intimidad del contacto supone demasiadas tentaciones de revelarlo” (Simmel, 1906/1950:335); además, los secretos no son necesarios en pequeños grupos porque cada uno es similar al otro. En grandes grupos, por el contrario, los secretos pueden desarrollarse más fácilmente y se requieren más porque hay grandes diferencias entre las personas.

Sobre la cuestión del tamaño, en el nivel más macroscópico debemos notar que el secreto no sólo es una forma de interacción (que, como ya hemos visto, afecta a muchas otras formas), sino también puede llegar a caracterizar a un grupo en su totalidad. A diferencia del secreto poseído por un único individuo, el de una *sociedad secreta* es compartido por todos los miembros de ésta y determina las relaciones recíprocas entre ellos. Como en el caso del individual, sin embargo, el secreto de la sociedad secreta no puede ser escondido para siempre, en una sociedad así hay una tensión constante causada por el hecho de que el secreto puede ser descubierto o revelado y, por tanto, la base entera que soporta la existencia de dicha sociedad secreta puede desmoronarse.

El secreto y las relaciones sociales

Simmel examina varias formas de relaciones sociales desde el punto de vista del conocimiento recíproco y el secreto; por ejemplo, todos nosotros estamos implicados en una amplia gama de grupos de interés en los que interactuamos con otras personas sobre unas bases limitadas, y las personalidades totales de estas personas son irrelevantes para nuestros intereses específicos; así, en la universidad al estudiante le interesa lo que el profesor dice y hace en el aula y no todos los aspectos de la vida del profesor y de su personalidad. Al relacionar esta forma de interacción con sus ideas sobre la sociedad en su conjunto, Simmel sostiene que el aumento de la objetivación de la cultura lleva consigo más y más grupos de interés limitado, así como el tipo de relaciones asociadas con ellos. Tales relaciones requieren cada vez menos cantidad de la totalidad subjetiva del individuo (cultura individual) de lo que necesitaban las asociaciones en las sociedades premodernas.

En las relaciones impersonales características de la sociedad moderna objetivada, la *confianza*, como forma de interacción, se convierte en algo cada vez más importante. Para Simmel, “la confianza actúa como intermediaria entre el conocimiento y la ignorancia sobre un hombre” (1906/1950:318). En las sociedades premodernas era más probable que las personas tuvieran mucha información sobre los otros con los que trataban, pero en el mundo moderno no tenemos, y no podemos tener, esa gran cantidad de información sobre aquellos con quienes nos asociamos; por tanto, los estudiantes no saben mucho acerca de sus profesores (y viceversa), pero deben tener la confianza de que los profesores les van a enseñar en el tiempo fijado y van a tratar lo que se supone deben tratar.

Otra forma de relación social se produce con los *conocidos*; sabemos de nuestros conocidos, pero no disponemos de un saber íntimo de ellos: “Cada cual conoce del otro sólo la

parte exterior, tanto en un sentido puramente social representativo como en el sentido de lo que éste nos quiere mostrar” (Simmel, 1906/1950:320), por lo que hay mucha más tendencia a ocultar entre los conocidos que entre los íntimos.

Bajo la denominación de “conocidos” Simmel analiza otra forma de asociación: la *discreción*. Somos discretos con nuestros conocidos, evitando “conocer del otro lo que él no nos revele de manera expresa. No se trata de que no debamos saber algo determinado, sino de la reserva general que nos imponemos frente a la personalidad total” (Simmel, 1906/1950:321). A pesar de la discreción, muchas veces llegamos a saber más sobre las otras personas de lo que éstas nos revelan voluntariamente; más concretamente, a menudo llegamos a saber cosas que otras personas preferirían que no supiéramos. Simmel nos ofrece un ejemplo muy freudiano de cómo aprendemos tales cuestiones: “A quien tiene un fino oído psicológico, los hombres le delatarán incontables veces sus pensamientos y cualidades más secretos, no sólo *a pesar* de intentar ansiosamente ocultarlos, sino justamente *por ello*” (1906/1950:323-24); de hecho, Simmel sostiene que la interacción humana depende *tanto* de la discreción *como* del hecho de que llegemos a saber muchas veces más de lo que se supone que deberíamos saber.

En lo que se refiere a otra forma de asociación, la *amistad*, Simmel contradice el supuesto de que se basa en la intimidad total, en el pleno conocimiento recíproco. La ausencia de intimidad es especialmente cierta en las relaciones de amistad de la sociedad moderna diferenciada: “Acaso el hombre moderno tenga demasiado que ocultar, para contraer amistades a la manera antigua” (Simmel, 1906/1950:326). Así, tenemos un conjunto de relaciones diferenciadas que se basan en afinidades intelectuales comunes, en la religión y en experiencias compartidas. Hay una clase muy limitada de intimidad en tales relaciones de amistad y, por consiguiente, una buena parte de secrecía. Con todo, a pesar de esas limitaciones, las relaciones de amistad suponen aún cierta intimidad:

Pero la relación así delimitada y arropada en discreciones puede proceder del centro mismo de la personalidad total, alimentarse de la savia de sus raíces más profundas, aunque sólo rieguen una sección de la periferia de la persona. Esta idea lleva a la misma profundidad de sentimiento y produce el mismo espíritu de sacrificio que en aquellas relaciones de épocas y personas menos diferenciadas conectadas tan sólo a una esfera común *total* de la vida, y para las cuales no eran problema la reserva ni la discreción.

(Simmel, 1906/1950:326)

Llegamos finalmente a la forma de asociación que suele considerarse como la más íntima y menos secreta: el *matrimonio*. Simmel sostiene que en esta asociación existe la tentación de revelar toda la información a la pareja, a no tener secretos; sin embargo, desde su punto de vista, esto puede ser un error, por una razón: las relaciones sociales requieren “una cierta proporción de verdad y error”; por tanto, sería imposible eliminar todo error de una relación social (Simmel, 1906/1950:329). Más concretamente, la completa autorrevelación (suponiendo que fuera posible) haría del matrimonio un asunto muy prosaico y eliminaría toda posibilidad de lo inesperado; finalmente, la mayoría de nosotros tiene recursos internos limitados, y cada relación reduce los tesoros (secretos) que podemos ofrecer a los demás. Solamente los pocos que dispongan de un gran acervo de buenas cualidades personales pueden permitirse hacer numerosas revelaciones a su pareja, los demás quedarán desnudos (y carecerán de interés) a causa de una excesiva autorrevelación.

Otras reflexiones sobre el secreto

Después Simmel retoma el análisis de las funciones, de las consecuencias positivas, del secreto, y lo considera como “una de las más grandes conquistas de la humanidad... El secreto significa una enorme ampliación de la vida, porque en completa publicidad no podrían generarse muchas manifestaciones de ésta; el secreto ofrece, por así decirlo, la posibilidad de que surja un segundo mundo, junto al mundo manifiesto” (1906/1950:330); más concretamente, en términos de su funcionalidad, el secreto, sobre todo si lo comparten varias personas, produce una gran “complicidad” entre los que lo conocen. Al secreto también se le asocia un alto estatus: hay algo misterioso respecto de los puestos superordenados y los logros superiores.

En general, la interacción humana se modela mediante el secreto y su oposición lógica, la *traición*. El secreto siempre va acompañado dialécticamente por la posibilidad de ser descubierto; la traición puede deberse a dos causas: otra persona, desde fuera, puede descubrir nuestro secreto, mientras que desde dentro siempre existe la posibilidad de que lo revelemos. “El secreto pone una barrera entre los hombres y, a la vez, el desafío tentador de romperlo, por indiscreción o confesión... Del contraste entre ambos intereses, el de ocultar y descubrir, brota el matiz y destino de la interacción humana que la permea en su totalidad” (Simmel, 1906/1950:334).

Simmel vinculó sus ideas sobre la mentira a sus consideraciones sobre la sociedad en el mundo moderno; para él, el mundo moderno es mucho más dependiente de la honestidad que las sociedades anteriores, por una razón: la economía moderna es cada vez más una economía de crédito y éste depende del hecho de que las personas restituyan lo que han prometido; además, los investigadores de la ciencia moderna dependen de los resultados de otros muchos estudios que no pueden revisar al detalle y que son producidos por innumerables científicos que ni siquiera conocen personalmente, por lo que los científicos modernos dependen de la honestidad de los otros científicos, y concluye: “Bajo las condiciones modernas, la mentira se convierte, por ende, en algo mucho más devastador de lo que fue antes, algo que cuestiona los auténticos fundamentos de nuestra vida” (Simmel, 1906/1950:313).

De forma más general, Simmel conecta el secreto con su pensamiento sobre la estructura social de la sociedad moderna: por un lado, una sociedad muy diferenciada permite y requiere un alto grado de secreto, por otro, dialécticamente, el secreto sirve para intensificar esta diferenciación.

Simmel relaciona el secreto con la moderna economía monetaria, el dinero hace posible un nivel de secreto imposible de alcanzar anteriormente:

1. “El carácter comprimible” del dinero hace posible enriquecer a otros simplemente deslizándoles en secreto un cheque sin que nadie tenga noticia de ello.
2. El carácter abstracto y falto de calidad del dinero hace posible ocultar “transacciones, adquisiciones y cambios de propiedad” que eran imposibles cuando se intercambiaban objetos más tangibles (Simmel, 1906/1950:335).
3. El dinero puede invertirse en cosas muy distantes, con lo que puede hacerse una transacción invisible para los más próximos.

Simmel también observó que en el mundo moderno los asuntos públicos, como los relacionados con la política, tienden a perder su secreto e inaccesibilidad, y en contraste, los negocios privados están mucho más ocultos de lo que lo estaban en las sociedades premodernas, con lo que se vinculan sus reflexiones sobre el secreto y su pensamiento sobre la

ciudad moderna, y sostiene que “la vida moderna ha elaborado, en medio del hacinamiento de las grandes ciudades, una técnica que permite guardar el secreto de los asuntos privados” (Simmel, 1906/1950:337); en general “lo público se hace cada vez más público, y lo privado, cada vez más privado” (Simmel, 1906/1950:337).

Hemos visto, pues, que la obra de Simmel sobre el secreto ilustra muchos de los aspectos de su orientación teórica.

Críticas

Ya abordamos algunas críticas a ciertas ideas de Simmel, por ejemplo que su énfasis en las formas impone un orden donde no lo hay y que parece contradecirse al considerar las estructuras sociales, por una parte, sólo como una forma de interacción y, por otra, como una forma coercitiva e independiente de las interacciones. Además, mencionamos la diferencia entre Marx y Simmel respecto de la alienación, que alude a la principal crítica del marxismo a Simmel y consiste en que este último no sugiere una salida a la tragedia de la cultura, pues considera que la alienación es inherente a la condición humana: para Simmel la separación entre cultura objetiva y subjetiva es una parte de nuestra “naturaleza humana”, como lo es la mano de obra para Marx; por tanto, mientras éste cree que la alienación se eliminará con la llegada del socialismo, Simmel no abriga tal esperanza política.

Sin duda la crítica a Simmel más a menudo citada es la naturaleza fragmentaria de su obra, se le acusa de no contar con un enfoque teórico coherente y en su lugar hacer uso de enfoques fragmentarios o “impresionistas” (Frisby, 1981). Desde luego es verdad, como lo hemos señalado, que Simmel concentró su estudio en las formas y los tipos de asociación; sin embargo, este estudio difícilmente contiene la unidad teórica que vemos en otros precursores de la sociología, de hecho, uno de sus seguidores vivos más entusiastas en la sociología estadounidense (Donald Levine) admite que “aunque cabría esperarse que los sociólogos estadounidenses cultos de la actualidad produjeran una enunciación coherente de los modelos teóricos y temas principales de Marx, Durkheim y Weber, pocos serían capaces de hacer lo propio con Simmel” (Levine *et al.*, 1976a:814), y que no es la torpeza de los intérpretes modernos, sino “el carácter del mismo trabajo de Simmel: la dispersión de temas, el fracaso al integrar materiales relacionados, la escasez de enunciados generales coherentes y la actitud arrogante hacia la tradición académica” (Levine *et al.*, 1976b:1128). Aunque Levine intenta presentar el eje del enfoque único de Simmel (como nosotros aquí), debió admitir que, “a pesar de los logros de la erudición simmeliana, el lector se queda con la experiencia innegable de que carecía de un sistema al escribir; de hecho, aunque muchos han encontrado que su trabajo es poderosamente estimulante, casi nadie sabe cómo ser, en la práctica, un partidario íntegro de la ciencia social simmeliana” (Levine, 1997:200).

A pesar del hecho de que hay pocos simmelianos, a menudo se le reconoce como “innovador de ideas y pionero teórico” (Tenbruck, 1959:61), y esto fue exactamente lo que Simmel pretendía.

Sé que moriré sin herederos espirituales (y esto es bueno). La herencia que dejo es como dinero en efectivo distribuido entre muchos herederos, cada uno de los cuales pondrá su parte en algún negocio compatible con su naturaleza, tras lo cual su relación con dicha herencia ya no será reconocible.

(Simmel, en Frisby, 1984:150)

Por ende, Simmel suele considerarse como un recurso natural de ideas al cual se consulta para formular hipótesis empíricas, más que un modelo coherente para el análisis teórico. Sin embargo, no sentimos que su potencial de hipótesis positivistas sea una respuesta satisfactoria ante la crítica de lo fragmentario de su obra; si se le juzga según estos términos, sin lugar a dudas se le debiera considerar un pensador fallido cuyas ideas sólo se conservan debido al trabajo de sus sucesores con una orientación más científica, de hecho, ésta fue la evaluación que Durkheim (1979:328) hizo de su trabajo. Nosotros, sin embargo, estamos más de acuerdo con la evaluación de Nisbet (1959:481) sobre que hay en el trabajo de Simmel “un elemento mayor de humanismo irreductible... siempre será posible derivar algo de importancia directamente de él, imposible de absorber de los principios impersonales de la ciencia”.

Al igual que con todos los teóricos clásicos, es importante que el estudiante consulte directamente sus escritos originales, aunque sean traducidos. El poder y humor del lenguaje de Marx se esfuma al resumir sus teorías; los grandes rasgos de nuestros resúmenes oscurecen los argumentos cuidadosamente detallados de Durkheim; la fe optimista en la cultura que subyace a las conclusiones pesimistas de Weber, también se pierde, y todo esto también es cierto con Simmel: no existe nada como elegir uno de sus ensayos y dejarnos guiar para ver con nuevos ojos la moda (1904/1971), el coqueteo (1984), al extranjero (1908/1971b) o el secreto (1906/1950).

Resumen

Durante muchos años la obra de Simmel ha influido en la teoría sociológica estadounidense, y el foco de esta influencia parece trasladarse desde la microsociología hacia la teoría sociológica general. La microsociología simmeliana se enmarca en una teoría dialéctica amplia que interrelaciona los niveles culturales e individuales. Identificamos cuatro niveles que preocuparon a Simmel en su obra: el psicológico, el interaccional, el estructural e institucional y, por último, el metafísico.

Simmel trabajó con una orientación dialéctica, aunque no tan bien articulada como la de Karl Marx. Ilustramos sus preocupaciones dialécticas de varias formas, tratamos las maneras en que se manifiestan como formas de interacción (sobre todo la

moda). Simmel también se interesó por los conflictos entre los individuos y las estructuras sociales, pero su mayor preocupación fueron los conflictos que se desarrollan entre las culturas individual y objetiva; percibió la existencia de un proceso general por el cual la cultura objetiva se expande y la individual se empobrece cada vez más frente a ese desarrollo, y consideró este conflicto, a su vez, como parte de un conflicto filosófico más amplio entre *más vida y más que vida*.

El grueso de este capítulo se ha dedicado al pensamiento de Simmel sobre cada uno de estos niveles de la realidad social; aunque hizo supuestos muy útiles respecto de la conciencia, no los trabajó a fondo; su obra más rica es la referente a las formas de interacción y los tipos de interactuantes.

En su sociología formal mostró gran interés por la geometría social, por ejemplo, los números de personas; en este contexto, examinamos la obra de Simmel sobre la transición crucial de la díada a la tríada: con la adición de una persona nos trasladamos desde una díada hasta una tríada y, con ello, surge la posibilidad de desarrollo de las estructuras de gran escala que llegan a separarse y a dominar a los individuos, lo que crea la posibilidad de conflicto y contradicción entre los individuos y la sociedad en su conjunto. En su geometría social, Simmel se ocupó también de la cuestión de la distancia, como, por ejemplo, en su ensayo sobre “el extraño”, incluida “la extrañeza” en la vida social. Su dedicación a los tipos sociales se ilustra con su análisis del pobre, y sus reflexiones sobre las formas sociales están ilustradas en su análisis de la dominación, es decir, de la superordenación y subordinación.

En el nivel macro, Simmel no nos ofreció gran cosa sobre las estructuras sociales, de hecho, algunas veces parece tener una perturbadora tendencia a reducir las es-

tructuras sociales a no mucho más que patrones de interacción, y en este mismo nivel su interés central fue la cultura objetiva. Se ocupó tanto de la expansión de esta cultura como de sus efectos destructivos sobre los individuos (la “tragedia de la cultura”), preocupación general que se encuentra en varios de sus ensayos, por ejemplo, en los que tratan de la ciudad y el intercambio.

En *La filosofía del dinero* el análisis simmeliano progresó desde el dinero al valor, a los problemas de la sociedad moderna y, en última instancia, a los problemas de la vida en general. De especial interés es su atención a la tragedia de la cultura como parte de un conjunto más amplio de preocupaciones relativas a la cultura. Por último, analizamos la obra de Simmel sobre el secreto para ilustrar el amplio alcance de sus ideas teóricas. El análisis de su obra sobre el dinero, así como sus ideas sobre el secreto, demuestran una elegancia y sofisticación en su orientación teórica mucho mayores que lo que le reconocen quienes están familiarizados sólo con su pensamiento sobre los fenómenos en el nivel micro.

Las primeras sociólogas y la teoría sociológica clásica: 1830-1930

Patricia Madoo Lengermann
The George Washington University

Gillian Niebrugge
American University

Sumario

Harriet Martineau (1802-1876)
Charlotte Perkins Gilman (1860-1935)
Jane Addams (1860-1935) y las mujeres
de la Escuela de Chicago

Anna Julia Cooper (1859-1964) e
Ida Wells-Barnett (1862-1931)
Marianne Schnitger Weber (1870-1954)
Beatrice Potter Webb (1858-1943)
Resumen

La política de género que tiende a poner énfasis en los logros masculinos y suprimir las contribuciones femeninas es la que ha dado forma a la narración tradicional de la historia de la teoría sociológica (para una explicación sobre cómo se han verificado estas supresiones, consulte a Lengermann y Niebrugge, 1998/2007). Narrada desde el punto de vista convencional, la creación de la teoría sociológica se presenta como la obra de dos generaciones de hombres: una generación “fundadora”, cuyos representantes, a mediados del decenio de 1830, actuaron como educadores públicos al margen de las instituciones universitarias (en especial Comte, Spencer y Marx) y una segunda generación “clásica”, una cohorte más numerosa de hombres vinculados a la vida universitaria (sobre todo Durkheim, Weber, Simmel, Mead y Park), quienes entre 1890 y 1930 se dispusieron a establecer la profesión y disciplina. Este recuento histórico da origen a la pregunta fundamental que se plantea el movimiento feminista: “¿Y qué hay de las mujeres?”

El presente capítulo modifica esta historia convencional de la siguiente forma:

1. Incorporamos a una mujer, Harriet Martineau (1802-1876), a la primera generación de fundadores de la sociología de mediados del siglo XIX, sosteniendo que no es sólo una teórica clave de esa generación, sino que quizá sea la primera fundadora de la sociología.
2. Describimos a una comunidad grande e interconectada de mujeres a ambos lados del Atlántico, que en el periodo del nacimiento de la sociología, entre 1890 y 1930, trabajó con mucha energía para crear sus propios modelos de teoría y práctica sociológica. Analizamos las ideas de varias de estas mujeres: Charlotte Perkins Gilman, Jane Addams, Florence Kelley, Anna Julia Cooper, Ida Wells-Barnett, Marianne Weber y Beatrice Potter Webb. La comunidad es tan numerosa y los registros tan incompletos que debimos ser muy selectivos en nuestra presentación, entre las mujeres importan-

tes cuya obra omitimos están Helen Campbell, Caroline Barlett Crane, Katharine Bement Davis, Jenny P. d'Hericourt, Crystal Eastman, Isabel Eaton, Lucille Eaves, Emma Goldman, Rosa Luxemburgo, Florence Nightingale, Olive Schreiner, Mary Kingsbury Simkhovitch, Anna Garlin Spencer, Jessie Taft, Flora Tristan, Mary van Kleeck y Fannie Barrier Williams.

Esta nueva versión de la historia parte de una revolución sociológica feminista apenas completada (Alway, 1995; Chafetz, 1997; Delamont, 2003; Stacey y Thorne, 1985, 1996; Thistle, 2000), y es importante porque una disciplina se define sobre todo por el canon de sus obras clásicas, que cambia con el paso del tiempo, según en parte si la disciplina se involucra en la práctica de la ciencia “normal” o “revolucionaria” (Kuhn, 1970). En los momentos de la ciencia revolucionaria, la disciplina de la sociología suele incorporar figuras nuevas u olvidadas (p. ej., la reintroducción de Parsons a Weber en el decenio de 1930 y el esfuerzo colectivo por incorporar a Marx en el de 1960); estas reivindicaciones han sido muy comunes en la floreciente investigación inspirada en el feminismo de los últimos dos decenios (Arni y Mueller, 2004; Broschart, 1991a, b; Collins, 1990; Costin, 1983; Deegan, 1988, 1991, 2002a, 2002b; Deegan y Rynbrandt, 2002; Elshtain, 2002; Fish, 1981, 1985; Fitzpatrick, 1990; Grant, Stalp y Ward, 2002; Hill, 1989, 2005; Hill y Hoecker-Drysdale, 2001; Hoecker-Drysdale, 1994, 2000; Keith, 1991; Lemert, 1995, 2002; Lemert y Bhan, 1998; Lengermann y Niebrugge-Brantley, 1998, 2001a, 2001b, 2002, 2006; McDonald, 1994, 1998; Reinhartz, 1992, 1993; Rosenberg, 1982; Rynbrandt, 1999; Seigfried, 1996, 1999; Sklar, 1995; Thomas y Kukulian, 2004).

Para hacer nuestra selección nos hemos guiado por el concepto de Dorothy E. Smith de que “una sociología es una conciencia sistemáticamente desarrollada de la sociedad y de las relaciones sociales” (1987:2). Por *conciencia sistemáticamente desarrollada* entendemos que la persona que hace la reflexión lo está haciendo con la intención de comprender a la sociedad y de que esa comprensión se expresa en la capacidad para identificar y relacionar las partes que la constituyen y las relaciones sociales. Las partes que parecen esenciales para cualquier teoría social son cierto concepto de:

1. La organización fundamental de la sociedad.
2. La naturaleza del ser humano.
3. La relación entre las ideas y la materialidad.
4. El propósito y los métodos adecuados para el estudio de la ciencia social.
5. Una definición del papel social del sociólogo.

Las mujeres cuyas teorías se describen aquí desarrollaron tal comprensión, que es esencialmente feminista, lo que constituye un sexto punto a considerarse en su concepción de la sociología y las relaciones sociales: su articulación de un principio a partir del cual estimar la justicia esencial de la sociedad existente.

Al describir estas teorías como feministas nos referimos a que, desde la posición ventajosa de la teoría sociológica feminista contemporánea, reconocemos que ciertos temas y preocupaciones son centrales en la teoría de estas mujeres, como son:

1. La conciencia que la teórica tiene de su género y su postura en esa identidad de género para desarrollar su teoría sociológica.
2. La conciencia de que tanto su análisis como las posiciones ventajosas de los demás dependen de las situaciones en que se producen.

3. Un enfoque coherente sobre las vidas y el trabajo de las mujeres.
4. Una preocupación crítica por las prácticas de la desigualdad social.
5. Un compromiso con la práctica de la sociología que contribuya a la mejora social.

Harriet Martineau (1802-1876)

Como lo muestra la investigación feminista reciente (Annandale, 2009; Boucher, 2006; Brochart, 2005; Deegan, 1991, 2008; Hill, 1989; Hill y Hoecker-Drysdale, 2001; Hoecker-Drysdale, 1994, 2000, 2002, 2005; Lengermann y Niebrugge-Brantley, 1998, 2001b, 2005; Rossi, 1973; Yates, 1985), Harriet Martineau pertenece sin lugar a dudas a la generación fundadora de sociólogos que suelen encabezar Comte, Spencer y Marx, pensadores que emprendieron la ambiciosa tarea de una empresa intelectual que estudiara, sobre una base sistemática y científica, a la sociedad humana.

La función social del sociólogo

La primera empresa de Martineau en esta nueva ciencia fue un intento por popularizar la “economía política”, precursora intelectual tanto de la economía como de la sociología (una ciencia, como la describirían más tarde Comte y Spencer, sobre la existencia material y moral). Entre 1832 y 1834 publicó 25 novelas didácticas en una serie llamada *Illustrations of Political Economy* [*Ejemplos de economía política*], para enseñar los principios de la nueva ciencia de la sociedad a los lectores de la clase media y trabajadora mediante una historia (casi siempre ambientada en algún lugar lejano o exótico): concluía cada volumen con un resumen de los principios de la nueva ciencia que moldeaban su trama. En su función como educadora pública de los principios e ideas de la sociología que ella misma asumió, definió a su audiencia en términos democráticos e inclusivos: la *intelligentsia* culta a la que pertenecía, la clase política de Gran Bretaña, la gente común trabajadora de la clase media y obrera, las mujeres, los niños (a través de una serie popular de historias de niños), su público en Estados Unidos (en donde desde 1837 era muy popular), las feministas y abolicionistas de ambos lados del Atlántico e incluso, por primera vez en sociología, los discapacitados sordos como ella (1830/1836).

A pesar de su proyecto de popularizar la sociología, Martineau sostenía que la formulación de ésta, su objeto de estudio y método, debían desarrollarse de una manera disciplinada y sistemática:

En el intento por desarrollar cualquier ciencia, sea deductiva o inductiva, el primer y principal paso... es definir el objeto de estudio metódicamente, establecer la definición de los términos e instrumentos que se utilizan y asegurar cuáles son los principios sobre los cuales la ciencia gira esencialmente.

(Martineau, citado en Hoecker-Drysdale, 1994:112)

La organización de la sociedad

En la sociología de Martineau, el objeto de estudio de la sociología es la *vida social en la sociedad*: sus pautas, causas, consecuencias y problemas. Al igual que Comte y Spencer elige la sociedad (entendida más o menos como un Estado nación o una entidad política-cultural) como objeto de la investigación sociológica, y cree que la vida de cualquier sociedad está influida por unas leyes sociales muy generales, incluido el principio del progreso,



Harriet Martineau

Un esbozo biográfico

Nació el 12 de junio de 1802 en Norwich, Inglaterra; sexta hija de una acomodada familia de ocho, dedicada a los negocios y de religión liberal unitaria. Harriet recibió de niña una educación tan buena como sus hermanos. Alumna avezada, se dedicó con entusiasmo al estudio no sólo debido a su atractivo intrínseco, sino también como desahogo a su timidez infantil y a la sordera que le sobrevino en sus primeros años adolescentes. Tenía una facilidad extraordinaria para escribir y comenzó a publicar en 1820 escritos para el diario unitario *The Repository* sobre el trato desigual que recibían las mujeres en la educación y la religión.

El fracaso de los negocios de su familia la dejó sin recursos económicos en 1829, ante la elección de ganarse la vida (y mantener a su madre) como costurera o escritora, eligió esta última profesión y se propuso producir escritos para enseñar al público de una forma agradable y aceptable los principios de la naciente disciplina de la sociología. Entre 1832 y 1834 escribió novelas didácticas en la serie *Illustrations of Political Economy [Ejemplos de economía política]*, que tuvo mucho éxito y llegó a tirar casi 10 mil ejemplares mensuales en su mejor momento, vendiendo incluso más que Dickens. El éxito de esta aventura le proporcionó independencia económica, fama e influencia política.

En 1834 Martineau continuó esta exitosa empresa en la educación pública y realizó un trabajo más teórico: esbozó el primer texto sobre técnicas de investigación social, *How to observe morals and manners [Cómo observar la moral y las costumbres]*, que se publicaría en 1838. Entre 1834 y 1836 aplicó y extendió estas estrategias de investigación a un masivo estudio de campo de la sociedad estadounidense que se publicaría en 1836 en tres volúmenes bajo el título *Society in America [La sociedad en Estados Unidos]*, que hubiera querido titular: Teoría y práctica de la sociedad en Estados

la emergencia de la ciencia como el producto más avanzado del esfuerzo intelectual humano y el significado de la dinámica de la población y el entorno físico natural; aunque para Martineau la ley más importante de la vida social es que “los grandes fines de la asociación humana” apuntan sobre todo “al fin supremo (al único fin general)..., la felicidad humana” (1838b:12); éste es el principio a partir del cual evalúa la justicia esencial de una sociedad, y sostiene que un sistema de acuerdos sociales conduce a la felicidad humana en la medida en que permite a los individuos realizar su naturaleza humana básica como agentes prácticos y morales autónomos. Lo contrario de la autonomía es la dominación, el “sometimiento de la voluntad de uno a la de otro” (1838a:411).

Moral y costumbres

Así pues, el proyecto de la sociología es evaluar el grado en que una persona desarrolla “una moral y unas costumbres” que generan o subvierten este gran fin de toda vida social: la felicidad humana. Por “moral”, Martineau se refiere a las ideas colectivas de una sociedad en torno a la conducta prescrita o proscribida, y por “costumbres” entiende sus pautas de acción y asociación. El principio de que el objetivo de la asociación humana es la felicidad humana (para Martineau es una “ley más de la naturaleza”, es decir, una ley que las sociedades deben cumplir si quieren progresar) distingue su sociología de la de Comte y Spencer, y

Unidos, para captar mejor la intención de su proyecto científico-social. En 1837 su reputación como destacada analista social británica llevó a sus editores a pedirle que “fuese editora de un nuevo periódico en proyecto ‘que trataría los principios filosóficos, abstractos y aplicados de la sociología’” (citado en Hoecker-Drysdale, 1994:70-71).¹ La inseguridad personal y presión familiar la llevaron a rechazar la oferta, pero continuó sus proyectos de investigación social y popularización de la sociología. En 1853 publicó una muy editada traducción al inglés de *La filosofía positiva*, de Comte, una versión que gustó tanto al propio Comte que, una vez traducida de nuevo al francés, sustituyó con ella su edición original; sólo gracias a su relación con Comte el nombre de Martineau nos ha llegado hasta el presente y ha sobrevivido en el registro de la historia de la sociología, sin embargo, se puede afirmar que es la primera socióloga “madre fundadora” de la sociología.

Martineau escribiría por el resto de su vida para ganarse la vida y obtener reputación social e influencia política, publicó cerca de 70 volúmenes de varios géneros: ficción para adultos, literatura infantil, poesía, historia, tratados religiosos, su autobiografía, crítica literaria y análisis social y político; también escribió casi 1 500 columnas periodísticas.

A pesar de su ocupada agenda dedicada a la escritura, no vivió recluida, viajó mucho por Gran Bretaña, Estados Unidos y Oriente Medio; habló y viajó en defensa de innumerables causas públicas, entre ellas los derechos de las mujeres y la abolición de la esclavitud, y como destacada pensadora feminista tuvo una intensa vida social y mantuvo relaciones con los intelectuales británicos más relevantes de su época.

La cualidad más evidente cuando estudiamos su vida y escritos es su valentía frente a la sordeza, mala salud, precariedad económica y las desventajas de ser una mujer que se abrió camino por sus propios medios desde un comienzo modesto en la Inglaterra del siglo XIX. Harriet Martineau se propuso obtener lo mejor de lo que la vida le ofrecía, y lo hizo con mucha disciplina, talento y la capacidad de alegrarse con los detalles de sus experiencias diarias. Murió el 27 de junio de 1876 en el hogar que ella misma se forjó: The Knoll, en Ambleside, Lake District, Inglaterra.

proporciona a su teoría de la sociedad un tono crítico esencialmente ausente en las teorías de aquéllos. Pero comparte esa postura crítica con Marx, si bien la teoría de este último se concentra en la injusticia de clase y es militante, mientras la de aquélla lo hace en las mujeres y es reformista.

La sociología de Martineau difiere también de la de Comte y Spencer en que se concentra menos en la construcción de un modelo de “sistema social” típico-ideal, ahistórico y generalizado, o en la creación de una tipología abstracta de las sociedades en términos de sus “estadios” de desarrollo; elige mejor estudiar la vida social, las pautas reales de las relaciones y actividades humanas en las sociedades históricamente desarrolladas: Inglaterra, Irlanda, Estados Unidos y el Medio Oriente; es una socióloga cualitativista y comparativista en el verdadero sentido del término. En su análisis, las acciones e interacciones de una sociedad pueden clasificarse como relativas a varias zonas institucionales: el gobierno, la economía, el derecho, la educación, el matrimonio y la familia, la religión, la comunicación, la cultura

¹ La frase “que tratara sobre principios filosóficos abstractos y aplicados de la *sociología*” (cursivas nuestras) procede de dos cartas de Harriet a su hermano James del 12 y 21 de diciembre de 1837 (citado en Hoecker-Drysdale, 1994:77). Aunque convencionalmente se ha considerado a Comte el inventor de la palabra ‘sociología’, el uso que Martineau hace aquí de ella muestra que el término se utilizaba en el decenio de 1830 y que su uso, junto al de Comte, puede reflejar cierto consenso naciente sobre el nombre para la disciplina.

popular, etc., aunque las actividades sociales también pueden estar construidas menos formalmente, como el tejido o la textura fluida de las relaciones de la vida social. Así, Martineau estudia la hospitalidad, el viaje, las expresiones coloquiales, las actitudes hacia el dinero y la naturaleza, el decoro y el ocio, el comportamiento de los niños, las normas de convivencia, las relaciones sexuales, etc. La vida de cada sociedad, su peculiaridad y sus similitudes con otras sociedades constituyen su foco más inmediato de atención.

Anomalía

Además de esta tarea descriptiva, Martineau desea analizar cada sociedad en términos de su bienestar general moral y económico; se propone descubrir los principios morales que los miembros de una sociedad han establecido colectivamente, sus aspiraciones culturales o “morales”. Su bienestar debe medirse, en parte, en términos de la distancia o proximidad entre los códigos morales y comportamientos reales o costumbres. A la incongruencia entre moral o ideales de una sociedad y sus costumbres o prácticas cotidianas, Martineau da el nombre de *anomalía*. En *Society in America* (1836-1837), identifica cuatro anomalías que considera en algún momento desestabilizarán a la sociedad estadounidense (es decir, cuatro formas en que las prácticas sociales no están a la altura de sus ideales establecidos de asegurar a todos los individuos el derecho a la vida, libertad y búsqueda de la felicidad. Estas anomalías son la institución de la esclavitud, las condiciones de desigualdad en que viven las mujeres, la búsqueda de riquezas y el temor a la opinión pública. Intenta averiguar el progreso o malestar de una sociedad en términos del grado en que promueve la autonomía o permite la dominación, y desarrolla tres criterios para medir este progreso:

1. La condición de los que tienen poco poder (mujeres, minorías raciales, prisioneros, sirvientes y necesitados de caridad).
2. Las actitudes culturales hacia la autoridad y autonomía.
3. El grado en que se satisfacen las necesidades de autonomía moral y acción práctica de todas las personas; medida, esta última, en la que Martineau vincula las ideas y el materialismo.

Métodos

“Cosas” y empatía

Esta preocupación por las cuestiones relativas a la medición es parte del profundo interés de Martineau por los métodos de investigación y la reflexión científica coherente. En *How to observe morals and manners* [Cómo observar la moral y las costumbres, 1838b] se concentra más explícitamente en el trabajo de investigación del científico social y desarrolla el primer texto de métodos en la historia de la sociología. De nuevo, cree que todas las personas son capaces de recibir instrucción sobre los procedimientos científicos sociales de la observación: su audiencia son personas que en la vida cotidiana, en su función de “viajeras”, sienten el deseo de hacer observaciones fundamentadas sobre la sociedad. En esta obra proporciona instrucción sobre la actitud apropiada del sociólogo hacia la experiencia de la investigación, los problemas del muestreo y la identificación de los indicadores sociales; también desarrolla las primeras directrices para la práctica de la sociología interpretativa, y sostiene que el sociólogo debe intentar desarrollar una comprensión empática como estrategia para descubrir los significados que tiene una actividad para los actores: porque

“acciones y hábitos no siempre revelan a todos los ojos su huella moral” (1838b:17). Para superar los problemas del muestreo, el sociólogo debe buscar “cosas” que representen a la colectividad; en un pasaje que se anticipa al enunciado posterior de Durkheim (*Las reglas del método sociológico*, 1895/1982), la escritora afirma que debe empezarse la “investigación sobre la moral y las costumbres con el estudio de las COSAS... hechos que se reúnen a partir de restos arquitectónicos, epitafios, registros civiles, música nacional o cualquiera de las miles de manifestaciones de la mente común que pueden encontrarse en todas las personas” (1838b:63). Continúa con la elaboración de estrategias para el trabajo de campo, entre ellas un diario de las opiniones del investigador, otro de sus observaciones y una libreta para registrar sucesos. Esta preocupación por la investigación disciplinada se mantendrá, tras su investigación sobre Estados Unidos, en todas sus investigaciones sociológicas; en el detalle de sus instrucciones y en su aplicación a la investigación social se hace patente que Martineau fue sociológicamente más avanzada que Comte o Spencer y que se anticipó al trabajo de la siguiente generación de sociólogos y sociólogas con formación académica, si se le considera la fundadora de la sociología feminista, entonces puede afirmarse que dicha sociología está teórica y sólidamente fundamentada en la investigación empírica.

Feminismo

La aproximación feminista de Martineau al análisis social es evidente en *Society in America* [*La sociedad en Estados Unidos*] (1836-1837) por su interés y estudio de las condiciones de la vida de las mujeres. Para ella, los hechos relacionales del matrimonio en Estados Unidos constituyen un indicador clave de la condición moral de dicha sociedad (sus conclusiones son pesimistas). La esclavitud de la población afroestadounidense es su segundo indicador clave, y no ignora la importancia de la interacción entre género y raza; para ella la dominación de la mujer es paralela a la dominación de los esclavos: al igual que el esclavo, la mujer es descrita (incluso para sí misma) como un ser con el que se tiene indulgencia, pero

...se es indulgente como un sustituto de la justicia. En principio, su condición difiere de la del esclavo precisamente por esto: que la indulgencia es grande y universal en lugar de insignificante y caprichosa. En ambos casos, la justicia se niega sin que se aduzca otra cosa mejor que el derecho del más fuerte (1836-37:II:227).

En sus escritos e investigaciones tras el estudio de la sociedad estadounidense, Martineau sigue haciendo esta sociología centrada en la mujer con investigaciones relativas a la educación, la familia, el matrimonio, el derecho, la violencia contra las mujeres, la tiranía de la moda, la inhumanidad del harén árabe, la inhumanidad del trato británico a la prostitución y, en estudio tras estudio, la naturaleza del trabajo remunerado de la mujer, en términos de las exigencias físicas salvajemente duras de ese trabajo y los salarios miserablemente bajos. Se concentró sobre todo en el trabajo asalariado de las mujeres de clase obrera en las fábricas, la agricultura y el servicio doméstico, estudios en los que puso en relación la doble opresión de clase y de género.

Martineau no limitó la sociología que estaba desarrollando a la cuestión de la mujer, extendió sus esfuerzos analíticos a muchos más temas y continuó haciendo estudios de casos comparados con investigaciones de campo en Irlanda y Oriente Medio; esta última la publicó en una obra de tres volúmenes titulada *Eastern life: present and past* [*La vida en Oriente: presente y pasado*] de 1848. Más tarde escribió sobre los orígenes y las funciones

de la religión, el crimen y sus castigos, la vida de los pobres, los conflictos laborales, el colonialismo y la guerra, la enfermedad física y mental y las prácticas sanitarias para tratarlas. Su perspectiva sociológica, aunque anclada en una experiencia vital marcada por el género e imbuida de una sensibilidad centrada en las mujeres, no produjo sólo una sociología del género, sino una sociología general relevante para todos los aspectos de la vida social.

Hasta cierto punto, la conexión más básica entre su sociología y su feminismo era su comprensión de sí misma como ser marcado por el género en un mundo en el que el género era importante y en el que el hecho de que fuese mujer siempre influiría en las respuestas de los demás hacia ella y su trabajo. Su conciencia de esta influencia del género y, en consecuencia, de su deber particular hacia las mujeres, es visible desde sus primeras publicaciones (“Female writers on practical divinity” [“Escritoras sobre la divinidad práctica”, 1822] y “On female education” [“Sobre la educación femenina”, 1823]) hasta sus grandes logros, *Society in America* (1836-1837) y *How to observe morals and manners* (1838b). *Society in America* la comienza respondiendo a la acusación de que por ser mujer se le había dificultado la investigación:

No estoy de acuerdo con ello, estoy segura de que he presenciado mucha más vida doméstica de lo que se le ha mostrado a cualquier caballero que haya viajado por el país: el cuarto de los niños, el salón íntimo de la señora y la cocina son escuelas excelentes en las cuales se aprende la moral y las costumbres de una persona (1836-1837:I:xiii).

Al final, Harriet Martineau fue derrotada por una cuestión que ella sabía era inseparable de las reacciones de los demás hacia su trabajo: su género. Aunque trabajó con modestia, disciplina y una productividad prodigiosa para demostrar su valía como ser humano y mujer, y aunque mantuvo una reputación pública como científica social, abogada política e intelectual durante toda su vida, a su muerte las corrientes patriarcales tanto en la vida intelectual general como en la sociología contribuirían a su derrota. La huella de sus logros se borraría casi sin dejar rastro en el siglo en que el campo en el cual había sido tan creativa y dedicada (la sociología) surgiría como disciplina académicamente diferenciada.

Charlotte Perkins Gilman (1860-1935)

Se aproxima en sus escritos analíticos, más que ninguna otra socióloga del periodo clásico, a la obra de sus coetáneos varones en la sociología: Durkheim (capítulo 7), Weber (capítulo 8), Simmel (capítulo 9), Mead (capítulo 15) y Park (capítulo 2). El proyecto de Gilman era presentar con la voz impersonal y objetiva que hemos llegado a asociar con la teorización dominante, el análisis teórico formal de la sociedad entendida como un fenómeno típico o general y a partir del patrón específico que han seguido las sociedades industrializadas del Atlántico Norte de fines de siglo. El desarrollo teórico es el método que Gilman emplea para hacer sociología, y como teórica define su función social como socióloga (pero al igual que Martineau, una teórica que habla a una audiencia general).

Organización de la sociedad

Relación entre economía y sexo

En un pasaje que nos presenta la tesis central de su teoría sociológica feminista de la sociedad, Gilman escribe:

Desde que hemos aprendido a estudiar el desarrollo de la vida humana como estudiamos... especies del reino animal... comenzamos por ver que... nuestras vidas no son sino resultados naturales de causas naturales... el universo material... y el efecto de nuestra propia actividad... Lo que hacemos, así como lo que nos han hecho, conforma lo que somos. Pero además de esas fuerzas, caemos bajo el efecto de un tercer conjunto de condiciones peculiares de nuestro estatus humano, a saber: las condiciones sociales. En los intercambios orgánicos que constituyen la vida social, estamos afectados en un grado superior del que puede encontrarse incluso entre los animales más gregarios. A través de todas estas condiciones del entorno... las necesidades económicas son las más influyentes... el individuo es... inexorablemente modificado por sus medios de vida... los procesos diarios para satisfacer las necesidades económicas...

A la vista de estos hechos, la atención se concentra en ciertas condiciones económicas peculiares y notables que afectan a la raza humana, y que no tienen paralelo en la vida orgánica. Somos la única especie animal en la que la mujer depende del varón para obtener comida, la única especie animal en la que las relaciones sexuales son también una relación económica. Entre nosotros todo un sexo vive en una relación de dependencia respecto del otro sexo, y la relación económica se combina con la relación sexual.

(Gilman, 1898/1966:1-5)

Gilman sostiene que en las instituciones sociales fundacionales: la economía y la familia, encontramos una práctica básica estratificadora que explica la mayoría de los males observables en las sociedades, en la experiencia individual y en la historia: la desigualdad de género. Gilman, al igual que todos los autores de su época, carecía del término y concepto de 'género', pero usa el término *distinción sexual excesiva* para denominar dicha práctica estratificadora que identifica y sobre la que teoriza. En el uso que hace del término 'sexo' combina rasgos sexuales fisiológicos con procesos socioculturales de género y patrones socioculturales emocionales de sexualidad. Esta distinción sexual "excesiva" es la fuente de las diferencias entre la mujer y el hombre que van más allá de la reproducción biológica; así, la estratificación de género es la tensión principal en las economías de todas las sociedades conocidas, lo que de hecho genera dos clases de sexo: los hombres como "clase dominante" y las mujeres como clase de seres sociales subordinados e incapacitados, pauta a la que Gilman llama *relación economicosexual*.

La explicación de Gilman de las consecuencias de esta disposición social es paralela a la exploración de Marx sobre las implicaciones del conflicto económico de clase en la historia y la sociedad. Al igual que en Marx, para Gilman la economía es la institución social básica, el área del trabajo humano físico que produce la vida social e individual e impulsa progresivamente a la sociedad hacia adelante; es a través del trabajo que los individuos se percatan potencialmente de la naturaleza de su especie como productores y agentes, nuestra personalidad está formada por nuestras experiencias reales en el trabajo. En su obra más conocida, la novela *The Yellow Wall-Paper* [*El papel tapiz amarillo*], escrita en 1892, seis años antes que su primer libro sociológico, *Women and economics* [*Las mujeres y la economía*], Gilman dramatiza de manera terrible su tema cuando la narradora en primera persona se sume en la locura por la inactividad que le imponen sus parientes y su esposo médico, es decir, las relaciones economicosexuales de la sociedad. Esta concepción de la naturaleza humana aparece en todos sus escritos sociológicos: el trabajo significativo es la esencia de la realización humana, restringir o negar el acceso al trabajo significativo reduce al individuo



Charlotte Perkins Gilman

Un esbozo biográfico

Fue una mujer con extraordinaria energía; se sentía más realizada cuanto más activa era, una experiencia personal que aplicó a sus perspectivas sociológicas sobre la naturaleza humana. Publicó más de 2 000 obras en su vida: novelas, poesía, relatos periodísticos, su autobiografía y, sobre todo, comentarios sociológicos sobre la sociedad, la política y la vida de las mujeres. Fue activista y organizadora de las cuestiones de las mujeres, portavoz pública en constante demanda, editora y única autora de su propio periódico, *The Forerunner*, desde 1909 hasta 1916; viajera

constante, cruzó de norte a sur y de este a oeste Estados Unidos y visitó Europa en varias ocasiones.

Nacida en Hartford, Connecticut, el 3 de julio de 1860, estaba emparentada por parte de padre con la eminente y conocida familia Beecher (su tía fue Harriet Beecher Stowe, autora de *La cabaña del tío Tom*, pero su vida estuvo marcada por la inestabilidad y el alejamiento de lo convencional. Tras el divorcio de sus padres en 1869, su madre se ocupó de ella en una elegante pobreza, trasladándose constantemente de una casa de parientes a otra y recibiendo una educación errática. Su primer matrimonio, en 1884, la puso al filo de la locura, algo que describió vívidamente en *The Yellow Wall-Paper* [*El tapiz amarillo*] (1892/1973), y tras un decenio se divorció. Resuelta a tener una vida independiente, Gilman contribuyó al matrimonio de su mejor amiga con su ex marido y les confió a su hija para poder dedicarse a su carrera pública y profesional. En 1900, tras varias relaciones apasionadas con otras mujeres, se casó con un primo suyo, Houghton Gilman, considerablemente más joven que ella, que apoyaba su necesidad de independencia y visibilidad pública en lo que llegaría a ser un matrimonio muy satisfactorio para ambos.

Gilman logró una enorme visibilidad, su libro *Woman and economics* [*Las mujeres y la economía*] (1898/1966) tiró nueve ediciones en el transcurso de su vida, se tradujo a siete lenguas y lo examinaron los sociólogos destacados de la época y casi todas las mujeres sociólogas analizadas en este capítulo: Addams, Kelley, Taft, Weber y Webb, y sus otros libros sociológicos recibieron bastante atención. Fue miembro activo de las comunidades académicas de economistas y sociólogos, residente ocasional de la Hull House y cofundadora, junto con Jane Addams, del Women's Peace Party. Al igual que muchas escritoras feministas de la actualidad, Gilman experimentó con las formas en que sus perspectivas del individuo en sociedad podían presentarse, pero la asombrosa mayoría de sus 2 173 publicaciones (Scharnhorst, 1985) consistió en análisis y comentarios sociales. Publicó cientos de artículos de este tipo, no sólo en su propio diario, *The Forerunner*, que fundó en 1909, y editó y escribió hasta 1916, sino también en publicaciones más difundidas como *The Independent* y revistas sociológicas como *The American Journal of Sociology*, *Annals of the American Academy of Political and Social Science* y *Publications of the American Sociological Society*, que más tarde se convertiría en la *American Sociological Review* (Keith, 1991).

Enferma de un cáncer de pecho inoperable, se suicida el 17 de agosto de 1935.

a la condición de no humanidad, criterio mediante el cual ella juzga la justicia o injusticia esenciales de la sociedad existente.

El arreglo sexo-economía es la barrera al trabajo autorrealizador tanto para hombres como para mujeres, aunque más para ellas que para ellos. Esta contaminación sistemática de la esencia humana conduce no sólo a la infelicidad individual, sino también a toda una enor-

me serie de patologías sociales: el conflicto de clase, la corrupción política, la distorsión de la sexualidad, la avaricia, la pobreza, el desgaste y la explotación del entorno, las condiciones inhumanas del trabajo asalariado y del trabajo del ama de casa en el hogar no remunerado, las prácticas educativas perjudiciales, el abuso y la desatención de los niños, los excesos ideológicos, la guerra y, sobre todo, una condición estructural sistémica de alienación humana. El proyecto de sociología feminista de Gilman consistió en trabajar sistemáticamente en esta teoría general y crítica de la sociedad y el género.

También publicó seis libros de teoría sociológica: *Women and economics* (1898/1966), donde enuncia su tesis principal; *Concerning Children* (1900) [*Sobre los niños*] presenta su teoría del desarrollo del niño, la socialización, la educación, la educación de género y las reformas esenciales requeridas en esas áreas; *The home* (1903) [*El hogar*, 1903] constituye una exploración crítica del hogar contemporáneo y de la organización del trabajo doméstico, con sugerencias concretas y radicales para la reorganización de esta institución y, en consecuencia, para las relaciones familiares y sociales; *Human work* (1904) [*Trabajo humano*], ofrece una valoración crítica y ambiciosa del trabajo humano remunerado y no remunerado, así como de la alienación humana y la lucha de clases en la sociedad contemporánea; *The man-made world or our androcentric culture* (1911) [*El mundo creado por los varones o nuestra cultura androcéntrica*], descubre las ramificaciones de los aspectos culturales de la masculinidad y la feminidad en la “familia, la salud y la belleza, el arte, la literatura, los juegos y los deportes, la ética y la religión, la educación, la sociedad y la moda, las leyes y el gobierno, el crimen y el castigo, la política y el estado de guerra, y la industria y la economía” (Ceplair, 1991:189), y *His religion and hers* (1923) [*La religión de él y la de ella*], explora la religión como institución desde un punto de vista sociológico conscientemente feminista. En su conjunto, estos libros nos proporcionan un análisis de la sociedad tan completo como cualquiera de los que nos ofrecieron sus coetáneos varones: un análisis que da seguimiento a la compleja interacción entre materialidad e ideas en la relación entre economía y sexo.

Orígenes de la estratificación del género

La exploración de los procesos que generan la estratificación de género está en el núcleo de la mayor parte de la obra de Gilman, para lo que utiliza imágenes evolucionistas de una forma muy similar a la que Engels, por ejemplo en *Los orígenes de la familia, La propiedad privada y el estado* (1884/1970), desarrolla una prehistoria mítica de la humanidad. Pero al margen de estas imágenes, Gilman hace, de hecho, una importante afirmación: *la dominación del varón sobre la mujer nace de la necesidad que éste tiene de sociabilidad o del reconocimiento de otro*. Es éste un argumento muy presente en el feminismo moderno (Benjamin, 1988; Chodorow, 1978; Lengermann y Niebrugge, 1995). En *Women and economics* Gilman escribe:

El individuo [tiene] la necesidad imperiosa de establecer una conciencia común entre... individuos hasta ese momento irreconciliables. El primer paso en la naturaleza hacia este fin está en la relación entre madre e hijo... [cuando] tenemos el solapamiento de la personalidad, la necesidad mutua... que mantienen unidas a estas personalidades interactuantes... Por tanto, entre madre e hijo nace... la conciencia común... la atracción mutua... Como el varón... poco a poco se adueña de la libertad de la mujer hasta que la reduce al estado de...

dependencia... él satisface... en su propia persona los usos frustrados de la maternidad... [el] interés común, existente ahora no sólo entre madre e hijo, sino también entre padre, madre e hijo.

(Gilman, 1898/1966:124-125)

De esta necesidad primaria, aunque distorsionada, de sociabilidad o reconocimiento nace la dominación del varón y la subordinación de la mujer. “Así, él instituyó la costumbre de esclavizar a la mujer” (Gilman, 1898/1966:60), vinculándose a ella psicológicamente y apropiándose cada vez más de toda acción económica en la relación y, por tanto, todo control relacional; de este modo, ella es cada vez más dependiente, cada vez más incapaz desde el punto de vista económico, cada vez más mutilada en términos de desarrollo personal; el género será su único instrumento para contrarrestar el poder, las artimañas de la feminidad, el acento en la sexualidad, los hechos y la trama de su indefensión económica.

Cultura androcéntrica

De este tipo de disposición nace la masculinidad y feminidad como temas culturales influentes: el varón enérgico y agresivo, la mujer complaciente y reproductora; estructuras que se incrustan profundamente en la rutina diaria del hábito y no se analizan sociológicamente porque se suponen atributos de la persona individual. Desde su nacimiento, la socialización y la educación inculcan estos modos estratificadores, estructurales y relacionales, y toda la cultura conspira para reforzarlos en el transcurso de la vida, así, la relación sexo-economía se reproduce continuamente por la cultura androcéntrica.

Esferas pública y privada

Las ramificaciones de este sistema no son sólo psicológicas y culturales: penetran profundamente y distorsionan la vida económica y de la comunidad. La relación sexo-economía propicia la familia individual, el emparejamiento o la pareja casada individual, el hogar individual. A diferencia de las relaciones económicas de clase, en el sistema económico-sexual dominadores y subordinados están estrechamente ligados en pares y cada uno de ellos aislado en su propio “pequeño hogar”. La sociedad puede concebirse como la división entre la economía pública del mercado y la economía privada del hogar, el primero es el ámbito de la acción principal y la mujer está marginada de él, el segundo es el ámbito del trabajo de la mujer, un trabajo dependiente del poder económico del varón. El hogar es un área de trabajo absorbente, no profesional y no calificado, antieconómico para la mujer y para los recursos económicos de la sociedad en la medida en que replica las necesidades de un hogar a otro: un área donde suele darse un consumo no regulado. El mercado es un lugar donde el poder de género del varón se convierte en la responsabilidad económica opresiva de abastecimiento del hogar. De esta presión surge un sistema social que fomenta el individualismo, la competitividad, el conflicto, las divisiones de clase, la avaricia excesiva y la riqueza junto a una explotación y privación devastadoras. En este sistema patológico, las personas deambulan hacia cualquier ocupación que surge y, allí, atrapadas por la carga del hogar, se quedan si pueden, como “estacas cuadradas en agujeros redondos” aferrándose a la seguridad que ello les proporciona, pero con un sentimiento profundo de ausencia de autorrealización porque hacen un trabajo de segunda categoría, reproduciéndose de este modo la incompetencia, el desperdicio, la ineficiencia y la alienación de la economía contemporánea (Gilman, 1904:157-226).

Feminismo

La solución a esta derrochadora relación sexo-economía es romper la relación de clase de los sexos. El primer paso para lograrlo es la emancipación económica de la mujer, una meta del movimiento feminista de la época de Gilman y de nuestros días. Para ella esta meta no es sencilla, requiere la introducción de cambios fundamentales en la socialización de género y en la educación, del desarrollo físico de la mujer hasta el máximo de su fuerza y capacidad, volver a reflexionar y negociar las expectativas sexuales, relacionales y personales entre hombres y mujeres; pero, en lo fundamental, requiere el desmantelamiento racional y la reconstrucción de la institución del hogar, de manera que la mujer tenga libertad para realizar el trabajo que elija y la sociedad pueda de este modo enriquecerse con su trabajo; para lo que está el enfoque más novedoso y problemático de Gilman sobre una revolución en las relaciones de género, en el que con sumo detalle propone el proyecto de rediseñar el espacio y la actividad domésticos; en su nuevo mundo del hogar cada persona tiene “un espacio propio” y otro común familiar diseñado y elegido por todos, el cuidado de los hijos, la alimentación, la lavandería y la limpieza del hogar serán tareas realizadas por trabajadores profesionales, ilustrados y bien remunerados que harán sus tareas en espacios laborales humanos: trabajadores que ven realizada su vocación y se dignifican con ese trabajo. Alrededor de todos ellos (los que trabajan en los nuevos espacios domésticos, los que son criados allí y los que llegan “a casa” de trabajar fuera) habrá servicios culturales, intelectuales, recreativos y sanitarios para el nuevo estilo común de vida que se sufragarán con el ahorro obtenido del anterior trabajo doméstico duro y del trabajo previo en el mercado. Este escenario es la utopía de Gilman, igual que el comunismo lo era para Marx. Quizá la práctica de esta estrategia que más se aproximó a la realidad, en una escala más pequeña de lo que Gilman vislumbró, fue la organización de la Hull House de Jane Addams, de la que nos ocuparemos brevemente más adelante.

Supresión

Aunque hizo todo lo que puede esperarse de un importante teórico de la sociología en su lengua, es decir siempre fue accesible a los sociólogos estadounidenses, Charlotte Perkins Gilman ha sido excluida sistemáticamente de la construcción del pasado de la sociología estadounidense. Gilman fue miembro de la American Sociological Society desde que se creó en 1895 hasta su muerte en 1935. Se presentó a la convención anual de esa sociedad en 1908 y 1909. En sus escritos abunda el reconocimiento de que está aportando una conciencia sociológica a su trabajo; su tono es claramente el propio de un teórico de la sociología para quien la teoría es su proyecto deseado; esa teoría incluye ideas que hoy son familiares como “indicadores” de la teoría sociológica clásica: la comparación con otras especies (Darwin, Spencer, Park y Mead), un supuesto sobre el desarrollo social humano (Spencer, Durkheim, Weber, Mead y Park), los hechos sociales condicionantes (Marx, Durkheim) y la interacción (Simmel, Mead y Park) y la importancia central de la vida económica (Marx y Weber). El conjunto de estos argumentos es lo suficientemente familiar e innovador para distinguir la obra de Gilman como un cuerpo distintivo de teoría, es cierto que hay vocabulario evolucionista-social en muchos de sus postulados, y que estos referentes han ido en su contra, pero Spencer, Durkheim, Mead y Park (y, en cierta medida, Marx) también intercalan ese vocabulario en sus escritos. Junto a las explicaciones de su esfuerzo teórico y de sus referen-

tes sociológicos, también está la masiva producción de sus escritos, su enorme visibilidad en su época y su compromiso con las comunidades sociológicas profesionales femeninas y masculinas de su época, que le dieron gran reconocimiento.

Sólo un complejo sesgo antifeminista y antimujer explica la desaparición de Gilman del registro de la sociología y la teoría sociológica. Al igual que las demás mujeres descubiertas en este capítulo, el género de Gilman hizo que disminuyera su autoridad como representante de la sociología en una profesión cada vez más dominada por los varones; también influyeron en su contra sus preocupaciones centradas en las mujeres: el hogar, los hijos, la sexualidad, el trabajo doméstico, la identidad de género, la feminidad y la masculinidad; además, su activismo y feminismo la hicieron parecer demasiado política y cargada de valores en un campo que avanzaba rápidamente hacia la neutralidad en ellos, un campo que en el decenio de 1930 elegiría la guía de textos como “La política como vocación” y “La ciencia como vocación”, de Weber. De no haber existido una numerosa población de mujeres en la profesión o un movimiento feminista fuerte en la sociedad después de 1920, Gilman hubiera sido marginada para luego desaparecer. Sólo con la inversión de ambas tendencias ha comenzado la recuperación de su obra (Deutscher, 2004; Ganobscsik-Williams, 1999; Hill, 2005; Hill y Deegan, 2004; Salinas, 2004; Schaefer, 2004; Squier, 2002; Van Staveren, 2003; Wolosky, 2003).

Jane Addams (1860-1935) y las mujeres de la Escuela de Chicago

Al mismo tiempo que los varones de la Universidad de Chicago construían lo que se convertiría en “la Escuela de Chicago” (capítulo 2), el grupo de mujeres que denominaremos como “las mujeres de la Escuela de Chicago” creaba también una sociología y una teoría sociológica. El centro impulsor de este grupo era Jane Addams (1860-1935). Las mujeres trabajaban en dos centros, la Universidad de Chicago y la Hull House, el asentamiento fundado en 1889 por Jane Addams y Ellen Gates Starr.

Aunque estaban en contacto con los hombres de la Universidad de Chicago (Deegan, 1988), estas mujeres formaron sus redes profesionales y personales (Gordon, 1994; Fitzpatrick, 1990; Muncy, 1991; Rosenberg, 1982). Es difícil exagerar la relevancia de esta red para cada mujer en particular, en el marco de la historia estadounidense de la Era Progresista (1880-1916) y, lo que es más, en una reconstrucción feminista de la historia de la sociología. Esta red incluye a mujeres que estudiaron o enseñaron en la Universidad de Chicago y vivieron como residentes o investigaron en la Hull House; además de Addams, están Edith y Grace Abbott, Sophonisba Breckinridge, Florence Kelley, Frances Kellor, Julia Lathrop, Annie Marion MacLean, Virginia Robinson, Anna Garlin Spencer, Jessie Taft y Marion Talbot, entre otras. Formaban parte de una red más extensa de mujeres descrita por Gordon (1994) como un conjunto de “innovadoras sociales” (Scott, 1964) que diseñaron una asombrosa serie de políticas y asociaciones para proteger a los grupos subordinados en un tiempo en el que Estados Unidos se enfrentaba a los efectos de la Revolución Industrial y sus políticas sexistas, racistas y clasistas; además, esta red afectó la vida y el trabajo de otras mujeres analizadas en este capítulo: Charlotte Perkins Gilman fue residente de la Hull House entre 1895 y 1896, Marianne Weber y Beatrice Potter lo visitaron, e Ida B. Wells-Barnett y Jane Addams lucharon juntas en favor de los derechos de las mujeres y los afroestadounidenses (para

cerrar el círculo, advertiremos que Edith Abbott [1906] escribió un artículo sobre Harriet Martineau en *The Journal of Political Economy*, y Martineau misma había escrito una vívida descripción de Chicago como asentamiento-frontera en 1836).

El papel social del sociólogo

Las mujeres de Chicago, definieron el propósito de la sociología y su función de sociólogas como la reforma y la mejora de la sociedad. Los años transcurridos entre 1890 y 1914 constituyeron una era dorada para el movimiento de reforma del Progresismo. Inspirados en las teorías del “darwinismo social reformista”, las enseñanzas del “evangelio social” y la filosofía del pragmatismo, los progresistas buscaban lograr el control de las caóticas condiciones explotadoras de la vida, creadas por los acontecimientos, conectados entre sí, de la Revolución Industrial, el flujo de los inmigrantes y el auge de las ciudades.

Al tiempo que luchaban contra el intenso sexismo de la universidad y la vida profesional (Deegan, 1988; Fitzpatrick, 1990; Rosenberg, 1982), las mujeres usaron la teoría, el análisis y la investigación sociológicos para obtener numerosas victorias en favor de los derechos de las mujeres y el movimiento progresista. Las mujeres de Chicago contribuyeron a dirigir la lucha en favor del sufragio de las mujeres, la legislación fabril, las leyes laborales para menores, la protección de las mujeres trabajadoras, la ayuda para madres e hijos dependientes, la mejora de las condiciones sanitarias en las ciudades, los sindicatos, el arbitrio en las disputas laborales, los salarios mínimos y las juntas para el salario mínimo. Gran parte de las metas por las que lucharon las mujeres se convirtieron en el objeto de la legislación del *New Deal* del decenio de 1930.

Jane Addams y las mujeres de Chicago fueron al mismo tiempo productos y creadoras de este periodo extraordinario. Quizá lo más relevante fue su tremenda energía nacida de la fe en que algo podía hacerse.

Jane Addams (1860-1935)

Con su vida y ejemplo, Jane Addams ayudó a crear la posibilidad profesional del “activista social”, su sociología es producto directo de su activismo social, pero hasta hace casi veinte años se le recuerda sólo por su activismo social. El esfuerzo de reivindicar a Addams como socióloga y situar su carrera en la política de género de la sociología ha sido realizado por Mary Jo Deegan en su importante estudio *Jane Addams and the Men of the Chicago School* (1988) [*Jane Addams y los hombres de la Escuela de Chicago*] y posteriormente desarrollado por Elshain (2001, 2002, 2008), Forte (2003), Gross, 2009; Hewitt, 2008; Knight, 2006, Lengermann y Niebrugge-Brantley (1998, 2001a, 2002, 2006), Moyers (2003), Ross (1998), Seigfried (1996) y Whipps, (2004). Aquí nos concentramos en la teoría sociológica de Addams.

Tesis básica

Lo que distingue a Addams de los argumentos reformistas de los sociólogos que le precedieron es su propuesta de que la mejora más necesaria en su época era crear una sociedad basada en la práctica de una “ética social democrática”, es decir, lograr la transformación democrática de todos los sectores de la sociedad mediante la inculcación de la *ética social*, el concepto más original de Addams y el eje de su teoría: lo que une la meta de una sociedad



Jane Addams

Un esbozo biográfico

Si bien los medios académicos la trivializaron popularmente como la eternamente amada “Dama Bondadosa”, Jane Addams era profundamente reflexiva, una persona éticamente comprometida y de riqueza modesta, que intentó con sinceridad amar a sus vecinos; durante toda su vida estuvo en la lista del FBI de “radicales más peligrosos” (durante el decenio de 1920 el “terror rojo”) y ganó el Premio Nobel de la Paz (1931).

Nacida en Cedarville, Illinois, el 6 de septiembre de 1860, en una familia involucrada en la política y los negocios, asistió al Seminario de Rockford, donde inició profundas reflexiones espirituales, destacó académicamente y se graduó en 1881.

Los años transcurridos entre 1881 y 1888, cuando finalmente concibió el proyecto que más tarde se convertiría en la Hull House, fueron difíciles para ella: estuvieron marcados por la muerte de su padre, su propia enfermedad y la de sus parientes, que le exigía mucha atención, y lo que fue peor aún, descubrió que no sabía qué hacer con su vida: tenía tiempo libre pero carecía de propósito. Tras sus viajes por Europa llegó gradualmente a la convicción de que debía intentar imitar la pensión experimental que había visto en Londres.

En 1889 Ellen Gates Starr y ella alquilaron la Hull House, en la calle Halsted, distrito 19 de Chicago, un área de inmigrantes de clase trabajadora. Su plan, relatado por Addams en *Twenty Years at Hull-House* (1910/1990) [*Veinte años en la Hull House*], era intentar aprender y ayudar a los pobres simplemente viviendo entre ellos, y demostró una capacidad extraordinaria para hacerlo. La Hull House atrajo a otras “residentes”, sobre todo mujeres jóvenes instruidas que querían poner en

democrática en todas sus relaciones con la acción práctica necesaria para lograrla. Addams pasó gran parte de su carrera profundizando sobre el significado y las estrategias necesarias para crear una ética social, aquí ofrecemos una definición inicial que ampliaremos a medida que analicemos su teoría. En su forma más simple, Addams define la ética social como la práctica de las reglas de la relación correcta que producen y mantienen en el individuo una orientación hacia la acción basada en “el interés en el bienestar de una comunidad” o la “identificación con la suerte común” (1902/1907:226,11).

Métodos

Para comprender su teoría es necesario comprender primero algo de su epistemología y método: Addams decidió vivir como activista y teórica social tras una serie de experiencias que la teórica contemporánea de la sociología Dorothy E. Smith (1987:6-8) llamaría “conciencia bifurcada” (la conciencia de una división entre las descripciones formales de la vida de los textos y la propia experiencia vivida). Para Addams, esta bifurcación estaba en la división entre el mundo visto a través de la lectura académica y una serie de ojeadas a la vida real de los pobres durante sus viajes a Europa tras graduarse; se culpa por hacer lo que ella creía que estaban haciendo muchas mujeres de su misma clase: sustituir la acción por el sentimiento y las enseñanzas de los libros. Su teoría sociológica refleja su intento de ocuparse de la vida y la acción, y en ese intento adopta una epistemología pragmatista filosófica (la verdad

práctica sus conocimientos. Se embarcaron colectivamente en una serie de experimentos sociales, entre ellos clubes sociales, recolección de basura, departamentos para mujeres trabajadoras, cooperativas de consumidoras, educación nocturna, sindicatos, reforma de la legislación industrial, investigaciones sobre las condiciones laborales, sociedades de debate e intervención en las huelgas, soluciones al desempleo y plataformas para los debates de la Hull House, que empezó a ser identificada por la conciencia pública de los tiempos de Addams no sólo con buenas obras, sino con pensamientos y cambios radicales. Esta identificación no llegaría a cristalizar hasta que Addams se aferró a su compromiso con el pacifismo durante el fervor patriótico de la Primera Guerra Mundial.

Siguiendo el credo pragmático de comprobar la verdad de las ideas mediante la experiencia, Addams se inspiró en su trabajo en la Hull House para desarrollar una teoría sociológica basada en la convicción de que las personas debían empezar a trabajar colectivamente y en cooperación, algo que significaba aprender a tolerar las diferencias. Describió esta necesidad de cooperación y mayor comprensión en una serie de libros y artículos, de los que destacan: *Twenty years at Hull-House* (1910), *Democracy and social ethics* (1902/1907) [*Democracia y ética social*], *Newer ideals of peace* (1907) [*Nuevos ideales de paz*], *The long road of women's memory* (1916) [*El largo camino de la memoria de las mujeres*], *Peace and bread in times of war* (1922) [*Paz y pan en tiempos de guerra*], y *The second twenty years at Hull-House* (1930) [*Los segundos veinte años en la Hull-House*].

Su principal cualidad personal (su capacidad para comprender la posición de otra persona sin estar necesariamente de acuerdo con ella y para comunicar esa comprensión) es quizá la más notable para la lectora o el lector feminista de su sociología; su gran amiga Emily Greene Balch recuerda su preocupación especial por la posición ventajosa: “De su relación con sus vecinos de la calle Halsted destaca que cuando pronunciaba un discurso sobre la Hull House tenía el hábito de llevarse a uno de los residentes para que los demás supieran que su descripción ante gente importante del centro de la ciudad se ajustaba exactamente a la Hull House que conocían” (1941/1972:206). Jane Addams murió el 21 de mayo de 1935.

surge viviendo): “Aunque puedo recibir sugerencias valiosas de la bibliografía clásica, cuando realmente quiero aprender sobre la vida tengo que depender de mis vecinos porque, como insiste William James, los documentos humanos más instructivos viven en los senderos más transitados” (Addams, 1916:xi). Como pragmática, valora su propia experiencia por encima de la autoridad del texto.

Como “privilegia” la experiencia personal sobre la teoría, tiene un método distintivo de hacer sociología y crear teorías; su análisis se desarrolla no tanto mediante la creación de generalizaciones teóricas sino como la presentación de estudios de casos paradigmáticos derivados de las observaciones participantes y procedentes de informantes clave en la Hull House y la ciudad de Chicago. Hace menos generalizaciones que la mayoría de los teóricos varones, rara vez habla en su tono característico de imparcial objetividad y sus ejemplos son sorprendentemente concretos y particulares. Ilustra una cuestión no con figuras ahistóricas e hipotéticas, sino con relatos detallados de las vidas de hombres y mujeres que ella ha conocido; busca algo más que la *verstehen*, establecer lo que persiguen las teóricas feministas contemporáneas en la investigación: una relación auténtica y bondadosa entre el investigador y el objeto de la investigación, práctica que recibe el nombre de “relación amistosa” como la que experimentó cuando formó parte de la comunidad de la Hull House. En toda su investigación abordó el tema del *punto de ventaja*: la práctica de interpretar relatos de la realidad social desde las perspectivas de los diferentes individuos implicados.

Organización de la sociedad

Addams desarrolla el principio central de su teoría sociológica, la necesidad de una ética social, sobre la base de una serie de propuestas implícitas acerca de la organización fundamental de la sociedad, la naturaleza humana y el cambio social; concibe la sociedad como una vasta red de seres humanos individuales que se unen para materializar tanto ideales éticos como intereses materiales, red que adopta una variedad de estructuras diversas y no necesariamente paralelas en términos analíticos: la familia, el hogar, el vecindario, la industria, la educación, la guerra y la paz, la filantropía, el ocio y el arte; su interés no es establecer las categorías analíticas apropiadas para clasificar estas estructuras (“instituciones”, “organizaciones”, “procesos”), sino descubrir cómo hacer que todas posean ciertas cualidades comunes (cualidades de la democracia social) que, a sus ojos, la evolución exige.

Naturaleza humana y ética Para ella, el ser humano es subjetividad encarnada, es decir, una mente capaz de razonar y sentir emociones, en un cuerpo que experimenta materialmente al mundo. El ideal social democrático yace en el reconocimiento de la subjetividad independiente y arbitraria (relacionada con el arbitrio) de ese sujeto encarnado. Addams sostiene que esta capacidad de la subjetividad individual para aferrarse a su propia voluntad o al sentido del mundo ha sido muy poco reconocida en el pensamiento social, critica al “primer tipo de humanitario que ama a la gente sin conocerla realmente... y espera que esa gente a la que no conoce renuncie al derecho de seguir su propio camino y se convenza de la belleza y el valor del de aquél” (Addams, 1905:425-426). Inspirándose en su experiencia, sostiene que una democracia no pueden construirla quienes esperan que otras personas “vean la luz”, y que esas demandas de cambio están basadas en una falta de respeto por la posición del otro.

Además, concibe la subjetividad humana como un complejo de razón y emoción, especialmente de la emoción de la bondad. Con base en este entendimiento de la naturaleza humana, considera que los sistemas éticos son una característica fundamental de la vida social, que la razón y la emoción operan juntas, y coexisten en el individuo de juicio racional y empatía; todas las personas, al margen del grado de presión material que sufren, desean “una forma de expresar más bondad”, buscan “hacer un favor a un amigo”, expresar esa “bondad de corazón [que] está a la espera de incorporarse a nuestras relaciones más generales”, esperando que “se le dé alguna forma de expresión gubernamental” (Addams, 1907:2-3). Describe este deseo equiparándolo a lo que los franceses quieren decir con la “expresión *l'imperieuse bonté* con la que designan esos impulsos hacia una conducta compasiva que no debe ser negada” (1907:21). En sociología, la idea del deseo de socialización de los seres humanos está muy desarrollada en las teorías de Simmel, Mead, W.I. Thomas y Park, pero la extensión de ese deseo a la descripción de una persona concreta que busca activamente una relación ética y justa con los demás, es la contribución que distingue a Addams.

Producción social y ética El ser humano se ubica en una sociedad que está en constante cambio o evolución, y debe controlar ese proceso de cambio mediante el ejercicio colectivo de la mente. El cambio no necesariamente procede con el mismo ritmo en todas las partes de la sociedad: muchos problemas sociales son resultado de la divergencia en velocidad y tipo de cambio en diferentes partes, una divergencia que Addams y otras mujeres de Chicago llaman “atraso”. Aunque considera que el cambio industrial obliga en su momento a introducir ajustes en otras áreas de la vida social, no acepta que la base material determine su

ritmo y dirección; por el contrario, considera que la materialidad y las ideas son mutuamente interdependientes: que los sistemas éticos deben alinearse con las relaciones sociales de producción, pero que a su vez deben determinar las formas de esas relaciones. Para explicar las tensiones sociales apela menos al conflicto de clases que al de la gente que se encuentra atrapada en procesos de cambio que aún no ha asimilado.

Ética social

Addams se ve a sí misma en un momento de la historia en el que los humanos deben realizar la ética social democrática mediante la invención de nuevos medios de asociación.

Nos... han inculcado una concepción de la democracia que supone que no es sólo un sentimiento que desea el bienestar de todos los hombres, que no es sólo un credo que confía en la dignidad y la igualdad esencial de todos los hombres, sino algo que proporciona una norma de vida y también una prueba de fe... Lograr moralidad individual en una era que demanda moralidad social, enorgullecerse de los resultados del esfuerzo personal cuando el momento demanda ajuste social, significa no haber comprendido en absoluto la situación.

(Addams, 1902/1907:2-3,6)

Una ética social democrática se basaría en los siguientes hechos, revelados en la experiencia personal de cada uno:

1. “Ningún conjunto de personas tiene una importancia menor que otro, de manera que una parte de vida valiosa que le pertenece sea sacrificada para otro grupo” (Addams, 1902/1907:124).
2. Todas las personas pueden ser agentes activos, que no sólo deben ser incluidos en las esperanzas de alguna élite, sino personas que esperan, planifican, participan y piensan activamente.
3. Como agentes activos, todas las personas buscan oportunidades de realizar el imperativo de la bondad que se ha desarrollado en la humanidad.
4. La seguridad personal de todos los miembros de la unidad social democrática está ligada a la seguridad personal de cada uno de ellos.

La mayor parte de la teoría sociológica de Addams se ocupa de analizar cómo transformar la democracia, que es un credo político que se aplica ocasionalmente en las elecciones, en un credo político que se aplique en todas las interacciones humanas. Un problema es que la gente se aferra a éticas anacrónicas e inadecuadas para la organización de la producción material que Addams considera caracterizada sobre todo por “el descubrimiento del poder para combinar” (1895:183).

Ética anacrónica La ética anacrónica del individualismo se manifiesta en la insistencia de los propietarios por conservar el control absoluto de los procesos de producción, imponiendo la especialización de los trabajadores y negándose a compartir ese control con ellos. “La división del trabajo” establecida por el propietario de la fábrica “priva” a los trabajadores de un interés común y compartido por su trabajo y sólo deja “el hecho puramente mecánico de la interdependencia” (Addams, 1902/1907:211). Esta alienación sólo se puede superar mediante una democracia industrial que permita a los trabajadores participar en la organización de la producción.

Dentro del hogar y la familia, la ética anacrónica restringe la idea que tiene la mujer de su responsabilidad ética para con toda la sociedad, esto la lleva a considerarse éticamente adecuada a pesar de explotar su ayuda doméstica siempre y cuando las necesidades de su familia o su círculo inmediato de amigos estén cubiertas. Los numerosos argumentos de Addams en favor del sufragio femenino no se basan en los derechos naturales (que para ella son de naturaleza humana fija y no evolutiva), sino en su entendimiento de que los cambios en la organización de la sociedad trajeron nuevas obligaciones y requerían nueva ética. El hecho dominante de su época (el crecimiento en tamaño y complejidad de las relaciones humanas) significó que las mujeres ya no podrían vivir dentro de los límites estrechos de las demandas familiares; de hecho, si iban a cuidar de sus familias en este nuevo mundo, debían adoptar una ética social, lo cual supondría asumir la responsabilidad por el bienestar de toda la comunidad a la cual están irremisiblemente vinculadas.

Asumir la posición del otro Un segundo problema que surge al establecer la ética social es que la práctica depende de la capacidad para adoptar la posición del otro. Un tema recurrente en las narrativas que Adams utilizó para presentar su teoría social es el choque de los puntos de vista: el fracaso de la clase de élite para comprender la valiosa ética real del pobre, la falta de una ética general que comprenda al mundo desde múltiples puntos de vista, la diferencia entre caridad “organizada” y ayuda cordial.

Tomemos un vecindario de gente pobre y comprobemos sus criterios éticos mediante los del visitante de la caridad... Una de las incongruencias más sorprendentes, y evidentes, es la diferencia entre la bondad emocional con la que ayuda un vecino pobre, y la prudente preocupación del visitante caritativo por el receptor de caridad. La mente del vecindario se topa a la vez no sólo con la diferencia de método, sino también con un choque frontal de los dos criterios éticos.

(Addams, 1902/1907:20-21)

Aprender la ética social Addams ofrece tres estrategias para establecer la ética social democrática como el complemento necesario de la industrialización:

1. A la gente se le puede enseñar la legitimidad de la demanda social a través de la educación formal en el caso de que se reformara el sistema educativo en la línea sugerida por Dewey (un visitante asiduo de la Hull House) de “darle valor a la propia experiencia social del niño” (Addams, 1902/1907:180). Pero las escuelas no suelen enseñar este principio de “conexión” porque “la misma tendencia en la división del trabajo ha generado también la especialización excesiva entre los maestros, con el triste resultado de que... el maestro... no puede proporcionar consuelo ni cura porque él mismo padece esa enfermedad” (Addams, 1902/1907:206).
2. Un segundo camino para que la gente aprenda la democracia como un modo de relacionarse es a través de sus experiencias variadas y constantes en la interacción social: las personas aprenden a trabajar juntas trabajando juntas. Pueden cambiar sus viejos hábitos y desarrollar nuevas normas y sensibilidades a través de la interacción social “no tanto mediante la enseñanza de teoremas morales como a través de la expresión directa de los sentimientos sociales y el cultivo de hábitos prácticos” (Addams, 1907:8). La Hull House, los sindicatos, el arbitrio laboral, los clubes sociales, las sociedades de debate, las elecciones, las comisiones gubernamentales y las organizaciones vecinales son, para

Addams, caminos para la expresión directa de los sentimientos sociales y el cultivo de hábitos prácticos de interacción social.

3. El cambio que ocurre en la “memoria” (o la reflexión reiterada y compartida con otros) de los individuos. En *The long road of women’s memory* (1916), Addams vincula la memoria de las mujeres (o la subjetividad individual) con el cambio social, argumentando que la memoria se usa de dos maneras diferentes pero a menudo complementarias: para “interpretar y apaciguar la vida del individuo” y como “una elección selectiva en la reorganización social” (Addams, 1916:xi). Las personas a menudo recuerdan eventos de su vida de modo que les conduce a reaccionar contra convenciones o a reinterpretar su función en los cambios históricos para experimentar su propia conexión. *The long road of women’s memory* contiene algunas de sus historias de casos más persuasivas, a través de las cuales muestra que la memoria puede ser un tipo de despertar de la conciencia en el que la gente se alinea con las fuerzas impersonales más generales que han configurado su vida, y de este modo se prepara para el cambio social.

Las mujeres de la Escuela de Chicago

La creencia central de Addams (que la sociedad necesita de la acción colectiva no individual, realizada en asociación democrática) es claramente visible en las relaciones, el trabajo y la sociología del círculo que hemos denominado “las mujeres de la Escuela de Chicago”: entre otras, Edith y Grace Abbott, Sophonisba Breckinridge, Florence Kelley, Frances Kellor, Julia Lathrop, Annie Marion MacLean, Virginia Robinson, Anna Garlin Spencer, Jessie Taft y Marion Talbot. Como ha documentado Gordon (1994), es posible considerar a estas mujeres como pertenecientes a un clan, aunque también es posible considerar a esta red de mujeres como poseedoras, según Gordon (1994:70) y Costin (1983:100), de lo que el juez del Tribunal Supremo Felix Frankfurter describió como “un raro grado de desinterés e indiferencia de compartir [su] propio ego con el cosmos”. La recuperación de estas mujeres como sociólogas está inconclusa (Clark y Foster, 2006; Dauder, 2008; Gi-Juarez, 2008; Hallet y Joffers, 2008; Lengermann y Niebrugge-Brantley, 1998/2007; Timming, 2004).

Organización de la sociedad y papel social del sociólogo

Su teoría sociológica se configura por cuatro propuestas principales:

1. El principio que gobierna la sociedad moderna es la interdependencia de los seres humanos y de las estructuras en las que ellos se organizan. No puede analizarse por separado la industria, la familia, el vecindario, la educación, el ocio, el gobierno municipal, etc., todas las personas y actividades están potencialmente relacionadas entre sí. Todo lo que ocurre afecta potencialmente a la vida de la mujer, y la mujer debe buscar modos de ejercer un mayor poder.
2. La gente debe actuar en asociación o de modo colectivo para configurar el entorno y dirigir el desarrollo humano futuro, una propuesta que genera la concepción del ser humano como un agente moral con arbitrio. El mundo no evoluciona bajo el gobierno de una ley invisible, sino a través de los esfuerzos de hombres y mujeres, esfuerzos hasta ahora no coordinados, que requieren que la gente invente formas de asociación y formule políticas públicas como medio para el ejercicio de la voluntad colectiva.

3. Los grupos más afectados por el cambio y con menos control sobre él son los privados de derechos: mujeres, niños, ancianos pobres, inmigrantes, afroestadonidenses y, en general, la clase trabajadora y los pobres. Esta propuesta refleja una posición crítica y básica de “equidad”, es decir, que todas las personas tienen el derecho a participar de una porción justa de los bienes de la sociedad.
4. La función del científico social es proporcionar a la gente las herramientas para la acción y la comprensión presentando hechos sobre las condiciones sociales, proyectos de asociaciones y propuestas de políticas públicas. Además de dirigir investigaciones, las mujeres de Chicago contribuyeron a fundar la Liga Urbana, la Liga Nacional de Consumidores, la Asociación Nacional para el Progreso de la Gente de Color, la Federación Nacional de Clubes de Mujeres, la Asociación de Alumnas de Universidad (más tarde la Asociación Estadounidense de Mujeres Universitarias) y otras asociaciones para la mejora social.

Métodos

Quizá por su apoyo conjunto a esta visión de la sociedad, y ciertamente porque eran pragmáticas desde el punto de vista filosófico, su teoría sociológica se ocupó de las cuestiones epistemológicas que típicamente llamamos “metodología”. Una de sus mayores innovaciones sociológicas son los métodos que diseñaron para estudiar y hacer público un problema: en efecto, inventaron los “problemas sociales”, en el sentido de que tomaron situaciones que la mayoría de la gente daba por supuestas y consideraba inevitables, y las redefinieron como sujetas al control, la mejora y la eliminación sociales. Al presentar las situaciones “dadas por supuestas” como un problema social, inventaron una serie de técnicas para descubrir y documentar su evidencia utilizando fuentes primarias y secundarias de datos cuantitativos y cualitativos: documentos históricos y personales, cuadros estadísticos, mapas de características demográficas, entrevistas, informantes clave, observación participante y fotografías. Las siguientes obras son ejemplos ilustrativos del uso de estrategias múltiples de investigación: *Women in industry* (1910) y *The tenements of Chicago* (1936/1970), de Edith Abbott; *New homes for old* (1921/1971), de Sophonisba Breckinridge; *Out of work* (1905/1915), de Frances Kellor, y *Hull-House maps and papers* (1895), compilados bajo la dirección general de Florence Kelley. Probablemente el primer informe publicado de observación sociológica participante es “Two weeks in department stores”, publicado por Annie Marion MacLean en *The American Journal of Sociology*, en mayo de 1899, que ilustra el interés de las mujeres de Chicago por la metodología, su énfasis en los datos empíricos, su compromiso por fomentar el cambio social y su interconexión como pensadoras e investigadoras. MacLean emprendió esta investigación como parte del trabajo de la nueva Liga de Consumidores de Illinois, “organizada por las alumnas universitarias” de Chicago como un primer intento de hacer que los consumidores usaran su poder para mejorar las condiciones de trabajo de los niños y las mujeres. MacLean presenta así su propósito:

La necesidad de una investigación minuciosa del trabajo de mujeres y niños en los grandes almacenes de la ciudad era obvia, y las dificultades múltiples. Con la idea de averiguar ciertas cosas que sólo podían aprenderse desde dentro... parecía evidente que se podía obtener información útil si alguien estaba dispuesto a experimentar los apuros de la vida de la vendedora, y así poder juzgar desde la experiencia personal las condiciones observadas. Esto

me llevó a incorporarme dos semanas a las filas de las dependientas durante las grandes ventas de vacaciones.

(MacLean, 1899:721-722)

Acción colectiva y cambio social

Las exploraciones más atrevidas sobre la acción colectiva pueden ser las realizadas por Florence Kelley (1859-1932), que en 1887 publicó la primera traducción al inglés de *Las condiciones de la clase trabajadora en Inglaterra en 1844*, de Engels, y una notable obra suya, “The need for theoretical preparation for philanthropic work” [“La necesidad de una preparación teórica para el trabajo filantrópico”]. La preparación teórica que propone Kelley es la aplicación de la teoría marxista a la filantropía. En este ensayo, que presentó primero en una reunión de la sección de Nueva York de la Asociación de Alumnas Universitarias, sostiene que la filantropía burguesa, al margen de lo bienintencionada que fuese, es sólo un paliativo, una restitución a la clase trabajadora, los verdaderos creadores de la riqueza, por lo que se les ha quitado. Es una exposición clara del conflicto de clases en la que se describe una “división de la sociedad en dos clases beligerantes” que produce dos tipos diferentes de filantropía, el burgués y el proletario.

Nuestra filantropía burguesa, cualquiera sea la forma que adopte, sólo es el esfuerzo por devolver a los trabajadores una pequeña parte de lo que el conjunto de nuestro sistema social les roba sistemáticamente y hacer así que el sistema perdure... Son los trabajadores los que producen los valores, pero la parte del león que producen le llega al león: la clase capitalista... Para la clase capitalista en su conjunto, todo esfuerzo filantrópico es un trabajo de restitución en favor de su autopreservación.

(Kelley, 1887/1986:94)

Mientras trabajaba en la Hull House, Kelley llegó a ser inspectora jefa de fábricas bajo la reformista Ley de Inspección de Fábricas y Talleres de Illinois de 1893, contra la que luchó para que no se aplicara con el Tribunal Supremo de Illinois hasta que fue reemplazada por el siguiente gobernador, que impulsó una aplicación más estricta. Su análisis de éste y otros intentos de reformar la legislación los ofrece en un texto suyo que aún se utiliza: *Some ethical gains through legislation* (1905/1969) [*Algunos avances éticos a través de la legislación*].

Momentáneamente derrotada en las políticas públicas que promovió, Kelley dedicó su atención a la posibilidad de que las asociaciones voluntarias generaran cambios en la organización industrial. A finales de 1899 publicó, en *The American Journal of Sociology*, “Aims and principles of consumers’ league” [“Objetivos y principios de la liga de consumidores”]. En este artículo intenta despertar la conciencia de una categoría social nueva: los “consumidores”, a quienes hace un llamado para que se conviertan en un agregado social consciente que invierta la balanza entre capital y trabajo, ya que el Estado parece impotente o no dispuesto a hacerlo.

En el transcurso de nuestra vida elegimos o eligen por nosotras en qué gastar el dinero... Cuando [hacemos estas elecciones], contribuimos a decidir, aunque inconscientemente, cómo deben gastar nuestros compañeros su tiempo en producir lo que nosotras compramos... Las que disfrutamos del privilegio de votar podemos ayudar, una o dos veces al año... Pero todas nosotras estamos decidiendo en todo momento mediante nuestros desembolsos qué industrias deben sobrevivir y bajo qué condiciones; en términos generales, la meta de la Liga Nacional de Consumidores es moralizar esta decisión, reunir y hacer

disponible información que nos capacite para decidir a la luz del conocimiento, y apelar a la conciencia, de manera que la decisión que se tome sea la correcta.

(Kelley, 1899:289-290)

Las siguientes frases contienen todos los principios esenciales de la sociología de las mujeres de Chicago: la ciencia social debe actuar para lograr el cambio. Todos los ciudadanos, incluidas las mujeres que aún carecen de sufragio, son moralmente responsables del bienestar del país. Toda acción vincula a las personas entre sí. La virtud personal real debe ejercerse hoy día a través de asociaciones porque sólo en asociación la gente puede obtener el conocimiento y el poder para hacer que su acción individual sea verdaderamente la “correcta”, es decir, democrática y eficaz.

Anna Julia Cooper (1859-1964) e Ida Wells-Barnett (1862-1931)

Ambas fueron mujeres afroestadounidenses que pertenecieron a la misma generación que Gilman, Addams y la mayoría de sociólogas de Chicago mencionadas en el apartado anterior. Sus ideas han sido incorporadas en la teoría sociológica clásica por las sociólogas feministas contemporáneas (Broschart, 1991b; P. Collins, 1990; Deegan, 1991) y los sociólogos y otros influidos por el feminismo (Bailey, 2004; Glass, 2005; Lemert, 1995, 1999; Lemert y Bhan, 1998; May, 2004; Schechter, 2001). Aunque quizá ni Cooper ni Wells-Barnett se identificaran a sí mismas como sociólogas, ambas se inspiraron en una orientación sociológica explícitamente reconocida. Wells-Barnett comienza su estudio empírico sobre el linchamiento, *A red record [El registro rojo]*, apelando a una perspectiva social: “El estudiante de sociología estadounidense descubrirá que 1894 está marcado por una significativa toma de conciencia pública de la existencia de un sistema de anarquía e ilegalidad que se ha desarrollado en [los últimos] diez años” (Wells-Barnett, 1894/1969:7).

En su libro más conocido, *A voice from the south (1892) [Una voz desde el sur]*, Cooper analiza a Comte y Spencer, y presenta su principio general de la organización social como principio sociológico: “Esta... ley es válida tanto en sociología como en el mundo de la materia, que el equilibrio, y no la represión entre las fuerzas en conflicto, es la condición de la armonía natural, del progreso permanente y de la libertad universal” (Cooper, 1892/1969:160).

Cooper y Wells-Barnett se inspiraron conscientemente en sus experiencias vitales como mujeres afroestadounidenses para desarrollar una “conciencia sistemática de la sociedad y las relaciones sociales”. De ese modo estas mujeres se anticiparon al desarrollo actual de una teoría sociológica feminista basada en los intereses de las mujeres de color.

Métodos

Ida Wells-Barnett fue principalmente una investigadora cuya teoría de la sociedad está implícita en su investigación, que es sociológica e innovadora, y utiliza estadísticas, entrevistas y fuentes secundarias para describir los linchamientos de afroestadounidenses que se propagaron como epidemia en el sur de Estados Unidos durante el decenio de 1890 (y continuaron hasta el de 1930), y para analizar las causas de su desarrollo. Su método es una adaptación pionera del análisis de datos secundarios que utiliza la propia información del opresor como principal fuente, construye su análisis a partir de relatos de linchamientos



Anna Julia Hayward Cooper

Un esbozo biográfico

Nació esclava en Raleigh, Carolina del Norte, en 1859, de madre esclava y un amo que, suponía ella, era su padre. Liberada tras la Proclamación de Emancipación de 1863, y con una extraordinaria capacidad intelectual, luchó toda su vida contra el racismo, el sexismo y las dificultades económicas para proporcionarse una educación. A la edad de nueve años trabajó como “alumna-maestra” en el Instituto Normal y Colegio de San Agustín, un escuela episcopal para afroestadounidenses donde era una de las pocas mujeres estudiantes. Trabajó como alumna-tutora en el Oberlin College en el decenio de 1880 (Oberlin era una de las pocas universidades que admitían negros), donde obtuvo su licenciatura en 1884 y recibió un título honorífico en 1887. Se ganó la vida como maestra y enseñó durante 40 años en el sistema educativo de Washington D.C., donde entre 1901 y 1906 fue directora de la M Street High School (ahora Dunbar High School), la segunda directora mujer y negra en la historia de la enseñanza secundaria. Desde estos puestos luchó activamente contra el racismo en su nombre y en el de sus alumnas, pronunció conferencias y en 1892 publicó *A voice from the south by a black woman from the south*, principal expresión de sus perspectivas sociológicas. Durante periodos veraniegos y permisos estudió en la Universidad de Columbia y en la Sorbona, en París, donde terminó su curso de doctorado en 1925 y defendió su tesis doctoral para recibir el título a la edad de 65 años. Escribió en francés su tesis, *Slavery and the french revolutionists 1788-1805* [*Esclavitud y los revolucionarios franceses 1788-1805*] (tenía talento para los idiomas), que no fue traducida al inglés sino hasta 1988. Estas dos obras, que denotan que Cooper fue una importante teórica de la sociología de la raza y la sociedad tanto en Estados Unidos como en otras partes del mundo, nos proporcionan la base del presente análisis.



Ida Wells-Barnett

Un esbozo biográfico

Nació de padres esclavos en Holly Springs, Mississippi, en 1862. Tras mantener a sus hermanos huérfanos como maestra desde 1878 hasta 1883, se trasladó a Memphis, donde estudió en los institutos Fiske y LeMoyné. Activista de por vida en favor de los derechos de los afroestadounidenses y las mujeres, trabajó principalmente de periodista e inició una campaña femenina contra la práctica del linchamiento en 1883 con una serie de publicaciones que presentaban un detallado estudio empírico de esa horrible práctica de terrorismo racial, campaña que provocó una protesta nacional e internacional. Vivió la mayor parte de su vida en Chicago y conocía bien a Jane Addams, la Hull House y el trabajo y activismo en ciencia social de esa institución (Wells-Barnett, 1970). Figura destacada en el movimiento en favor de los clubes de mujeres de ese periodo, Wells-Barnett contribuyó a fundar la Asociación Nacional de Mujeres de Color, el Consejo Nacional Afroestadounidense y la Asociación Nacional para el Progreso de las Personas de Color. Sus escritos sobre la práctica del linchamiento fueron compilados en 1969 en un solo volumen, *On lynching* (1894/1969) [*Sobre el linchamiento*].

escritos en periódicos de blancos para protegerse de la acusación de distorsionar su investigación, y así “deconstruye” los artículos para descubrir los temas subyacentes de la dominación y opresión.

En cambio, Cooper se implicó explícitamente en el trabajo teórico, una búsqueda consciente para describir los patrones de la vida social y situarse en el trabajo de la creación teórica. Aunque su teoría de la organización social es mucho más extensa que la de Wells-Barnett, Cooper también utiliza los propios textos del opresor: datos estadísticos, literatura popular y registros históricos, como base de datos clave.

Prisma de las relaciones raciales

Grupos y poder

En la teoría social de Cooper y Wells-Barnett el poder es la relación fundamental de la vida social. Ambas consideran que ese poder puede abarcar desde la manipulación hasta el tipo más incalificable de opresión física y que sus fuentes pueden incluir la coerción, la opresión material, la ideología, las normas de interacción, la comunicación y la más pura pasión, es decir, el deseo de dominar.

Ambas basan su teoría de la dominación en su concepto de las relaciones de raza. Cooper escribe: “La esclavitud negra fue una institución fundada exclusivamente en el abuso de poder. Creada en todos sus aspectos por políticas bárbaras e imprudentes y mantenida mediante la violencia... Se practicaba sin pretexto ni excusa, y sólo en nombre del derecho del más fuerte (Cooper, 1925/1988:131).

Y con un estilo periodístico y más concreto, Wells-Barnett escribe sobre el linchamiento: “Cuanto más estudio la situación más me convengo de que los sureños no han superado su resentimiento de que los negros ya no sean su juguete, sus sirvientes y su fuente de ingresos” (Wells-Barnett, 1970:10). Por tanto, la raza es el núcleo de las teorías sociales de ambas mujeres: las relaciones de poder entre negros y blancos en la historia occidental y en la sociedad estadounidense de su tiempo les proporcionan su paradigma de la dominación y la estratificación. Esta insistencia en que la dominación, la desigualdad y la injusticia impregnan la estructura de la sociedad moderna, distingue a Cooper y a Wells-Barnett de las sociólogas blancas de su época, porque todas ellas, incluso la feminista radical Gilman, oscurecen la cuestión de la dominación en los temas de la evolución y el progreso.

Intersecciones: raza, género, clase

Mediante el uso de las relaciones de raza como lente sobre la opresión y la estratificación, tanto Cooper como Wells-Barnett exploraron otras prácticas sociales de estratificación. Cooper analizó la desigualdad de género como práctica general estratificadora entre mujeres y varones blancos, y entre mujeres y varones afroestadounidenses (1892/1969:9-149), y exploró la compleja interacción de la raza y el género a través de su propia experiencia en la sociedad. Recuerda una vez que viajaba en tren y se bajó en una estación ferroviaria destartalada para buscar un baño: “Veo dos pequeños cuartos sucios con sendos carteles colgando que indicaban *Señoras* y *Personas de color*, y me pregunté en cuál debía entrar” (1892/1969:96). En términos más generales, escribe: “La mujer de color ocupa hoy... una posición única... Se enfrenta a dos problemas, la cuestión de la mujer y el problema de la raza, y constituye un factor aún desconocido o no reconocido en ambos” (1892/1969:134).

Wells-Barnett analiza la interacción aún más explosiva entre raza y género, al explorar la influencia de esas cuestiones en la sexualidad. Desmonta la razón fundamental de la práctica del linchamiento de negros ofrecida por la sociedad blanca, el mito de que la víctima ha violado a una mujer blanca. Proporciona estudios de casos de atracción emocional y sexual entre la mujer blanca y el hombre negro como parte normal de las relaciones sociales en el Sur y de atracción del hombre blanco y la mujer negra. La primera es una posibilidad tan prohibida que genera rumores populares de violación y termina en linchamiento, la segunda está tan perdonada y tan poco castigada que, al margen del grado de resistencia que oponga la mujer negra, ha generado “las numerosas tonalidades de la raza”. El periódico en Memphis de Wells-Barnett quedó hecho cenizas por un incendio y su vida se vio amenazada por volver a tratar este tema en el decenio de 1890.

Ambas mujeres extendieron el tema de la desigualdad social a las relaciones de clase. Cooper describió la relación entre capitalistas y trabajo (en sus propios términos) en la sociedad moderna, la interpolación de clase y raza en el Estados Unidos rural y urbano, las divisiones internas económicas y de estatus en la población afroestadounidense, la interacción de clase y raza en los círculos de mujeres instruidas, la estratificación de tonalidades en las sociedades del Caribe y las diferencias de estatus entre las mujeres afroestadounidenses. Wells-Barnett encontró tensiones sociales de clase en el movimiento en favor de los clubes femeninos de su época y en Gran Bretaña, a donde viajó en su campaña contra la práctica del linchamiento. También situó algunos aspectos del linchamiento en el nexo entre clase y raza: “El linchamiento era una excusa para deshacerse de negros que empezaban a adquirir riqueza y propiedad, y para ‘mantener a los negros abajo’” (Wells-Barnett, 1970:64). Finalmente, ambas mujeres entendieron que la dominación, la desigualdad y el conflicto de razas no eran sólo características de los diversos estados nacionales de Occidente, sino un proceso en el “orden global” del capitalismo. Wells-Barnett analizó la situación de los indios en Gran Bretaña en el apogeo del Imperio Británico. La disertación de Cooper (1925/1988) se concentró en la contradicción entre la esclavitud negra como “recurso” económico de las economías capitalistas del siglo XVIII y la aspiración democrática de sus revoluciones burguesas blancas. La esclavitud desmintió las exigencias revolucionarias democráticas de la Revolución francesa (y en teoría la estadounidense), y tuvo como resultado la derrota de las aspiraciones de la clase baja y trabajadora blanca en dichas revoluciones.

Organización de la sociedad

Desde esta perspectiva sistemática de la dominación y desigualdad, Cooper desarrolló una teoría de la organización social y una epistemología para su proyecto de crítica social. Consideró a la sociedad un sistema de instituciones como economía, familia, educación y religión; de agrupaciones estratificadoras debido a las diferencias de clase, raza y género, y de su dinámica paralela y solapada, y como un sistema de aspiraciones y temas culturales. Prestó suma atención a los temas culturales de la masculinidad y feminidad, y a sus consecuencias para la personalidad y el funcionamiento social. En este sistema el orden puede adoptar dos formas: deberse a la dominación y opresión, que es la situación de la mayor parte del mundo contemporáneo, o al “equilibrio”, una interdependencia dinámica y competitiva entre todos los sectores de una sociedad. Su criterio para una evaluación crítica de la sociedad es si ésta se caracteriza por un equilibrio o una dominación, y si está libre de conflicto.

Punto de vista del otro y “la cancioncita interior”

En términos epistemológicos, Cooper nos presenta un argumento que resuena en el del feminismo afroestadounidense contemporáneo: se incorpora al análisis sociológico hablando desde su particular posición de mujer negra, la voz en nombre de los que conoce mejor (Alexander, 1995; Giddings, 1984; Harley, 1978). “La ‘otra parte’ no ha sido representada por alguien que viva allí, y no hay muchas voces que puedan ser más sensibles... ni plasmar con mejor precisión ‘el gran y monótono dolor’ que la mujer negra despierta, pero sin voz...” (Cooper, 1892/1969:i, ii, 31). Esta afirmación del punto de vista del otro está basada en la idea que Cooper tenía de la naturaleza humana, una comprensión compartida con Wells-Barnett, que enfatiza por sobre todas las cosas al ser humano como poseedor de “una canción interior, que distinguió al primer hombre del último simio, que de una forma sutil lo ha etiquetado con el pintoresco título griego de *anthropos, el que mira hacia lo alto*” (Cooper, 1925/1998:293), es decir, un ser cuya naturaleza supone la posibilidad de elevar sus aspiraciones sobre las circunstancias más degradantes y opresivas.

Marianne Schnitger Weber (1870-1954)

Marianne Weber es conocida en la sociología estadounidense sólo por la biografía que realizó de su marido, *Max Weber: una biografía* (1926/1975; capítulo 8). Su autorretrato en esta biografía es el de la esposa victoriana incondicional, sumisa y retraída, al margen de la importante vida y figura de Max Weber; quizás esta descripción la hubiera divertido, pero esconde buena parte de la verdad de su vida. Perteneció a la primera generación de mujeres alemanas formalmente admitidas en la universidad (Roth, 1990:67); estudió sobre todo el área general de la ciencia social, y tras la crisis nerviosa de Max en 1897, y su retirada a una vida de semirreclusión, Marianne se convirtió en la figura pública de la pareja, iniciándose así su reputación como estudiosa y portavoz feminista. En 1900 publicó su primer libro sobre la relación entre Fichte y Marx; en 1901, su primer artículo periodístico: “La política y el movimiento de las mujeres”; y en los siguientes 38 años, ocho libros y docenas de artículos de sociología y cuestiones feministas. En 1918 las mujeres alemanas lograron el sufragio y en 1919 Marianne se convirtió en la primera diputada parlamentaria por Baden. En 1920, año en que murió Max, la nombraron presidenta de la Federación de Organizaciones de Mujeres Alemanas, la organización feminista más importante de Alemania. En 1924 la Universidad de Heidelberg le otorgó un título honorífico de doctorado en leyes, “en reconocimiento a sus estudios en leyes y su trabajo editorial” (Kippenberg, 2005; Roth, 1990:66).

En parte por la política de género de la sociología, hasta hace poco tiempo ninguno de sus escritos se había traducido al inglés, excepto la biografía de su marido; sólo a partir de los estudios que se han hecho sobre ella en inglés (que no suelen estar enmarcados apropiadamente en la sociología feminista) podemos obtener unos pocos detalles de su trabajo sociológico (Britton, 1979; Hackett, 1976; Kandal, 1988; Roth, 1990; Scaff, 1988; J. Thomas, 1985; Tijssen, 1991; Whimster, 2005b; Wobbe, 2004). En 1998 se pudo disponer en inglés de los primeros ensayos de su colección de 1919, *Ehefrau und mutter in der rechtsentwicklung* (1998) [*Reflexiones sobre las mujeres y la cuestión de las mujeres*] (vea la versión inglesa de Elizabeth Kirchen en Lengermann y Niebrugge-Brantley). De estos materiales podemos deducir que escribió como una teórica social feminista que respondió críticamente y se ins-

piró en las teorías de Simmel, Max Weber, Marx y Engels, y en escritoras feministas como Charlotte Perkins Gilman, a quien estudiamos en este capítulo.

Punto de vista de las mujeres

La teoría sociológica de Marianne Webber basa su idea de la organización fundamental de la sociedad en la comprensión del ser humano, y ambas cuestiones son vistas a través de su función autodefinida de socióloga feminista. Considera al ser humano, según la tradición del idealismo alemán, como un individuo deseoso de controlar su propio destino y convertirse en todo lo que él o ella se consideran capaces de llegar a ser; lo que le da una perspectiva crítica a través de la cual evalúa a la sociedad: ¿son capaces las estructuras sociales de hacer que tal autorrealización sea una posibilidad tanto para mujeres como para hombres?

Esta comprensión la llevó a crear su proyecto teórico central, la creación de una sociología desde el punto de vista de la mujer, en la que proclama que hay un punto de vista femenino particular, que en parte define comparando las experiencias y concepciones de las mujeres con las de los hombres: el matrimonio, la vida pública y hogareña, la importancia del trabajo doméstico, el poder y otras instituciones relacionales, la ética y la guerra. Desarrolla tres temas principales en torno de esta preocupación central: la necesidad de las mujeres de alcanzar la misma autonomía que tienen los hombres (un debate con su marido), el significado del trabajo de la mujer en la producción de la cultura (un debate con Simmel) y las diferencias en los puntos de vista de las mujeres (un debate en parte con Gilman). Marianne Weber utiliza la investigación legal y los datos históricos y estadísticos como bases empíricas para sus argumentos teóricos.

Género y poder: autoridad es autonomía

En la obra que la erige como destacada estudiosa feminista, *Ehefrau und Mutter in der Rechtsentwicklung*, y en su ensayo de 1912 donde vuelve a enunciar algunos de sus principales argumentos, “Autoridad y autonomía en el matrimonio”, ofrece una perspectiva centrada en la mujer que tiene relación con la famosa tipología del poder de Weber. Para la mujer, sostiene, la distinción clave de sus experiencias de dominación masculina en el matrimonio no se establece entre el poder (autoridad) legítimo y el poder (coerción) ilegítimo; puesto que todas las sociedades han enmarcado al matrimonio en la ley, toda relación de poder legal entre esposo y esposa es culturalmente legítima, pero en el largo transcurso de la historia occidental, de la que hace una crónica detallada, los varones transformaron la ley y la cultura para obtener una mayor autonomía individual, más posibilidades de libertad en su autodefinición. La tensión puede situarse entonces no entre la coerción y la autoridad, sino entre la autonomía y la dominación, entre el libre ejercicio de la propia voluntad en la acción y la subordinación de la voluntad de una persona a la de otra. Al cambiar la ley y la cultura para obtener esa autonomía, los varones han logrado con éxito mantener la familia patriarcal, conservar esencialmente intacta su “autoridad”, aunque quizás un poco suavizada; las mujeres siguen experimentando esta relación con la “autoridad” masculina en tanto les niega la acción y la voluntad autónomas. Weber explora los cambios culturales, normativos y legales que podrían generar una transformación del matrimonio en una institución que une actores independientes, algo que para ella es difícil, un logro casi milagroso (Marianne Weber 1912a/1919/1998). En su último libro, *Las mujeres y el amor* (1935), explora los

modos convencionales y no convencionales con los que la mujer puede encontrar el amor que típicamente busca a través del matrimonio: los no convencionales incluyen la relación entre un hombre joven y una mujer madura, entre mujeres, y el ideal sublimado del servicio público, modos alternativos a la estructura del matrimonio convencional.²

Género y cultura: cultura objetiva, cultura personal y “el terreno intermedio de la vida diaria inmediata”

Al explorar las condiciones estructurales para la autonomía, Marianne refuta la sociología de género de Georg Simmel (capítulo 9), en la que éste idealiza la naturaleza espiritual y distintiva de la mujer y sugiere la existencia de dos esferas particulares de la cultura: el mundo masculino u “objetivo” del logro público y el mundo femenino o “personal” del desarrollo interior (Oakes, 1984; Tjissen, 1991). Weber comienza en términos muy prácticos señalando que hay mucho trabajo doméstico en el hogar que no es espiritual, sino totalmente práctico, instrumental y objetivo; luego sugiere que el trabajo de la mujer en el hogar constituye un tercer reino de la producción de cultura, al que denomina “el terreno intermedio de la vida diaria inmediata”, en el que la persona individual se construye y reproduce como un ser social capaz de una respuesta empática e inteligente a otras personas. Cuestiona el supuesto de Simmel sobre la distinta naturaleza de hombres y mujeres, sosteniendo que aunque se pueden discernir algunas diferencias típicas entre los dos géneros, los individuos de un mismo género varían entre sí hasta el punto de que no se sostiene la idea de las naturalezas distintas. Concluye que es más útil pensar en una naturaleza común y en una masculinidad y feminidad típicas como círculos que se intersecan dentro de un espacio común. Esta idea nos permite concebir que la mujer puede desarrollar su autonomía más plenamente, los hombres sus capacidades para el cuidado del hogar y los individuos de cada género pueden trasladarse tan libremente como quieran entre la cultura pública y la privada (Marianne Weber, 1918-19/1998).

Diferencias entre mujeres

Aunque también descubre que hay diferencias entre las mujeres a causa del punto de vista que ofrece la estratificación de las clases sociales. Desarrolla este tema en “Jobs and marriage” [“Empleos y matrimonio”] (1905/1919) y “The valuation of housework” (1912/1919b/1998) [“La valoración del trabajo doméstico”], donde fundamenta su teoría del punto de vista de la mujer en su concepción sociológica de la organización social, la estratificación de las clases sociales y los datos del censo alemán. Compara las experiencias vitales de la mujer en el trabajo agrícola, el empleo doméstico remunerado, el trabajo en las fábricas y los empleos profesionales, y señala que gran parte del trabajo “profesional” de la mujer tiene un estatus relativamente bajo (61% de esta categoría eran comadronas). Sólo una pequeña fracción de las mujeres profesionales en Alemania (2%) ocupaba empleos autorrealizadores de alto estatus, que para ella son los que el movimiento de la mujer describe como el ideal de participación de la mujer en el mercado laboral; aunque el punto de vista de las portavoces de

² Nuestro análisis se inspira también en la ayuda inicial en la traducción de C. Joanna Sheldon de Ithaca, Nueva York, a quien expresamos nuestro profundo agradecimiento por su ayuda.

este movimiento es el de este pequeño grupo privilegiado. Weber sostiene que es absurdo hablar desde ese punto de vista sobre las reformas que se requieren en la vida de la mujer en el hogar y el trabajo, y reprende a Gilman, su “hermana estadounidense en la lucha”, por sucumbir a este error totalizador.

La interacción entre capitalismo y patriarcado impone barreras a los intentos de las mujeres (sobre todo mujeres que no pertenecen a la élite) por buscar una mayor libertad y autonomía. Las disposiciones laborales capitalistas condenan a las mujeres al sector asalariado (con trabajos típicamente agotadores, onerosos y muy mal pagados) y a experimentar el sinsentido y la alienación; en efecto, la mayoría de las trabajadoras no ha elegido trabajar fuera del hogar, sino que se ha visto obligada a buscar un salario, aunque sea bajo, por presiones capitalistas y de clase. Las trabajadoras soportan la doble carga del trabajo asalariado y la total responsabilidad del cuidado de los hijos y el hogar que invariablemente se espera de ellas. Bajo estas condiciones, la vida de la mujer de clase trabajadora apenas mejora con su entrada en el sector asalariado. Weber tampoco idealiza la situación doméstica de la mujer como una alternativa al trabajo asalariado, considera que el trabajo doméstico es incesantemente agotador para la mayoría de las mujeres, y que las que se quedan en casa, al margen de su clase, están oprimidas por su dependencia económica y la autoridad masculina patriarcal.

Cambio social

Sólo una reforma fundamental mantiene la esperanza de que la mujer escape de estas dos opresiones. Weber analiza reformas legales como los derechos de la esposa, la formación laboral de las mujeres como vía para encontrar un empleo mejor y una vida con más sentido y, lo más radical de todo, varias fórmulas que proporcionarían la independencia económica del ama de casa.

Considera que el capitalismo puede ofrecer la emancipación de la mujer debido a la aceleración del individualismo y a su erosión de los viejos modelos relacionales como el patriarcado (J. Thomas, 1985), pero su postura es que para mejorar la situación de la mujer debe comenzarse por reformar el hogar patriarcal y no el lugar capitalista de trabajo. Un hogar reformado, es decir, no patriarcal, es un lugar en el que la mujer puede encontrar su vocación y autorrealización; sin embargo, la aguda conciencia de Weber sobre los diferentes puntos de vista femeninos la lleva también a recomendar la persecución de una carrera pública, remunerada o voluntaria, como otro camino para la autorrealización de algunas mujeres.

Hoy se explora la teoría de Marianne Weber, y es evidente que contribuyó de modo significativa al esfuerzo internacional realizado por las sociólogas para crear una teoría sociológica feminista en el periodo clásico de la historia de la sociología.

Beatrice Potter Webb (1858-1943)

Beatrice Potter Webb fue una amalgama de contradicciones, nacida entre la máxima riqueza que “triunfó por sus propios esfuerzos”: perteneció a la clase alta británica, y, sin embargo, como socióloga y teórica se ocupó de los problemas de “la pobreza entre los ricos” (1926:209). Fue discípula y amiga de por vida de Herbert Spencer y se convirtió en una destacada socialista británica; firme empirista, lo que la llevó a realizar sus estudios analíticos y descriptivos fue, en sus palabras, “una conciencia del pecado” (1926:167). Su padre, Richard

Potter, fue un rico empresario dedicado a la especulación ferroviaria; su madre, Laurencina, era muy amiga de Spencer, visitante asiduo de la casa de los Potter. Webb llegó a la madurez poco antes de que las mujeres empezaran a ser admitidas en la universidad británica y, en lo fundamental, se educó a sí misma leyendo, viajando con su padre, conversando con Spencer y reflexionando en sus voluminosos diarios personales. A ella, por pertenecer a su clase, generación y género, se le abrían dos caminos: un matrimonio “adecuado” o la dedicación a “obras de caridad”: rechazó ambos. Decidió convertirse en lo que ella misma describió como “una trabajadora intelectual femenina” (lo contrario de trabajadora manual), una investigadora social; los problemas en los que se concentró fueron la desigualdad económica, las causas de la pobreza y los modos de reformar la economía capitalista. El matrimonio que finalmente formó con Sidney Webb, socialista fabiano británico, considerado “no adecuado” por su familia, se convirtió en una relación política e intelectual que produjo un cuerpo de investigación empírica orientado a la política, el cual sentó los fundamentos del estado de bienestar británico del siglo xx.

En su autobiografía, *My Apprenticeship* (1926) [*Mi aprendizaje*], Webb explora las motivaciones que la impulsaron a dedicarse a la investigación social: “¿Por qué elegí la indigencia crónica de sectores enteros de población, ejemplificados por casas hacinadas, trabajos temporales desmoralizantes en los muelles, bajos salarios, largas jornadas laborales y condiciones insalubres de los talleres explotadores, como principal objeto de mi investigación?” (1926:167). Admite que no la motivaron razones caritativas, sino una inquietud que afectaba a buena parte de la clase de los ricos capitalistas británicos a la que su familia pertenecía, que se enfrentaba al hecho de que cuatro quintos de la población de Gran Bretaña no se habían beneficiado de la Revolución Industrial e incluso sus condiciones habían empeorado. Su curiosidad intelectual fue una respuesta a los debates sobre si la miseria de una mayoría debía ser una condición necesaria para la riqueza y el progreso de unos pocos y si los pobres eran responsables de su pobreza o víctimas de fuerzas sociales más generales. Esta pregunta guió su evaluación de qué tan justa es la sociedad contemporánea.

Método: experimentos naturales

Buscando comprender las causas de la pobreza, Weber trabajó primero como “visitante caritativa”, aunque no le interesaba realizar buenas obras, sino descubrir dichas causas. Después de trabajar de visitante empezó a ayudar a Charles Booth en su estudio de 17 volúmenes, *The life and labour of the people of London* (1892-1902) [*Vida y trabajo de los londinenses*]. La experiencia de su trabajo con los pobres, junto a Booth, le sugirió la idea de que la mejor manera de comprender cómo reformar el sistema económico capitalista no era estudiar a los más pobres, sino encontrar ejemplos de gente de clase trabajadora que se organizaba con éxito para crear sistemas económicos alternativos. Sostuvo que en la vida social real se estaban haciendo “experimentos” de este tipo en empresas, algunos colectivos y el gobierno local, y la presencia de estos experimentos sociales sugiere la comprensión de Webb sobre los seres humanos como una especie dotada con el potencial para la creatividad colectiva y su idea de una organización social cambiante en función de la producción material. Esta línea de pensamiento culminó en su muy importante monografía *The co-operative movement in Great Britain* (1891) [*El movimiento cooperativo en Gran Bretaña*]. Su estudio, realizado mediante observación participante en Lancastershire, subraya cómo se puede lograr equidad económica mediante decisiones democráticas basadas en el funcionamiento

de una cooperativa de compradores de clase trabajadora, es decir, cómo la gente trabajadora podía combinar su poder adquisitivo para controlar el precio y la calidad (y, en potencia, las condiciones de la producción) de los bienes materiales y servicios.

Cambio social: penetración

Esta investigación inspiró a Webb un interés por el socialismo fabiano y la llevó a conocer a Sidney Webb. Los socialistas fabianos, un partido relativamente pequeño, intentaban influir en la reforma de Gran Bretaña mediante un proceso de “penetración”, es decir, suministrando información y plataformas a cualquier partido político que defendiese algún aspecto de la reforma de la desigualdad. Como fabianos, tres principios guiaban a los Webb:

1. Que Marx se equivocó al predecir que “el Estado desaparecería”, antes bien, pensaban que el Estado debía intervenir para controlar, o socializar, los elementos básicos de la economía.
2. Que la desigualdad había llegado a tal punto de crisis social que esa intervención era inevitable.
3. Que, por tanto, los socialistas podían abogar por una reforma gradual más que por una revolucionaria porque el gradualismo es inevitable.

La visión de Webb de la sociedad es, sobre todo, la del *buen funcionamiento de los procesos entre las estructuras en las que la gente se sitúa*, como el Estado, la clase, los sindicatos y los talleres explotadores. Las estructuras clave en las que se centra son el Estado y las clases sociales, y el proceso central que para ella experimentaba su sociedad era el aumento de la intervención del Estado en la dirección de la economía y la sociedad; aumento que explica por el hecho de que, durante su vida, las condiciones de desigualdad en Gran Bretaña y en el mundo estaban llegando a un punto en el que la única elección posible era esa. Para Webb el gran cambio social de su época era que “nuestras acciones, legislativas o voluntarias, individuales o colectivas, se inspiraban y guiaban cada vez más en las *descripciones* de nuestro estado social” ([1887] 1926:403), es decir, se actúa cada vez más según la información que se tiene sobre la sociedad. Señaló el amplio aumento de las intervenciones gubernamentales en el comportamiento de la economía como su máxima prueba.

Función social del sociólogo

Consideró que para llevar a buen término las reformas es de suma importancia que la información sea precisa y dedicó buena parte de su sociología a explicar detalladamente cómo se hace una investigación empírica cuantitativa y cualitativa. En su opinión, la principal función de la sociología es proporcionar información a un Estado reformista para diseñar sus políticas. Con Sidney escribió unos ocho libros, en total unas 4000 páginas; trabajo que se orientó en lo que denominaron “un empirismo crítico”, es decir, una investigación cualitativa y cuantitativa hecha con la vista puesta en el cambio social.

Con algunas excepciones, la importancia sociológica de Webb no ha recibido toda la atención que merece (Castillo y Castillo, 2004). Una de las razones de su relativo olvido como socióloga puede ser la reacción de las sociólogas feministas a su postura antisufragio en los decenios de 1880 y 1890. Aunque más tarde proclamó que inmediatamente después de haber firmado una petición antisufragio lo lamentó, en 20 años no se retractó pública-

mente, argumentando que: “Nunca he padecido las incapacidades que se supone nacen de mi sexo” (1926:343), aunque esta afirmación se demuestra totalmente incierta en varios episodios de *My Apprenticeship*. Lo que quizá sucedió es que Webb no se consideraba *miembro* de una clase subordinada, en este caso las mujeres, aunque trabajó durante toda su vida para ayudar a los subordinados.

Resumen

La historia del desarrollo de la teoría sociológica en el periodo clásico entre 1830 y 1930 es típicamente una descripción de la obra de teóricos varones. Una compleja política de género en la vida académica, en la sociología, en la productividad intelectual y en la historiografía explica la ausencia de mujeres. Como parte del proyecto feminista contemporáneo de deconstruir esa política y reafirmar la contribución de las mujeres al mundo de los logros intelectuales, este capítulo presenta las aportaciones de varias mujeres a la historia (y ojalá al canon) del desarrollo teórico de la sociología. A Harriet Martineau se le devuelve su legítimo lugar en la generación fundadora de la sociología; analizamos también una selección de teóricas, entre ellas Charlotte Perkins Gilman, Jane Addams y su red de sociólogas, Anna Julia Cooper, Ida Wells-Barnett, Marianne Schnitger Weber y Beatrice Potter Webb, como contribuyentes al periodo clásico del desarrollo teórico de la sociología entre 1890 y 1930.

Cada una de estas mujeres tuvo esa “conciencia sistemática de la sociedad y las relaciones sociales” que caracteriza al teórico de la sociología, y aunque cada una de las teorías de estas mujeres está enmarcada de modo distintivo en las influencias sociales e intelectuales de su biografía y sus preferencias éticas y teóricas, todas tienen algunos temas en común: la conciencia del hecho de que hablan desde la posición de mujeres, un análisis y una preocupación ética por las instituciones de poder de la sociedad y un compromiso con la investigación minuciosa como medio necesario para la mejora y el cambio social. Por tanto, cada una de sus teorías puede comprenderse y evaluarse como una contribución distintiva e individual a la sociología; aunque tomadas en conjunto, estas mujeres pueden también volverse a descubrir como el colectivo que introdujo una tradición teórica feminista en la historia de la disciplina.

W.E.B. du Bois¹

Sumario

Ciencia

Du Bois y la “nueva” teoría social

Estudio científico de la raza:

The Philadelphia negro

Contribuciones teóricas

Economía

Karl Marx, socialismo y comunismo

Resumen

No hace muchos años era muy poco probable encontrar un capítulo sobre W.E.B. du Bois en un libro dedicado a la teoría sociológica clásica (Rabaka, 2006; 2007).² Su trabajo no suele hacer referencia a las tradiciones teóricas de este libro y, desde luego, no forma claramente parte de ellas. La obra por la que es mejor conocido en sociología es su estudio empírico titulado *The Philadelphia Negro* (Du Bois, 1899/1996; Lemert, 2005) [*El negro de Filadelfia*], que no sólo es muy descriptiva, sino que carece de lo que se considera una teoría; además, el enorme caudal de trabajo producido durante muchos años asumió una variedad de formas, como autobiografías, poesía, ensayos, historias cortas, comentarios políticos, crítica literaria, artículos periodísticos, editoriales, etc. La estética de sus escritos fue una característica sobresaliente de muchas de sus obras más famosas (la forma en que decía las cosas a veces parecía tener tanta importancia como lo que decía). Fue un activista que ejerció un profundo efecto sobre las condiciones de las personas de color y otros grupos, como el de las mujeres, en la sociedad. Aunque su obra tuvo una gran influencia en sociología, también influyó en muchas otras disciplinas.

Las ideas de Du Bois se ajustan a nuestra definición de teoría sociológica: tienen un amplio rango de aplicación, en especial en cuestiones que tienen que ver con grupos minoritarios; tratan la cuestión cada vez más importante de la raza; han resistido el paso del tiempo, y, de hecho, tienen una mayor influencia académica hoy que durante la vida de Du Bois. Fue un sociólogo³ y sus ideas son consideradas como importantes dentro de ese campo (y en muchos otros), muestra de ello es el hecho de que uno de los principales premios otorgados cada año por la American Sociological Association, el Du-Bois-Johnson-Frazier Award (Johnson y Frazier también fueron connotados sociólogos), lleve su nombre.

¹ Nuestro agradecimiento al profesor Norman R. Yetman de la Universidad de Kansas por sus valiosas sugerencias y comentarios a este capítulo.

² De hecho, en sus últimos años, al recibir un premio de una universidad checa, observó: “Ninguna universidad estadounidense (salvo las instituciones predominantemente negras en una comprensible autodefensa) me han reconocido alguna autoridad académica (Du Bois, 1968:25).

³ No sólo enseñó en un departamento de sociología en dos diferentes momentos de su carrera, sino que fue miembro de la American Sociological Society (de 1905), asistía a sus reuniones y participó en prestigiosas publicaciones como la *American Journal of Sociology* (Lewis, 1993:372-373).

Habría sido difícil pensar en Du Bois como teórico social desde un punto de vista moderno (alrededor de 1950); sin embargo, desde la perspectiva de principios del siglo XXI y a partir del surgimiento de las teorías posmodernas, feministas y multiculturales, puede considerarse como tal. Ofreció lo que hoy los feministas (y otros) podrían llamar teoría del punto de vista, y el punto de vista desde el cual teorizó fue el de los afroestadounidenses. Al igual que en el pensamiento de muchas feministas, en especial de los multiculturalistas, sus teorías no adoptaron la forma moderna convencional (pesados tomos teóricos), sino que abarcaron una variedad de temas teóricos entremezclados en sus estudios empíricos, bosquejos autobiográficos, ensayos, poemas, etc. Como consecuencia de los desarrollos recientes mencionados, nuestra idea de lo que constituye una teoría se ha ampliado en gran medida; ya no es necesario escribir la teoría siguiendo cánones establecidos por las personas capacitadas para ello. Ahora la teoría puede asumir diversas formas que no necesariamente reconocemos inmediatamente como teorías. Para permitir que la teoría trascienda los cánones tradicionales de los “hombres blancos ya muertos”, cuya obra se aborda en la mayor parte de este libro, es necesario contar con una visión corregida de la teoría que ofrecen los puntos de vista que han surgido en decenios pasados. Esa nueva perspectiva en la teoría nos permite comprender, quizá por primera vez, que si bien Du Bois (al igual que Marx y otros) fue muchas cosas, también fue un teórico de la sociología.

Ciencia

Si bien sólo una pequeña parte de su obra se podría considerar científica, Du Bois (al igual que Comte, Spencer, Durkheim y otros teóricos clásicos) fue un decidido creyente y defensor de la ciencia, en especial del estudio científicosocial de la raza. En su época de estudiante en Harvard, describe la influencia de algunos de sus profesores que

...me hicieron pasar del terreno solitario y estéril de la especulación filosófica, a las ciencias sociales de donde reuniría e interpretaría ese cuerpo de hechos que aplicaría a mi programa para el *negro*... En otras palabras, estaba tratando de dar mis primeros pasos hacia la sociología como ciencia de la acción humana. Se sobreentiende que ninguno de esos campos de estudio era reconocido en esa época en Harvard ni se llegó a reconocer sino hasta 20 años después.

(Du Bois, 1968:148)

Durante sus días en Alemania, se tornó aún más resuelto hacia el positivismo (aunque estaba consciente de sus dificultades asociadas): “Empecé a comprender la idea de un mundo de seres humanos cuyas acciones estaban subordinadas a la ley, al igual que en el mundo físico” (Du Bois, 1968:205); de hecho, consideraba gran parte de sus primeros trabajos (hasta 1910) como un tipo de experimentos de laboratorio sobre el *problema negro* respecto del cual “esperaba poder hacer que las leyes de la vida social fueran más claras, seguras y definidas” (Du Bois, 1968:216).⁴

⁴ Sin embargo, Du Bois (1968:222) más tarde claudicó, al menos en parte, en su compromiso con tal empresa científica, debido al poco interés en ella y, lo más importante, a que “es imposible ser un científico calmo, tranquilo y desapegado mientras los negros mueren de hambre, son linchados y asesinados”. De hecho, después de unirse más tarde a la National Association for the Advancement of Colored People (NAACP), dijo: “Mi carrera científica ha sido consumida por mi papel como director propagandístico, lo que no ha sido de mi entera satisfacción” (Du Bois, 1968:253).

En esta época, *The Philadelphia negro* (Du Bois, 1899/1996) fue un impresionante estudio científico basado en una clase muy variada de datos para analizar la vida del negro⁵ en el distrito 7o. de Filadelfia; por ejemplo, estaba repleto de información estadística sobre la historia y condición actual de los negros en esa ciudad, así como de mapas, observaciones, datos de entrevistas, etcétera.

Una de las características del estudio, que desde la perspectiva científica es especialmente notable, es el intento de Du Bois porque su análisis y conclusiones estuvieran exentos de valores (vea el capítulo 8 sobre Weber). Se esforzó mucho porque los datos, y en un menor grado la gente, hablaran por sí mismos; acalló su propia “voz” y la despojó de pasión, aunque criticó a los estadounidenses blancos por su proceder contra los negros, fue igualmente enérgico con éstos, dejando claro que ellos eran en parte responsables de sus difíciles condiciones.

No obstante, *The Philadelphia negro*, publicado a principios de la carrera de Du Bois, demostró ser muy diferente a la vasta mayoría de las obras que produjo durante la siguiente mitad del siglo o más; por ejemplo, aunque continuó señalando con un dedo acusador a los afroestadounidenses, al menos por un tiempo, finalmente enfocó casi toda su atención y enojo hacia los estadounidenses blancos y lo que infligieron a sus conciudadanos negros americanos. Finalmente, adoptó una perspectiva más amplia y analizó el mundo en su conjunto de una manera crítica, enfocándose en el prejuicio y la discriminación de los blancos contra las razas más “oscuras” (negros, cafés, amarillos, etc.). Escribió sobre estas cuestiones con una creciente pasión y disgusto: trabajo que fue todo menos imparcial; sin embargo, continuó propugnando por el estudio desapasionado y científico de las relaciones raciales, a pesar de su inclinación cada vez más débil hacia él.

La dirección que siguió la obra de Du Bois fue un reflejo del camino que decidió tomar en su carrera. Durante muchos años fue sociólogo académico, en especial en la Universidad de Atlanta, tras lo que se involucró en el activismo en favor de la fundación no sólo de la National Association for the Advancement of Colored People (NAACP), sino también de su predecesor, el *Niagara Movement*. Después participó de manera activa en muchos movimientos, mítines y acontecimientos importantes, no sólo en Estados Unidos, sino en todo el mundo; fue editor de *Crisis*, la revista de la NAACP, donde escribió infinidad de editoriales sobre las difíciles condiciones en que vivían los afroestadounidenses, también fue un escritor muy solicitado, no de temas con tintes científicos, sino todo lo contrario: de temas escritos con una febril retórica política. A pesar de ello, Du Bois no desistió de su búsqueda de una escritura académica y objetiva, y, entre otras cosas, fue uno de los fundadores de una revista científica sobre el estudio de las razas, *Phylon*, en 1940.

The Philadelphia negro tuvo la clara intención de ser un trabajo científico y aunque los valores de Du Bois son patentes en todas partes, en su mayoría es un tratamiento desapasionado del “problema negro” en Filadelfia. Desde 1898 hasta 1910 publicó *The Atlanta University Studies* [Los estudios universitarios de Atlanta],⁶ similares en tono y orientación.

⁵ Utilicé este término, ahora ya en desuso, en este capítulo debido a que Du Bois lo hacía y porque fue el término más usado en la época en que Du Bois vivía. En otras ocasiones utilizaré términos más contemporáneos como “personas de color” o “afroestadounidenses”.

⁶ En términos de la historia de la sociología, Du Bois (1940/1995:216) afirma que estos estudios constituyeron “el principio de la sociología y la antropología aplicadas a los problemas de grupo”.

Con frecuencia habló de la necesidad de un estudio cuidadoso, sistemático y científico de cuestiones relacionadas con los negros, sin embargo, Lewis (1995:151) señala que, aunque Du Bois “profesaba su compromiso con las ciencias sociales objetivas, por su temperamento era incapaz de la neutralidad”.

Du Bois y la “nueva” teoría social

La retórica política exhibida en la mayor parte de la obra de Du Bois es una de las razones por las que en el pasado (moderno) fue difícil considerarlo como un teórico social. Marx, como vimos, tuvo ese mismo problema, pero su obra llegó a formar parte de los cánones teóricos en Estados Unidos hacia 1970 (había sido aceptada mucho tiempo antes en otras partes del mundo), en parte por el reconocimiento de que a pesar de toda la retórica su obra suponía una profunda teoría; además, al trabajo de Marx se le otorgó este estatus por el poderoso efecto sobre el pensamiento de muchos teóricos clásicos y contemporáneos que incuestionablemente formaban parte del canon. Aunque el trabajo de Du Bois no tuvo tal suerte (pues por mucho tiempo permaneció oculto dentro del estudio de las relaciones raciales), se hizo evidente el argumento, para un número cada vez mayor de teóricos externos al área de estudio de las relaciones raciales, de que a pesar de la retórica existía una teoría seria a un decenio o dos de que la obra de Marx gozara del reconocimiento general como teoría importante.

Los teóricos asociados con las teorías feministas, multiculturalistas y posmodernas comenzaron a criticar los principios vigentes y desarrollaron una nueva visión de la teoría social. La forma de pensar de Du Bois no sólo encajó a la perfección en este nuevo tipo de teoría, sino que se convirtió en su arquetipo: primero, como se mencionó, Du Bois ofreció una *teoría del punto de vista* del tipo que los feministas y multiculturalistas habían creado y adoptado. Los multiculturalistas (así como los posmodernistas) criticaron la perspectiva exenta de valores, la “visión sin rumbo”, la llamada visión del “ojo de dios”, adoptada por los modernistas; argumentaban que tal perspectiva era imposible: nunca nadie podría estar exento de valores, ir sin rumbo ni adoptar una perspectiva semejante a la de dios. También se consideraban como posturas que permitían a los supuestos científicos sociales (y a otros) adoptar ideas que afectaban de manera adversa a las minorías, fueran mujeres, homosexuales o negros, entre otros. Los nuevos teóricos sociales propugnaban por la necesidad de reconocer esto y desarrollar teorías que analizaran de manera autoconsciente el mundo social desde el punto de vista de tales grupos minoritarios. En este aspecto partían del trabajo de Marx, sobre todo quienes analizaban el mundo capitalista desde el punto de vista del proletariado.

Se puede considerar a Du Bois, en especial tras el *The Philadelphia negro* y otros trabajos científicos, como el artífice de un análisis de la sociedad desde la perspectiva de los afroestadounidenses y, en términos más generales, de un análisis del mundo desde la perspectiva de todas las razas minoritarias. Al menos, ser negro daba a los observadores la capacidad de ver lo que los blancos no pueden: “Los que tenemos la piel oscura tenemos la capacidad de ver a Estados Unidos de una forma tal que los estadounidenses blancos no pueden” (Du Bois, 1926/1995a:509).

Concretamente, en su famoso ensayo “The Souls of White Folk”, Du Bois sostuvo que su punto de vista como afroestadounidense le daba una perspectiva especial para comprender a los blancos estadounidenses:

Al respecto tengo una especial clarividencia, veo en su interior y a través de ellos, los veo desde puntos de vista ventajosos e inesperados. No llegué aquí como extranjero, puesto que soy nativo, no fuereño, mis huesos están impregnados de su pensamiento y mi carne de su idioma. El conocimiento del viajero no es el mío... Más bien puedo percibir sus almas al desnudo y desde todas las perspectivas, veo el trabajo de sus entrañas, conozco sus pensamientos y saben que yo lo sé... Los veo desnudos, feos, humanos.

Du Bois (1920/1999:17)

Los pensadores de finales del siglo xx que adoptaron la perspectiva de los afroestadounidenses consideraron a Du Bois pionero en esta clase de obras, y su eco alcanzó tanto a los teóricos homosexuales como a los feministas, entre otros.

El rechazo de las teorías generales y un mayor aprecio por las teorías *locales*, fue otra perspectiva impulsada también por la obra de Du Bois, es decir, a diferencia de Weber, Parsons o Durkheim, no trató de desarrollar una teoría general de la sociedad: su teoría estuvo mucho más enfocada en la raza y las relaciones raciales. Surgió la idea de que una teoría general de la sociedad era otra de las muchas ilusiones imposibles engendradas por el modernismo; además, tales teorías generales tendían a ignorar, subordinar y denigrar minorías, mientras que lo que se necesitaba eran teorías más enfocadas y delimitadas, del tipo que desarrollaba Du Bois. Entre otros, las feministas desde hace mucho tiempo habían creado estas teorías, que han tenido una gran expansión desde los últimos decenios del siglo xx y principios del siglo xxi. Además, las mujeres procedentes de minorías se percataron de que incluso la teoría feminista era demasiado general y que se requerían formas aún más locales de teoría, en especial aquellas basadas en las perspectivas de una amplia variedad de minorías femeninas. Algunos de los más importantes trabajos de este género vinieron de feministas negras (por ejemplo, Collins, 1990; 1998) que evidentemente trabajaban siguiendo la tradición que Du Bois inició.

Otra idea más que ayudó a que se reconociera a Du Bois como teórico social importante fue el rechazo a la idea del pensamiento libre de valores. Feministas, multiculturalistas y posmodernistas no sólo pensaban que esta idea era otra ilusión moderna, sino que creían en la importancia del pensamiento, que estaba profundamente implicado en los valores de los teóricos y las comunidades de las cuales emanaban, y con las que simpatizaban; y, desde luego, había pocos modelos de este tipo de pensamiento mejores que el trabajo de Du Bois.

Sin embargo, a pesar de esto y otras tendencias, recuérdese que Du Bois fue un moder-nista en muchos sentidos, y tenía pocas opciones, dada la época en la que escribió:

1. Desde luego, como hemos visto, Du Bois creía en la ciencia y en el estudio científico de la situación que enfrentaban los afroestadounidenses.
2. Durante la mayor parte de su vida creyó en el progreso, en especial el de los afroestadounidenses, a pesar de que ese progreso fuera frustrado por los blancos.
3. Apoyó el socialismo desde el inicio de su carrera y hacia el final de su vida se volvió adepto del comunismo, como ideología y por la forma en que se practicaba en la Unión Soviética y China. No existen dos mejores ejemplos de pensamiento moderno, en especial de las “grandes narrativas”, cuyas conclusiones finalmente conduzcan a un mundo mejor, por no decir a un nirvana, que las teorías socialistas y comunistas.

Por éstas y otras razones sería un error considerar a Du Bois un posmodernista, ni siquiera uno de sus predecesores, sin embargo, su orientación cargada de valores y enfocada



William Edward Burghardt du Bois

Un esbozo biográfico

Nació un 23 de febrero de 1868 en Great Barrington, Massachusetts (Lewis, 1993). En comparación con la vasta mayoría de los negros de su época, Du Bois tuvo una educación relativamente aventajada, gracias a la cual pudo ingresar a la Universidad de Fisk y más tarde cursar un doctorado en la Universidad de Harvard, así como hacer algunas visitas a la Universidad de Berlín. En Harvard y Alemania, Du Bois conoció a algunos de los pensadores más importantes de su tiempo, como el filósofo William James y Josiah Royce, así como al gran teórico social Max Weber.

Su primer trabajo fue como profesor de griego y latín en un bachillerato de negros (Wilberforce), y observa que “la institución habría carecido de cualquier tipo de sociología, aun cuando me ofrecí a impartirla en mi tiempo libre” (Du Bois, 1968:189). Dejó este trabajo en el otoño de 1896 cuando le ofrecieron el puesto de profesor asistente en la Universidad de Pensilvania para realizar investigaciones sobre los negros en Filadelfia, investigación que desembocó en una de las primeras obras clásicas de la sociología, *The Philadelphia negro* (1899/1996). Cuando hubo terminado el proyecto, Du Bois se mudó a la Universidad de Atlanta (nunca tuvo un puesto académico permanente en Pensilvania y eso, al igual que muchas otras cosas en su vida, era causa de un constante resentimiento) donde impartió sociología entre 1897 y 1910, y fue responsable de varios informes de investigaciones sobre numerosos aspectos de la vida de los negros en Estados Unidos. En este periodo también escribió la primera y más importante de sus memorias autobiográficas, *The souls of black folk* (1903/1996) [*Las almas de la gente negra*], trabajo altamente literario y profundamente personal, en que presentó una serie de puntos teóricos generales y contribuyó en gran medida a la comprensión de los afroestadounidenses y las relaciones raciales. Du Bois publicó varios trabajos autobiográficos durante su vida, como *Darkwater: voices from within the Veil* (1920/1999) [*Agua oscura: voces desde dentro del velo*], *Dusk of dawn: an essay toward an autobiography of a race concept* (1940/1968) [*Oscuridad del amanecer: un ensayo hacia una autobiografía del concepto de raza*] y *The autobiography of W.E.B. Du Bois: a soliloquy on viewing my life from the last decade of its first century* (1968) [*La autobiografía de W.E.B. du Bois: un soliloquio sobre mi vida desde la última década de esta primera centuria*]. En *Dusk of dawn*, Du Bois (1968:2) afirma: “He escrito pues, lo que tiene como finalidad no ser tanto mi autobiografía como la autobiografía de un concepto de raza, elucidado, magnificado e indudablemente distorsionado por mis pensamientos y escritos” (la baja autoestima no era un rasgo distintivo de Du Bois y a menudo se le criticaba por su desmesurado ego).

Durante su estancia en la Universidad de Atlanta tuvo una participación más pública y política, en 1905 convocó a una reunión cerca de Búfalo, Nueva York, que llevó a la formación del *Niagara Movement*, una organización de derechos civiles interracial interesada en cuestiones como “la abolición de toda distinción de casta basada sólo en la raza y el color de la piel” (Du Bois, 1968:249); lo que sentó las bases para la organización interracial similar llamada National Association for Advancement of Colored People (NAACP), fundada en 1910 con Du Bois a la cabeza de la dirección de publicaciones e investigación. También creó la revista de la NAACP, *The Crisis*, donde escribió sobre una amplia variedad de temas relacionados con las condiciones en que vivían los negros en Estados Unidos. Du Bois aceptó este nuevo cargo, pues le ofrecía una plataforma para difundir con amplitud sus ideas (antes sólo era responsable del editorial en la publicación); además, su puesto en la Universidad de Atlanta ya era insostenible como resultado de sus desavenencias con el entonces popular y poderoso Booker T. Washington, considerado por la mayoría de los líderes y políticos blancos como

el portavoz de los negros en ese país, y a quien Du Bois consideraba demasiado conservador y dispuesto a subordinar los negros a los blancos en general y en particular a la economía dominada por los blancos, en la que sólo se les capacitaba para el trabajo manual, sin aspirar a más.

Durante el medio siglo siguiente Du Bois fue un incansable escritor y activista en favor de los negros y otras causas raciales (Lewis, 2000). Asistió y participó en mítines por toda la nación, sobre todo en la mayor parte del mundo negro y en general de todas las razas “de color”; adoptó posturas en muchas de las cuestiones más apremiantes de la época, casi siempre desde el punto de vista de los negros y otras minorías; por ejemplo, tenía puntos de vista sobre a qué candidatos negros a la presidencia apoyar, si Estados Unidos debería o no participar en la Primera o Segunda Guerra Mundial y si los negros debían apoyar dichas guerras y participar en ellas.

A principios del decenio de 1930, la Depresión había comenzado a causar estragos en la circulación de *The Crisis* y Du Bois se vio obligado a ceder su control a manos de jóvenes disidentes al interior de la NAACP. Regresó a su trabajo académico en la Universidad de Atlanta y, entre otras cosas, escribió su obra *Black reconstruction in America, 1860-1880* (1935/1998); su cargo duró poco más de una década y, en 1944, un Du Bois de 76 años fue obligado por la universidad a jubilarse. Bajo presión, la NAACP lo invitó a regresar, pero como figura ornamental, a lo que Du Bois se rehusó pero tampoco se resignaba a actuar conforme a su edad, por lo que fue despedido en 1948. Sus ideas y su trabajo se radicalizaron durante los casi dos decenios siguientes que le restaban por vivir, se unió a varias organizaciones pacifistas y finalmente un gran jurado lo encontró culpable por no registrarse como agente de un poder extranjero en el movimiento pacifista.

En su juventud, Du Bois albergaba esperanzas de Estados Unidos en general y, en específico, deseaba que pudiera resolver sus problemas raciales de manera pacífica dentro del contexto de una sociedad capitalista; sin embargo, con los años perdió la fe en los capitalistas y el capitalismo, por lo que se volvió partidario del socialismo; con el tiempo sus ideas se radicalizaron y encontró respuestas en el comunismo. Estaba muy impresionado con los avances que éste había generado en la Unión Soviética y China, y por último se unió al Partido Comunista. Hacia el final de sus días parece que sus esperanzas en Estados Unidos languidieron y se mudó a la nación africana de Ghana, donde murió, como ciudadano ghanés, el 27 de agosto de 1963, irónicamente un día antes de la Marcha de Washington, tenía 95 años de edad.

Aunque el reconocimiento ampliamente difundido de Du Bois como teórico importante es reciente, ha sido un autor muy influyente en la comunidad negra; por ejemplo, al asumir el cargo de presidente del Consejo de la NAACP, Julian Bond declaró:

Pienso que para las personas de mi edad y generación, esto [una fotografía del joven Bond en su casa saludando de mano a Du Bois] era una experiencia normal: no el hecho de tener a Du Bois en casa, sino de mencionar su nombre, tener su nombre en casa, conocerlo... Para nosotros era un tema de conversación en la mesa (citado en Lemert, 2000:346).

en la raza lo coloca en el mismo rango de nuevas ideas radicales de la teoría social que surgieron a finales del siglo xx.

Estudio científico de la raza: *The Philadelphia negro*

A pesar de que no es un trabajo sobre teoría (“De la teoría que fuera el soporte de este estudio de los negros nunca supe ni me preocupé” [Du Bois, 1968:1971]) y no es característica del vasto cúmulo de obras de Du Bois, es necesario analizar, al menos de manera breve, su estudio pionero sobre el séptimo distrito en Filadelfia. Aunque importante en sí mismo,

también nos ayuda a comprender el desarrollo posterior de su pensamiento. Para Elijah Anderson (1999), quien realizó su propio estudio sobre el mismo distrito en años recientes, *The Philadelphia negro* es una “obra de arte”: “Uno de los primeros trabajos en combinar el uso de la etnografía urbana, la historia social y las estadísticas descriptivas, se ha convertido en un trabajo clásico en la literatura de las ciencias sociales” (Anderson, 1996: ix). En cuanto al uso que hace de múltiples métodos y sus muchas conclusiones con tintes contemporáneos sobre los afroestadounidenses y las relaciones raciales, es una obra que ha soportado bien el paso del tiempo y las comparaciones con clásicos ampliamente reconocidos de este género.

En esta particular obra destacan varias cosas:

1. Du Bois hizo *solo, todo su trabajo de campo*; no contó con algún asistente de investigación que le ayudara a recabar la amplia variedad de datos que amasó en el estudio. Caminó por las calles del 7o. distrito, observando, cartografiando, haciendo preguntas y más entrevistas formales.⁷
2. Sus investigaciones se enfocaron en temas similares a los que un estudio actual de ese tipo se habría enfocado, como las características demográficas de los negros en esta área de Filadelfia, los orígenes geográficos de la población, el matrimonio y la familia, la educación (y el analfabetismo), el empleo, la iglesia, la vivienda y la comunidad, la política y el voto. Además de abarcar la mayoría de lo que llamaríamos estructuras e instituciones sociales, Du Bois también examinó los problemas sociales contemporáneos más acuciantes, como el analfabetismo, la delincuencia y los prejuicios raciales, y la discriminación. Cualquier estudio contemporáneo de este tipo necesitaría cubrir estos temas y es probable que aquellos problemas que Du Bois no abordó fueran inexistentes en esa época, por ejemplo, Anderson (1999) señala atinadamente los enormes problemas actuales asociados con el consumo de drogas en el 7o. Distrito de Filadelfia, cuyo abuso era casi inexistente a finales del siglo XIX en esa área (y en casi cualquier otra parte).

The Philadelphia negro es un estudio en su mayor parte descriptivo: no está matizado abiertamente por influencia teórica alguna y tampoco llega a conclusión teórica general alguna. Du Bois comienza describiendo la historia del negro en Filadelfia previa al momento en que realizó su estudio: la última parte del siglo XIX. Tras examinar la historia desde 1638 hasta el momento del estudio, en especial la época posterior al final de la Guerra Civil,⁸ Du Bois (1899/1996:43) concluye que los desarrollos habían sido decepcionantes: “un crecimiento anormal en la delincuencia y la pobreza del que se podía culpar imparcialmente al negro: no es un contribuyente fiscal importante, no ocupa lugares prevalentes en el mundo de los negocios o de las letras, e incluso como obrero parece estar perdiendo terreno”.

Du Bois muestra una idea muy contemporánea sobre cuestiones importantes en las ciencias sociales, en especial el tiempo, el espacio y su intersección. El tiempo está repre-

⁷ Más tarde en *The souls of black folk*, Du Bois (1903/1996:155) criticó al “sociólogo de ventanilla de auto” que se contentaba con las investigaciones que requerían “las pocas horas de ocio de un viaje de vacaciones”. En cambio, el trabajo que implicó *The Philadelphia negro* (y otras investigaciones realizadas por él) fue extraordinariamente intenso y exhaustivo. No obstante, más adelante en su carrera, Du Bois se conformaba con las reflexiones de sillón sin siquiera recurrir a las observaciones casuales del “sociólogo de ventanilla de auto”.

⁸ Fue, en muchos sentidos, un estudio histórico-comparativo, que abordó no sólo comparaciones históricas, sino también comparaciones contemporáneas con diferentes grupos europeos.

sentado a través de su análisis histórico, mientras que su orientación espacial se refleja en su análisis detallado de la geografía (ecología social) del 7o. Distrito. Una de las cosas que pronto se vuelve evidente es que éste *no* es uniforme: hay gran diversidad de una subárea a otra, incluso de una manzana a otra; en particular, Du Bois aclara que hay importantes distinciones de clase en el área, además de que la cuestión de la clase social es un elemento importante en toda su obra (vea más adelante), aunque cada vez más subordinado a la raza, que es, por mucho, el factor más importante en sus estudios y análisis.

Algo que impacta al lector de hoy es el carácter multifacético del análisis de Du Bois: consideraba casi todo desde perspectivas multifactoriales. Un buen ejemplo se encuentra en el ámbito de los cargos ocupados por los negros y los ingresos derivados de estas actividades, explica su estatus relativamente bajo en ambas dimensiones en estos términos:

1. Su falta de capacitación, causa de una eficiencia laboral baja.
2. Competencia de otros, en especial de los inmigrantes blancos, que son considerados como “más entusiastas”, “bien capacitados” e “implacables”.
3. Los cambios industriales que generaron el reemplazo de los pequeños negocios por industrias cada vez más grandes que ofrecían trabajos para los que los negros no estaban preparados.
4. Discriminación racial generalizada hacia los negros, los blancos rara vez tenían contacto con ellos en el trabajo, lo que sirvió para reforzar el prejuicio que yace como base de la discriminación.

Aunque la mayor parte de la culpa se atribuye, implícita o explícitamente, a los blancos y a sus prejuicios y discriminación, los negros no son del todo inocentes; por una parte, Du Bois (1899/1966:121) sostiene que cuando los negros buscan el progreso económico “toda la comunidad [blanca] casi inconscientemente expresa su aprobación y ayuda hacia el negro”; por otra, describe las formas en que los negros contribuyen a sus propias dificultades económicas, por ejemplo, sostiene que tienden a recurrir a médicos y abogados blancos, lo que a su vez tiene un efecto adverso sobre el pequeño número de negros que practican estas profesiones, así como en la motivación de los demás para esforzarse.

Delincuencia

Uno de los aspectos más impresionantes de *The Philadelphia negro* es su análisis de los altos índices de criminalidad entre los negros. Du Bois evidencia un recelo muy contemporáneo hacia las primeras estadísticas que mostraban índices de criminalidad más altos para los negros; por ejemplo, demuestra la función que desempeña la discriminación en estas estadísticas, y sostiene que los negros eran “arrestados por infracciones menores y recibían sentencias más largas que los blancos” (Du Bois, 1899/1996:239). También señala que muchos de los negros arrestados nunca fueron llevados a juicio y, como consecuencia, su culpabilidad o inocencia nunca fue demostrada.

Du Bois tuvo cuidado en analizar las causas sociales de los altos índices de criminalidad entre los negros tras el final de la Guerra Civil. Entre los factores que señala están la herencia de la esclavitud y emancipación, la llegada masiva de negros (y otros) a la ciudad, la creciente competencia por el empleo, la creciente complejidad de la vida y el entorno, como “el mundo de costumbres y pensamientos en el cual él (el negro) debe vivir y trabajar, el entorno

físico de su casa, hogar y distrito, los alicientes y el desaliento moral que enfrenta” (Du Bois, 1899/1996:284). Al analizar las causas en la comunidad blanca, Du Bois (1899/1996:241) señala la “opresión y ridiculización dañinas” contra los negros, y más tarde concluye: “la base real de la diferencia (de las condiciones sociales que enfrentan los negros) es el sentimiento difundido por toda la región... de que el negro es algo menor que un estadounidense y que no merece ser mucho más de lo que es” (Du Bois, 1899/1996:284); concluye que la delincuencia es un “síntoma de incontables condiciones sociales equívocas” (Du Bois, 1899/1996:242).

Aunque para Du Bois (1899/1996:322) los blancos en general “son inconscientes de la existencia de tan rencoroso sentimiento”, los negros “consideran estos prejuicios como la causa principal de su presente condición desafortunada”. Aquí identifica una importante diferencia entre las razas que ha subsistido hasta nuestros días, diferencia en la percepción que posiblemente ha aumentado; sin embargo, se rehúsa a establecer una asociación simplista entre prejuicio (y discriminación) y delincuencia (así como otros problemas que confrontan los negros), vínculos a los que considera sutiles y peligrosos.

Irónicamente, Du Bois (1899/1996:352) encuentra que la ciudad de Filadelfia, a través de sus instituciones, obras de caridad y compasión, ha fomentado “la criminalidad, pereza y vagancia”, y la encuentra “inútil” para “el hombre joven de color educado y trabajador”.

Matrimonio interracial

Sobre la cuestión del matrimonio interracial, Du Bois (1899/1996:358) sostiene que los negros (y quizá también los blancos) ven al matrimonio como un “contrato privado” que no “concierna a nadie más que a ellos en cuanto a que una de las partes sea blanca, negra o roja”; sin embargo, y sin importar lo que le habría gustado (Du Bois, 1899/1996:359), reconoce que la realidad es muy diferente: “la persona blanca promedio no se casa con un negro, y el negro promedio, a pesar de su teoría, se casa con alguien de su raza y desapruueba a sus semejantes a menos que hagan lo mismo”.

Desigualdad social: casta y clase

Aunque sin lugar a dudas Du Bois privilegió el factor racial en su análisis, y conservó esta postura a lo largo de su carrera, también le interesó la clase social.⁹ Estableció diferencias entre los blancos en términos de clase social (analizaremos lo que pensaba acerca de un grupo de élite —“los déspotas” benevolentes— más adelante cuando hablemos de su análisis y crítica a la clase blanca trabajadora), pero en *The Philadelphia negro* se extendió sobre la clase social entre los negros; por ejemplo, uno de sus sistemas de clase es:

Grado 1 (familias respetables que perciben el ingreso suficiente para vivir bien).

Grado 2 (clase trabajadora respetable con un trabajo remunerado estable).

Grado 3 (pobres y muy pobres sin un ingreso estable suficiente).

⁹ Aunque Du Bois solía hablar en términos de clases sociales, a veces utiliza el término más fuerte de sistema de “castas” para describir la situación que enfrentan los negros en Estados Unidos. En este contexto, analiza las leyes “Jim Crow” que establecieron la segregación y discriminación de facto (legal) con base en la raza.

Grado 4 (“clase más baja de criminales, prostitutas y vagabundos: ‘la décima sumergida’ [Du Bois, 1899/1996:311]).¹⁰

El propósito de Du Bois no sólo fue dejar claro que existían amplias diferencias de clase (y de distribución espacial, como se dijo) en la comunidad negra y que ésta no era un todo cohesivo, también deseaba destacar de manera especial a las clases más altas en ella; sostuvo que “las mejores clases de negros deben reconocer su deber hacia las masas... hacia ayudar a la multitud” (Du Bois, 1899/1996:392-393). Dada su educación y capacitación de élite,¹¹ en las primeras etapas de su carrera atribuye una gran importancia a las élites de ambas razas; de hecho, aboga por la necesidad de élites blancas interesadas en ayudar a “reconocer la existencia de una mejor clase de negros cuya conducta generosa y cortés la debe hacer merecedora de su ayuda y cooperación activa” (Du Bois, 1899/1996:396). *The Philadelphia negro* concluye que no es con un llamado a cerrar filas contra los afroestadounidenses, sino con una exposición de las razones requeridas para que los blancos sean “amables y compasivos” y “generosos” hacia los negros, a quienes, por su parte, incita a realizar “un esfuerzo adecuado”. Juntos, afroestadounidenses y blancos podrían “hacer realidad lo que el gran fundador de la ciudad quiso decir cuando la nombró como la Ciudad del Amor Fraternal” (Du Bois, 1989/1996:397).¹²

Du Bois llegó a ser conocido por la frase “la décima talentosa”, con la que se refería al pequeño grupo de la cima, quienes debían ser los líderes de la comunidad negra. Revisó esta idea más tarde en su carrera, tras ser criticado por su elitismo y porque comenzó a tomar cada vez más en serio las ideas de Marx, que desde luego señalaban una revolución emanada de las masas. Aunque no abandonó sus concepciones sobre la importancia del liderazgo, las modificó; en su trabajo posterior ya no era suficiente que estos líderes fueran talentosos en un sentido general, también debían ser expertos en economía y en su efecto sobre los negros. La “décima talentosa” se convirtió en la “centésima guía”,¹³ que debía estar dispuesta a “sacrificar y planear una revolución económica en la industria y una distribución justa de la riqueza que posibilitaran el ascenso de nuestro grupo” (Du Bois, 1948/1995:350).

El déspota benevolente

The Philadelphia negro contiene una figura esperanzadora: “el déspota benevolente”, a menudo un capitalista benévolo. En esta etapa temprana de su obra, Du Bois aún tiene cierta fe en los blancos, los líderes fuertes y benevolentes y el capitalismo. Por tanto, respecto de la cuestión de los problemas económicos y relacionados con el trabajo, sostiene que un déspota benevolente podría lidiar con la ausencia de capacitación del negro y la discriminación hacia ellos; sin embargo, no “existe un déspota benevolente, filántropo o capitán de la industria con la visión suficiente para impedir que los negros pierdan incluso las habilidades que han aprendido o inspirarlos mediante oportunidades para aprender más” (Du

¹⁰ Du Bois (1898/1995) describe un sistema similar de clases en un estudio de los afroestadounidenses en Farmville, Virginia.

¹¹ De hecho, Du Bois con frecuencia era tachado de elitista, en especial en sus primeras obras.

¹² Como veremos, a medida que su pensamiento evolucionó y cambió, Du Bois revisó sus ideas y abandonó tal retórica romántica.

¹³ Desde luego, en cierto sentido, la cantidad menor de personas integrante de este grupo (una centésima más que una décima) suponía un elitismo mucho mayor.

Bois, 1899/1996:127). Pero, fiel a la característica de su obra, no se limitó a culpar a otros y eximir de responsabilidad a los negros: “Sin lugar a dudas gran parte de la culpa puede atribuirse a los negros por someterse mansamente a su oposición organizada” (Du Bois, 1899/1996:130). En términos más positivos, cuando habla de los problemas de salubridad, sostiene: “El principal movimiento de reforma debe provenir de los negros mismos y debe comenzar con una cruzada por aire limpio, hogares limpios, aseo, hogares ubicados en zonas sanas y alimentos adecuados” (Du Bois, 1899/1996:163).

Du Bois no sostuvo por mucho tiempo la esperanza de obtener ayuda de un déspota benevolente, en específico del capitalista; de hecho, en un análisis posterior de la economía de la posguerra civil en el sur, señala con dedo acusador a los capitalistas del norte “que se han apoderado de la explotación industrial del Nuevo Sur... en estos nuevos capitanes de la industria no hay amor ni odio, ni compasión ni romance: se trata de un frío asunto de dólares y dividendos” (Du Bois, 1903/1996:170). Y en una obra aún posterior, *Black reconstruction in America, 1860-1880* (Du Bois, 1935/1998) [*Reconstrucción negra en Estados Unidos*], atribuye a los capitalistas, en especial a los del norte, gran culpa por el fracaso de la reconstrucción tras la Guerra Civil.

Apelar al interés egoísta blanco

Un enfoque adoptado por Du Bois en este estudio temprano, y utilizado varias veces en el transcurso de su carrera, es buscar mejorar la situación de los negros apelando al interés egoísta blanco; es decir, para él, los blancos, así como la sociedad en general, se beneficiarían de los progresos educativos y económicos entre los negros, así como de la solución de los problemas en la comunidad negra. Por ejemplo, los empleadores blancos y la economía en general se beneficiarían de los trabajadores negros mejor capacitados con una mayor habilidad para triunfar en sus empleos y en términos de ingresos; el hecho de que los blancos no estén dispuestos a reconocerlo, ya no digamos a ayudar a los negros, indica que “uno de los grandes postulados en la ciencia económica (que el hombre buscará su ventaja económica), en este caso es falso” (Du Bois, 1899/1996: 146);¹⁴ es decir, aunque sería benéfico para los blancos que los negros progresaran económicamente, no están dispuestos a ayudarlos, ni siquiera quizás a perjudicarlos más. Tras describir la relativa mala salud de los negros (que atribuye sobre todo a sus condiciones sociales deficientes), Du Bois señala lo mismo: los blancos y la comunidad en general se beneficiarían de que los negros tuvieran una mejor salud (una fuerza laboral más sana les reportaría más trabajadores y sería menos costosa para la comunidad). En términos más generales, Du Bois (1898/1996:394) concluye: “Tal discriminación es moralmente equivocada, políticamente riesgosa, industrialmente onerosa y socialmente torpe. Es deber de los blancos detenerla y hacerlo sobre todo en favor de sus propios intereses”.

Contribuciones teóricas

Aunque el trabajo de Du Bois carece de una teoría en el sentido moderno de la palabra, sin lugar a dudas existe una serie de ideas generales que continúan siendo útiles al abordar en

¹⁴ Esto constituye una crítica de lo que hoy se conoce como teoría de la crítica racional.

términos teóricos la raza en general y el tema de los afroestadounidenses en particular. En su obra no existe una teoría general porque nunca se propuso crear una y porque estaba involucrado en muchas otras clases de obras, como *The Philadelphia negro* (y otras empíricas que ocuparon la mayor parte de su atención hasta 1910), escritos más autobiográficos posteriores (que incluían algunas ideas teóricas), tratados políticos y actividades políticas de gran variedad e importancia; sin embargo, en su obra pueden identificarse varias ideas teóricas importantes y altibajos.

Racismo y orgullo racial

En uno de sus primeros ensayos, Du Bois (1897/1995:21) sostiene que la “idea de raza” es “la idea central de toda la historia”, a lo que sigue inmediatamente una definición de raza: “una familia de seres humanos que por lo general comparten sangre e idioma y siempre una historia, tradiciones e impulsos comunes, que voluntaria e involuntariamente se esfuerza por lograr ciertos ideales de vida concebidos de manera más o menos vívida”. Esto lo llevó a pensar que la meta de los afroestadounidenses (e implícitamente de todas las razas) *no* era la integración y desde luego *tampoco* “la absorción por parte de los blancos estadounidenses”, sino servir como una “vanguardia” del “panafricanismo” (Du Bois, 1897/1995:23).¹⁵ En muchos sentidos considera que los negros son superiores a los blancos (Du Bois, 1923/1995:471-477) y que su función es “suavizar” la dureza del “entorno malévol del blanco estadounidense” (Du Bois, 1933/1995a:73). En este aspecto señala cuestiones como la música negra (la única música de origen verdaderamente estadounidense, sostiene),¹⁶ cuentos de hadas y humor.¹⁷ En términos más generales argumenta que “en su condición normal” la raza negra “es al mismo tiempo la más gentil y la más fuerte de las razas humanas” (Du Bois, 1915/1995:53), y que los blancos están inmersos en una “plutocracia desquiciada por la obtención de dinero” (Du Bois, 1897/1995:25), considera que los negros pueden aminorar estos excesos infundiendo en la sociedad estadounidense su cultura más noble y gentil. Para lograrlo, así como para defender y promover sus propios intereses, Du Bois exhorta a la organización, solidaridad y unidad racial.

Son los hombres negros conscientes de la raza que cooperan entre ellos dentro de sus propias instituciones y movimientos, quienes algún día emanciparán a la raza de color, y el gran paso lo deberán dar los negros estadounidenses, para alcanzar su emancipación económica a través de un esfuerzo cooperativo firme y voluntario.

(Du Bois, 1934/1995:558)

A lo largo de estas líneas sostiene que no se opone a la segregación por sí misma, sino a la que va acompañada de discriminación: siempre y cuando los servicios segregados sean más o menos iguales y operen con base en los mismos principios, no veía problema alguno con la segregación basada en la raza; sin embargo, después se dio cuenta de que estos servicios “separados pero iguales... rara vez eran posibles” (Du Bois, 1944/1995:615).

¹⁵ Sin embargo, al menos en su crítica del separatismo (retorno a África) de Marcus Garvey, Du Bois (1923/1995:337) considera el “intercambio de una supremacía de razas por otra” como inútil y un fracaso espiritual.

¹⁶ De hecho, *The souls of black folk* (Du Bois, 1903/1996) está organizado en torno a los versos de canciones negras, las cuales sirven de preámbulo para cada capítulo.

¹⁷ Du Bois también considera el regalo del espíritu, o la religión, como una contribución importante, a pesar de que solía criticar la religión negra.

Desde luego, la raza era el origen del famoso “problema negro”, así llamado por Du Bois, o de las fricciones raciales en Estados Unidos, país al que analizaba en general, y al sur en particular, en términos de la “segregación racial” (desde sus años estudiantiles [1968:125] Du Bois sostenía que había “desarrollado una actitud beligerante hacia la la barrera racial”); por ejemplo describía un

[...] abismo aterrador impuesto por la segregación racial que los hombres deben cruzar bajo su cuenta y riesgo. Por tanto, entonces y ahora, hay en el Sur dos mundos separados, y separados no sólo en las esferas más elevadas de las relaciones sociales, sino en la iglesia y la escuela, en el ferrocarril y el tranvía, en los hoteles y los teatros, en las calles y los rumbos de la ciudad, en los libros y los periódicos, en los asilos y las cárceles, en los hospitales y los cementerios.

(Du Bois, 1903/1996:97)

Aunque más tarde amplió su perspectiva para ver el caso estadounidense como parte de una segregación racial global; de hecho, anticipó esta postura antes en una de sus declaraciones más famosas, y que incluso parece más real en los primeros años del siglo XXI:

El problema del siglo XX es el problema de la segregación racial, la pregunta es hasta qué punto estas diferencias raciales... irán a constituir, de ahora en adelante, la base para negar a más de la mitad del mundo el derecho de participar de las oportunidades y privilegios de la civilización moderna.

(Du Bois, 1900/1995:639)

Por tanto, dejó de enfocarse exclusivamente en Estados Unidos y empezó a estudiar a los negros en “Asia y África y las islas del mar”, y en términos más generales a otras razas del mundo (Du Bois, 1903/1996:15). Su pensamiento se expandió para pensar en la raza en general, en lugar de enfocarse sólo en una sola: la raza negra; además, comenzó a hablar no sólo de la necesidad de organizaciones negras (como las universidades negras), sino de organizaciones unificadas en las que participaran todas las “razas de color”.¹⁸ No obstante, a pesar de concentrarse en la raza, Du Bois reconoció que no existen razas “puras” y que la vasta mayoría de las diferencias raciales surge de diferencias en su entorno, en especial su entorno social.

La expansión del enfoque de Du Bois lo condujo en varias direcciones, algunas más defendibles que otras; por ejemplo, desde 1936 expresó su preocupación por la difícil situación de los judíos en Alemania como víctimas del “odio racial” (Du Bois, 1936/1995b:81); aunque durante algún tiempo pareció no poder ver los abusos cometidos por los japoneses antes y durante la Segunda Guerra Mundial, por ejemplo, habló de una ausencia de “castas raciales o de color” en Manchuria, ocupada por los japoneses antes de la Segunda Guerra Mundial (Du Bois, 1937/1995:83); incluso al final de la conflagración, mientras condenaba el ataque a Pearl Harbor (como “poco juicioso” e “imprudente”), alabó al pueblo japonés (como “fino y progresista”), criticó a un almirante estadounidense (“está combatiendo y odiando a una raza de color”) y lo agobiaba la ocupación de Japón por tropas blancas (Du Bois, 1945/1995:86-87).

¹⁸ Du Bois incluso convocó a todos los trabajadores, blancos y no blancos, de todo el mundo a unirse. No obstante, ésta fue una postura atípica en él, para quien los trabajadores blancos (y sus sindicatos) eran enemigos de los trabajadores negros (y otros no blancos). Esta oposición también se considera como un factor clave en el fracaso de la reconstrucción (Du Bois, 1935/1998).

El velo

Uno de los conceptos más famosos de Du Bois es el del *velo*;¹⁹ mediante esta idea quiso dar a entender que existe una clara separación, una barrera, entre negros y blancos. La imagen *no es* la de una pared, sino la de un material poroso y delgado como el velo: sin importar qué tan fácil sea ver a través de él, claramente separa a las razas. En su “prólogo” a *The souls of black folk*, aclara que es su intención “quitar” el velo para aventurarse más allá de él, con el fin de examinar y permitir a sus lectores (blancos) vislumbrar el “alma” de los negros en Estados Unidos.

Entonces, al abandonar el mundo blanco, entré en el velo, al quitarlo fue posible ver vagamente sus recovecos más profundos: el significado de su religión, la pasión de su pesar humano y la lucha de sus más grandes almas... Y, por último, ¿debo agregar que yo, quien habla aquí, soy hueso de los huesos y carne de la carne de los que viven dentro del velo?

(Du Bois, 1903/1996:xxiv)

Aunque a menudo se considera que puede verse a través del velo o puede levantarse, hay veces en que Du Bois lo ve como más opaco e imposible de levantar, o ya ni siquiera recorrer. Por ejemplo, al describir el “sur más viejo”, argumenta que “construimos alrededor de ellas (almas) paredes tan altas, y colgamos entre ellas y la luz un velo tan espeso de tal manera que no podrán siquiera pensar en atravesarlo” (Du Bois 1903/1996:xxiv).

Du Bois se refiere al velo de varias formas:

- como algo invisible que excluye a los negros del resto del mundo, y dentro del cual ellos viven,
- como algo con lo que los negros nacen,
- que cae o yace entre los blancos y los negros (por ejemplo, describe un incidente donde fue saludado amigablemente por un comisionado blanco, pero cuando llegó el momento de la cena “entonces cayó la horrible sombra del velo, puesto que ellos comieron primero, y después yo: a solas” [Du Bois, 1903/1996:65]) incluso en los momentos en que está levantado, al menos parcialmente,
- como algo que afecta la forma en que negros y blancos se perciben mutuamente,
- que pende entre los negros y la oportunidad,
- que a través de la educación y la verdad, sería posible, como él lo hace, “morar encima del velo” (Du Bois, 1903/1996:110),
- también es posible morar por encima del velo en la muerte,²⁰
- que afecta de manera negativa tanto a negros como a blancos,
- que los empobrece de diferentes maneras, incluso a sus “almas”, y
- como algo que espera que algún día sea levantado para “liberar al preso” (Du Bois, 1903/1996:215).

En general, “los mundos dentro y fuera del velo del color son cambiantes y lo hacen con rapidez, pero no al mismo ritmo, no de la misma forma; y esto debe generar una distorsión peculiar del alma, un sentido peculiar de duda y aturdimiento” (Du Bois, 1903/1996:203).

¹⁹ Para ilustrar la postura de los afroestadounidenses, Du Bois también utilizaba la metáfora de una “cueva” desde cuyo vacío éstos gritaban y se asomaban, al tiempo en que eran ignorados por los transeúntes blancos.

²⁰ Después de la muerte de su hijo pequeño, Du Bois (1903/1996:214) veía “el mundo...oscuro a través del Velo”.

A continuación se presenta una de las mejores y más líricas expresiones de Du Bois sobre el velo:

Y entonces el velo, el velo del color. Cae como cae la noche en los mares del sur: vasto, repentino, sin respuesta; detrás de él hay odio, crueldad y lágrimas. Cuando uno mira a través de su molde intrincado e insondable de diseño muy antiguo, se puede ver sangre y culpa, y malos entendidos; y sin embargo, el velo sigue ahí, entre el entonces y el presente, entre los pálidos y los coloreados, y entre blancos y negros: entre tú y yo. Seguramente no es sino una idea, tenue e intangible; sin embargo, seguramente es verdadera y terrible, y no podremos recorrerlo en nuestra corta vida. Podemos desatar febrilmente sus bordes y hasta escalar lentamente con tijeras gigantes hasta donde su cima cercada y dorada se asienta cerca del trono de la eternidad, pero mientras trabajamos y ascendemos debemos ver y escuchar a través de nuestros ojos anegados en llanto y de nuestros dolientes oídos, los linchamientos y los asesinatos, las trampas y los desprecios, la degradación y la mentira, intermitentemente a través de esta vasta oscuridad que pende en la que el hacedor nunca ve el acto y la víctima no conoce al vencedor y cada uno odia a todos en una ignorancia salvaje y amarga. Escuchen, oh islas, las voces que provienen del interior del velo, pues describen el mayor daño a la humanidad del vigésimo ciclo.

(Du Bois, 1920/1999:143-144)

Entre los rasgos notables de esta declaración está el reconocimiento de Du Bois de que aunque el velo es una “idea”, o una serie de ideas, recorrerlo, cortarlo o destruirlo no es fácil: lograrlo supondrá una larga lucha que no es pronta. Que algo como el velo descrito por Du Bois continúe existiendo indica la importancia permanente de esta concepción, y de hecho todas las ideas derivadas de ella.

Conciencia doble o “dualidad”

Un concepto estrechamente relacionado con el de velo es una de las ideas mejor conocidas y más influyentes de Du Bois: *la conciencia doble*, con la que quiso referirse a una persona negra que tenía el extraño sentimiento o la sensación de

siempre ver el propio yo en los ojos de otros, de medir la propia alma mediante la vara de un mundo que te mira con desprecio y conmiseración. Uno siempre siente esta dualidad; un estadounidense, un negro: dos almas, dos pensamientos, dos pugnas nunca reconciliadas; dos ideales beligerantes en un cuerpo negro, cuya fortaleza tenaz por sí sola le evita caer desgarrado en pedazos.

(Du Bois, 1903/1996:5)

En otras palabras, los afroestadounidenses fueron, al mismo tiempo, extranjeros y naturales, o en términos más específicos: extranjeros en su propia tierra; es decir, fueron (y en cierto grado lo siguen siendo) tanto ajenos como parte de la sociedad blanca dominante (separados, desde luego, por el velo). Por una parte, esta posición les da la comprensión única y quizá mejorada de la sociedad como un todo (vea su teoría del punto de vista de la que se habló antes) y, por otra, genera una enorme tensión que se manifiesta en toda clase de patologías dentro de la comunidad negra; en palabras de Du Bois (1903/1996:7): “esta búsqueda de satisfacer dos ideales irreconciliables produjo una triste devastación de la valentía, la fe y las acciones” de los afroestadounidenses.

Dada la existencia de esta conciencia dual, Du Bois (1903/1996:6) sostiene que el afroestadounidense anhela

lograr la valentía de la autoconciencia, fusionar su dualidad en un yo mejor y más verdadero. En esta fusión no desea que el antiguo negro estadounidense se pierda... Tan sólo desea hacer posible que un hombre sea negro y estadounidense, sin ser maldecido y escupido por sus semejantes, sin que las puertas de la oportunidad se le cierren bruscamente en la cara.

El pensamiento de Du Bois sobre la doble conciencia resuena con varias ideas teóricas clásicas y contemporáneas, por ejemplo, el “extraño” de Simmel (capítulo 9) sufriría de modo parecido esta dualidad en la conciencia, y puede pensarse en los afroestadounidenses como extraños dentro de una sociedad estadounidense dominada por los blancos. El trabajo más contemporáneo de Patricia Hill Collins (1990; 1998) sobre “el extraño dentro” guarda grandes parecidos con el pensamiento de Du Bois sobre la dualidad de la conciencia. El punto es que aunque éste fue durante mucho tiempo ignorado por la mayoría de los estudiosos de la sociología en general, y la teoría sociológica en particular, a la que él mismo ignoró, sus ideas resuenan en varias corrientes teóricas e investigaciones empíricas predominantes.

Economía

Du Bois dedicó gran parte de su atención a los factores económicos, y aunque habló de muchos otros factores (social, político, etc.), al final solía regresar a la economía como el más fundamental e importante; por ejemplo: “La principal debilidad de la posición del negro es que desde la emancipación nunca tuvo una base económica adecuada” (Du Bois, 1935/1998:565). Vinculó su posición con el tipo de determinismo económico que suele asociarse a Marx: “Creo en la máxima de Karl Marx, de que la base económica de una nación es decisiva para su política, arte y cultura” (Du Bois, 1944/1995:610). Como Lemert (2000:357) lo plantea, “La convicción teórica más distintiva de Du Bois [fue]: la raza nunca está separada de las realidades económicas... la raza tiene poco sentido si no se toma en cuenta la clase”.

Sin embargo, aunque Du Bois reconoció la importancia determinante de los factores económicos, criticó con dureza la atención, el tiempo y la energía dedicados al éxito económico. Al principio, criticó al Estados Unidos blanco por la fetichización del dinero: por su materialismo rampante; más tarde criticó a Estados Unidos en general por esto, pensaba que eran más importantes cosas “superiores” en la vida que los blancos estadounidenses habían perdido de vista; en cambio, los negros aún no concedían tanta importancia al éxito material (quizás, al menos en parte, porque nunca se les había dado la oportunidad real de alcanzarlo) y Du Bois abrigaba la esperanza de que nunca confirieran tanta importancia a este tipo de éxito. Ésta es parte de la razón de que defendiera con tanta frecuencia y de manera tan decidida la importancia de la educación, en especial de la educación superior, en la comunidad negra; la educación permitiría a los negros lograr metas y objetivos más altos que el mero éxito económico. Ésta también fue una de las razones centrales por las que criticó a Booker T. Washington, en especial por la importancia que éste atribuía al éxito industrial y comercial. La filosofía de Washington no sólo relegó a los negros a un estatus económico secundario, sino que también perdió de vista la necesidad de liderazgo, moral y “dignidad de la gente negra” (Du Bois, 1904/1995:330); lo que se relaciona mucho con la percepción de

Du Bois sobre que Washington predicaba la subordinación y por lo que rechazaba “besar las manos que nos golpean” (Du Bois, 1904/1995:331), en sus propias palabras.

Karl Marx, socialismo y comunismo

Vimos que en las primeras etapas de su carrera, Du Bois pudo haber sido considerado conservador, incluso elitista; después de terminar la fase científica temprana de su carrera, se convirtió en un miembro activo del Niagara Movement y de la NAACP en un esfuerzo por mejorar la situación de los afroestadounidenses; sin embargo, estas organizaciones reformistas buscaban un cambio dentro del sistema, de hecho, Du Bois (1921/1995:555) lo admite cuando, en un editorial de la NAACP, afirma: “No creemos en la revolución”. Antes había dicho: “Debemos luchar por los derechos que el mundo concede a los hombres mediante cada método civilizado y pacífico” (Du Bois, 1903/1996:61). En estas fases iniciales de su carrera, al igual que la mayoría de los demás científicos sociales e intelectuales públicos de la época en Estados Unidos, tenía una gran esperanza en los distintos tipos de reformas (p. ej., la educación) e incluso se permitió tener nociones románticas sobre la armonía entre negros y blancos: “Sólo mediante la unión e inteligencia y empatía que atraviesen la línea de color en este periodo crítico de la República, la justicia y el derecho triunfarán (Du Bois, 1903/1996:189).

A principios del siglo xx, Du Bois (1903/1996:151) criticó al socialismo, pues lo consideraba “barato y peligroso”; sin embargo, conforme la difusión de los movimientos de reforma era infructuosa, adoptó el socialismo y conservó su interés, simpatía y esperanza en él durante el resto de su vida. Se unió al Partido Socialista en 1911 y, aunque renunció pronto, continuó considerándose socialista. Hacia el final de su vida conservó su orientación, aunque tuvo que distinguir entre socialismo y comunismo: “Creo en el socialismo. Deseo un mundo en el que los ideales del comunismo triunfen: a cada quien según sus necesidades, de cada uno según sus capacidades” (Du Bois, 1958/1995:147).

Antes fue crítico de las organizaciones del partido socialista (y del movimiento obrero), por su continua discriminación hacia los negros, pero lo más importante es que hasta 1933 continuó adhiriéndose a la idea de que “el grado más funesto y bajo del sufrimiento [de la mano de obra negra] provenía no de los capitalistas sino de sus compañeros trabajadores blancos” (Du Bois, 1933/1995b:541). Ésta fue una percepción que permeó en toda su obra *The Philadelphia negro*, donde veía cómo el trabajador negro sufría por la competencia de trabajadores blancos, que principalmente eran inmigrantes; en consecuencia, en este punto, Du Bois se torna pesimista hacia la unión entre trabajadores negros y blancos, la teoría marxista, el socialismo y el comunismo:

¿Cómo aplicar hoy la filosofía de Karl Marx a los trabajadores de color? Antes que nada, la mano de obra de color no tiene nada en común con la blanca: ningún soviét de tecnócratas haría más que explotar la mano de obra de color para elevar la condición de los blancos. Ninguna revuelta del proletariado blanco podría iniciarse si su objetivo fuera hacer que los trabajadores negros igualaran sus condiciones económicas, políticas y sociales con las propias, es por esta razón que el socialismo estadounidense durante cincuenta años ha callado sobre el problema negro, y los comunistas no han podido siquiera conseguir una audiencia respetuosa en Estados Unidos, a menos que comiencen por expulsar a los negros... En el

presente no existe el más mínimo indicio de que alguna revolución marxista basada en un proletariado unido y con conciencia de clase esté gestándose en el futuro de Estados Unidos.

(Du Bois, 1933/1995b:542-544)

Sin embargo, para el decenio de 1940, empezó a considerar que la clase trabajadora blanca podría aliarse con los trabajadores negros, al menos en el sur (Du Bois, 1947/1995:545-550). Finalmente llegó a la conclusión de que

sin el derrocamiento del monopolio capitalista sería imposible la supervivencia de los negros en Estados Unidos como unidad cultural digna, que se integra gradualmente a la nación, pero no en términos de lo que supone la autodestrucción o pérdida de sus posibles contribuciones a Estados Unidos

(Du Bois, 1957/1995: 357)

Poco a poco, en sus últimos años, Du Bois avanzó caprichosamente hacia el comunismo, motivado en parte por las experiencias que había tenido durante sus viajes por todo el mundo, en especial a la Unión Soviética; tras una visita proclamó: “Soy un bolchevique” (Du Bois, 1926/1995b:582). Aunque conservó sus reservas hacia el comunismo de la forma en que se practicaba en la Unión Soviética, fue crítico especialmente del comunismo estadounidense y sus líderes (“jóvenes imbéciles”) (Du Bois, 1931/1995:588). Más tarde, en otro de sus cambios radicales de postura, se convirtió en devoto de la Unión Soviética y de China, lo que lo llevó a hacer declaraciones desafortunadas y vergonzosas, e incluso a aplaudir la “democracia” en la Unión Soviética y aprobar la represión soviética de la insurrección húngara, sosteniendo que “Joseph Stalin era un gran hombre” (Du Bois, 1953/1995:796) y que “Era sólo cuestión de tiempo y un tiempo comparativamente más corto para que la Unión Soviética liderara el mundo en la industria” (Du Bois, 1968:39).

Hacia el decenio de 1950, desalentado por la continua humillación y discriminación hacia los afroestadounidenses, Du Bois sostuvo alguna clase de cambio socialista o comunista en Estados Unidos, y sugirió “Una represión drástica del poder actual de la riqueza concentrada, que se lograría mediante el apoderamiento de algunos recursos naturales, la administración de muchas de nuestras industrias clave y la socialización de nuestros servicios para el bienestar público” (Du Bois, 1951/1995:621); ahora parecía conceder mayor importancia a la clase social que antes, de hecho, previó el tiempo en que “los negros serán divididos en clases más nítidas que ahora, y la masa principal se volverá parte de la clase trabajadora de la nación y el mundo, que sin lugar a dudas se volverá socialista” (Du Bois, 1951/1995:625).

El 1 de octubre de 1961, a la edad de 93, solicitó su membresía al Partido Comunista de Estados Unidos, y en su carta de solicitud decía: “El capitalismo no puede reformarse a sí mismo: está condenado a la autodestrucción... Al final el comunismo triunfará, y quiero ayudar a que ese día llegue” (Du Bois, 1961/1995:632). He aquí cómo definió al comunismo:

Por comunismo me refiero a una forma planificada de vida en que la producción de la riqueza y el trabajo estén diseñados para construir el Estado cuyo objeto sea el mayor bienestar para su gente y no sólo el lucro de unos cuantos. Creo que todos los hombres deben ser empleados según sus capacidades, y la riqueza y los servicios deben distribuirse según sus necesidades.

(Du Bois, 1968:57)

Al principio de su carrera admitió no haber leído la obra de Marx (estaba seguro de no ser el único teórico social o sociólogo de su época en no haberlo hecho); de sus días en Fisk dijo: “En clase no recuerdo siquiera haber escuchado mencionar a Karl Marx ni discutir del socialismo” (Du Bois, 1968:126), y de Harvard recordaba: “Karl Marx era mencionado sólo de manera incidental y era una de las teorías más dudosas que por mucho tiempo habían sido refutadas. El socialismo como ideal de filantropía o ideas utópicas alocadas fue descartado como intrascendente” (Du Bois, 1968:133).²¹ De su época en Alemania dijo: “la historia del desarrollo del marxismo y de los revisionistas... era demasiado complicada para que la comprendiera un estudiante como yo, que no había recibido enseñanza real alguna al respecto” (Du Bois, 1968:168).

Sin embargo, comenzó a leer a Marx seriamente durante la Primera Guerra Mundial y sostuvo que más tarde ya dominaba su teoría. Hacia el decenio de 1930 usaba textos como *El manifiesto comunista* en sus clases en la Universidad de Atlanta.²² La influencia de Marx en general, y de *El manifiesto* en particular, es evidente en el siguiente llamado al socialismo panafricano y africano (Kendhammar, 2007):

¡No tienes nada que perder más que tus cadenas!
 ¡Tienes un continente que recuperar!
 ¡Puedes lograr la libertad y la dignidad humana!

(Du Bois, 1968:404)

Aunque influido por la teoría marxista, Du Bois no se sintió inclinado a escribir tratados académicos metateóricos, y su resultado casi siempre fueron declaraciones redundantes o breves trazos (caricaturescos) de la teoría marxista en su obra (Du Bois, 1933/1995b:539-540), lo que se refleja en su definición simplista del comunismo (vea la cita anterior), que refleja la carencia de un profundo compromiso con las ideas de Marx, como es el caso de una amplia variedad de neomarxistas.

Sin embargo, para ser justos con Du Bois, nunca buscó realizar este tipo de trabajo académico, a pesar de haber estado expuesto a él y a la forma de realizarlo en sus años de estudiante en Harvard y Berlín. Parece justo decir que en términos marxistas Du Bois siempre tendió hacia la integración de la teoría y la praxis; además, escribió para ser leído por una audiencia amplia, no sólo por otros académicos, lo que se refleja en su literatura y en sus trabajos poéticos, y también en sus numerosos editoriales, artículos periodísticos y de revistas.

La teoría marxista, en forma simplificada y quizá distorsionada,²³ tiene una función predominante en *Black reconstruction in America, 1860-1880* (Du Bois, 1935/1998); comienza con el trabajador negro (el esclavo),²⁴ que era el “más explotado”, la fuente del plusvalor y la

²¹ No obstante, Lewis (1993:111) argumenta que uno de los trabajos de Du Bois muestra que “sabía mucho más de teoría económica marxista en Harvard de lo que más tarde admitió”.

²² Para esta época Du Bois había reunido “una de las bibliotecas privadas más completas acerca del socialismo científico en el país” (Lewis, 200:263).

²³ Por ejemplo, hace un uso muy cuestionable de la idea de “huelga general” en su análisis de las acciones emprendidas por los esclavos durante la Guerra Civil.

²⁴ Más adelante en su obra, sustituye la palabra “trabajador” blanco o negro por el término “proletario”.

“causa subyacente” de la “guerra civil en Estados Unidos” (Du Bois, 1935/1998:15-16). Dirigió su atención al trabajador blanco, quien en un argumento reminisciente de sus hallazgos en el 7o. distrito de Filadelfia, es descrito como amenazado por la competencia de los trabajadores negros; por tanto, con el fin de la esclavitud en 1863, los trabajadores blancos acogieron el sistema de castas que sirvió para protegerlos de la competencia abierta de los trabajadores negros; y entre los factores del problema racial estaba el más importante de todos, al menos el más general: la cuestión económica. Los capitalistas del norte (y después los del sur) estaban dispuestos a aceptar la subordinación e incluso la exclusión de los negros, siempre y cuando pudieran utilizar los mismos métodos de control y explotación sobre los trabajadores blancos del sur que ya estaban usando sobre los blancos del norte. Du Bois (1935/1998:584) consideró que esta hegemonía capitalista estaba evolucionando para convertirse en una dictadura de la propiedad y el capital, del “supercapital” y de las “grandes corporaciones”, y finalmente formar una especie de “supergobierno”. Para Du Bois era el capitalismo el que había hecho fracasar la reconstrucción y era este sistema económico el que estaba destruyendo a Estados Unidos y al resto del mundo de su época.

Resumen

No hay duda de que además de ser una figura pública dominante durante la primera mitad del siglo xx, W.E.B. du Bois también fue un sociólogo y pensador social de gran importancia. *The Philadelphia negro* fue un trabajo pionero en etnografía urbana, que ha conservado su interés y utilidad hasta nuestros días. Y *Black reconstruction in America, 1860-1880*, a pesar de los problemas asociados con un uso no sofisticado y cuestionable de la teoría marxista, sigue siendo de utilidad para los estudiantes actuales interesados en los acontecimientos de ese periodo y en cómo comprenderlos mejor.

Aunque Du Bois no es lo que convencionalmente se consideraría un teórico social, sin lugar a dudas desarrolló varias ideas teóricas que continúan siendo de utilidad en términos del estudio racial (y en muchas otras cuestiones, como la de género,

por ejemplo). Especialmente notables son su reconocimiento temprano y sus ideas sobre *la cuestión racial* y la segregación o *línea racial*; ideas sobre conceptos como el *velo* y la *conciencia doble* no sólo continúan siendo relevantes, sino que son dignas de un análisis más profundo de los estudiantes contemporáneos de temas raciales. La lucha que Du Bois sostuvo durante largos años con las teorías del socialismo y el comunismo, y en especial con las de Karl Marx, es de especial interés: no sólo no vaciló, sino que cambió abruptamente el curso en muchos momentos de su carrera, sería interesante ver más explicaciones, quizá realizadas por investigadores con acceso a los archivos de Du Bois, del verdadero alcance de su conocimiento y compromiso con la teoría marxista. Esto también nos conduce a la necesidad de asignar un lugar a Du Bois en la teoría marxista y neomar-

xista; rara vez se le incluye en el análisis de los principales teóricos sociales clásicos y tampoco en las reseñas de los principales pensadores marxistas, su inclusión en es-

tos ámbitos y su lugar entre ellos son ahora más probables, pues cada vez es mayor el reconocimiento que se da a su importancia como sociólogo y pensador social.

Thorstein Veblen

Sumario

Influencias intelectuales
Premisas básicas

Principales preocupaciones
Resumen

En Thorstein Veblen encontramos a una figura única en el panteón de los teóricos sociales clásicos, siempre ha tenido una cantidad pequeña, pero significativa, de partidarios en las ciencias sociales; sin embargo, recientemente su influencia ha aumentado porque su famosa obra sobre el “consumo ostentoso” está en la línea de la creciente importancia dada al consumo (en términos absolutos y respecto de la producción) en la sociedad estadounidense y en el resto del mundo, y del creciente interés de la sociología (y otras disciplinas) por este tema.¹ Ahora bien, la ironía es que Veblen fue en gran medida un producto de su época (los Estados Unidos de finales del siglo XVIII y principios del XIX) y, por ello, comparte con los otros teóricos clásicos de sus días un interés central en los asuntos sobre la producción. El creciente interés en dicha obra ha propiciado un nuevo análisis de su trabajo sobre la producción y, aunque no exento de problemas (p. ej., la repetición de un mismo tema en una serie de libros y artículos durante muchos decenios), tiene mucho más trabajo teórico que su valiosa obra sobre el consumo (Rosenberg, 1956).

Influencias intelectuales

Thorstein Veblen fue influido por las ideas de un amplio grupo de pensadores sociales, pero sintetizó elementos de varios de sus cuerpos de pensamiento y, al hacerlo, creó una perspectiva bastante peculiar. Entre quienes lo influyeron se encuentran Karl Marx, varios pensadores evolucionistas (Charles Darwin, Herbert Spencer, William Graham Sumner), varios economistas (Adam Smith, Alfred Marshall) e incluso algunos “autores anónimos de las sagas islandesas” (Rosenberg, 1963:2),² por lo que sería útil comenzar este capítulo con la compleja relación que existe entre el pensamiento de Veblen y la teoría marxista, así como la influencia de la teoría económica y evolucionista en su obra.

Teoría marxista

Aunque reconoce muchas subdivisiones en cada clase social, Veblen, como Marx, opera básicamente con un modelo de estratificación social de dos clases (la clase de los negocios

¹ Su obra también se considera una contribución a otro campo de estudio contemporáneo: los estudios sobre el ocio (Rojek, 1995).

² También recibió influencias de otras disciplinas, entre ellas la filosofía (p. ej., John Dewey).

y la industrial, la primera controla a la segunda), pero su modelo, a diferencia del de Marx, *no* se basa en la propiedad de los medios de producción, sino en la cantidad de riqueza y el control que se ejerce sobre los otros. La *clase de los negocios* “posee riqueza invertida en grandes corporaciones y... así controla las condiciones de vida de los demás”; la *clase industrial* “no posee riqueza en corporaciones suficientemente grandes y sus condiciones de vida están, por tanto, controladas por los otros” (Veblen, 1919/1964:161). Otra manera de expresar la distinción entre las dos clases es que hay una división entre “los que viven de rentas libres [esencialmente, renta no ganada; revise este capítulo más adelante] y los que viven del trabajo”; “entre los que controlan las condiciones de trabajo y el ritmo y volumen de producción y para quienes el producto neto de la industria es ingreso libre, por un lado, y esos otros que tienen un trabajo que hacer y a quienes aquéllos permiten un medio de vida bajo su control, por el otro”; “entre las clases propietarias y la comunidad de base de la que obtienen su propiedad” (Veblen, 1919/1964:162). Más tarde expresó la cuestión de una manera explícitamente no marxista: “esta... división, en cuanto a intereses materiales y sentimiento, no se establece entre los que poseen algo y los que no poseen nada, como se ha venido expresando en las fórmulas de los teóricos, sino entre los que poseen más de lo que pueden usar personalmente y los que necesitan imperiosamente más de lo que poseen” (Veblen, 1923:9).

Otra diferencia clave entre Marx y Veblen es que para el primero la fuerza creativa es el trabajo, mientras el segundo considera las “artes industriales” (definidas por Veblen [1923:63] como “el conocimiento acumulado de modos y medios”), sobre todo la tecnología, como las fuerzas creativas (más adelante nos extenderemos sobre las artes industriales).³ Por ejemplo, sostiene que “el estado de las artes industriales... debe ser siempre, en la naturaleza de las cosas, el principal factor de la industria humana” (Veblen, 1923:63). Una consecuencia de esto es que el trabajo y su emancipación no ocupan una función central en la obra de Veblen, como ocurre en la de Marx, de hecho Veblen se preocupa poco de la clase trabajadora: son los que crean y mantienen las artes industriales, los tecnólogos e ingenieros, los que representan una función central y encabezarán una posible revolución contra la clase de los negocios. Los trabajadores, en el mejor de los casos, seguirán su liderazgo.

Uno de los principios básicos que Veblen sí comparte con Marx es su orientación materialista, define a las condiciones materiales como “los modos y medios de vida y de obtener un sustento” (Veblen, 1923:205). Las artes industriales forman parte de las condiciones materiales igual que la base de la población, y señala: “a largo plazo, por supuesto, la presión de las circunstancias materiales cambiantes tendrá que configurar las líneas de la conducta humana, so pena de extinción de la especie” (Veblen, 1923:17). Así, por ejemplo, los cambios en las normas, los valores y los modos de pensamiento se producen a raíz de cambios en las bases materiales (y, por tanto, son siempre obsoletos; para un análisis de la contribución de Veblen a nuestra comprensión del “atraso cultural”, vea la página 364).

A pesar de algunas semejanzas, Veblen (1906/1963) *no* era marxista,⁴ y critica a Marx por varias razones, entre ellas: por apoyar la doctrina de los derechos naturales (p. ej., el derecho del trabajador a todo el producto de su trabajo); por servirse de la filosofía hegeliana;

³ Sin embargo, “el instinto de trabajo” (vea la página 362) representa un papel en la obra de Veblen que se asemeja en cierto sentido al papel que representa el “ser genérico” en la obra de Marx.

⁴ Paul Sweezy (1958: 180), entre otros, no está de acuerdo con esta opinión y afirma que “el marco vebleniano es, en lo fundamental, marxista”.

por adoptar esta última teoría del cambio en lugar de una perspectiva evolucionista darwiniana de la secuencia acumulativa de cambio sin teleología o final perfecto (para Veblen [1906/1963:72], el “darwinismo ha suplantado en muy buena medida al hegelianismo”); por trabajar con otras ideas (la lucha de clase consciente) que no encajan en el enfoque hegeliano; por usar supuestos psicológicos obsoletos (el cálculo hedonista basado en el interés propio); por recurrir a las ideas de los economistas políticos de forma inconsistente con el uso para el que se idearon; por no tener nada que decir sobre la sociedad futura que supestandamente reemplazará al capitalismo y; por hacer una serie de predicciones que no han confirmado los acontecimientos posteriores. En general, aunque Veblen no era marxista, al menos algunas de sus ideas sí muestran el impacto de la teoría marxista.

Teoría evolucionista

Influido por Darwin y los darwinistas sociales (especialmente por Herbert Spencer y William Graham Sumner), Veblen trabajó con una perspectiva evolucionista (Tilman, 2007) y consideró que la sociedad humana está dominada por la lucha por la existencia en la que sobreviven las instituciones y los hábitos mentales más aptos. Veblen considera que en el progreso de la historia humana no sólo sobreviven las instituciones sociales y los individuos más aptos, también perecen los que no lo son. Además, las instituciones y los hábitos mentales experimentan un proceso de adaptación a las circunstancias cambiantes. Sobre todo, y en términos más generales, la perspectiva evolucionista le es útil porque le permite acentuar el hecho de que las instituciones sociales cambian y se desarrollan.

La adaptación selectiva que reside en el núcleo de la teoría evolucionista nunca es del todo exitosa, las instituciones proceden del pasado y existen en el presente porque han sobrevivido al proceso de adaptación selectiva; sin embargo, no dejan de derivarse del pasado y, por ello, nunca armonizan completamente con las circunstancias presentes; las instituciones del pasado que han logrado adaptarse nunca pueden ponerse al día de las circunstancias sociales cambiantes, por lo que concluye: las “instituciones de hoy (el actual plan de vida aceptado) no encajan totalmente con la situación de hoy” (Veblen, 1899/1994:191). No obstante, como resultado de su inercia o conservadurismo inherente, las instituciones sociales tienden a persistir incluso aunque no estén totalmente adaptadas a las circunstancias cambiantes, lo que significa que la gente está mal equipada, al menos hasta cierto punto, para satisfacer las demandas del presente; aunque suelen percatarse de la discontinuidad entre las demandas de su vida presente y las instituciones sociales que son reliquias del pasado, y esta conciencia es una de las cosas que propician cambios en las instituciones sociales, destinados a armonizar más con las realidades presentes. Con todo, algunos grupos (como la clase ociosa, que más adelante analizaremos) están protegidos frente a las realidades cotidianas, especialmente la realidad de las exigencias económicas cotidianas, por lo que su modo de vida puede mantenerse más en la línea de las realidades pasadas. Estos grupos, especialmente si tienen un estatus alto y son emulados por otros grupos, suelen ser fuerzas conservadoras que retrasan el progreso social y los esfuerzos de los demás por actualizar las instituciones sociales. A pesar de esta oposición, las instituciones sociales cambian y se desarrollan: se adaptan selectivamente a las circunstancias cambiantes.

Veblen distingue entre la evolución de la comunidad y la evolución del individuo, sostiene que la diferencia entre ellas ha generado una importante discontinuidad en la evolución. Según él, las comunidades han evolucionado hasta el punto en el que ya no necesitan

competir entre ellas, pero sí cooperar en materia industrial; sin embargo, los individuos han conservado la necesidad de competir para tener éxito y promover sus propios intereses y carreras; así, los individuos “no progresan” al mismo nivel que los cambios colectivos.

En general, Veblen trabaja con un modelo básico de evolución de dos estadios: al primero lo denomina “sociedad salvaje” y tiende a tener una visión positiva de él, describiéndolo como una sociedad buena caracterizada por la paz y cooperación (a diferencia de Hobbes, cree que el estadio primitivo y salvaje apunta más “a la paz que a la guerra como situación habitual”) (Veblen, 1922/1964:100). Al estadio posterior, la “barbarie” depredadora, lo considera más negativo y lo describe con un carácter competitivo y bélico, en el que el acento recae sobre el logro del individuo más que sobre el bienestar de la colectividad. En la cultura salvaje las artes industriales se empleaban para el bien común; sin embargo, en la cultura bárbara y depredadora el acento cambia y se sitúa en el interés individual y el uso de las artes industriales para obtener ventajas a expensas de los demás. Aunque el mundo ha superado las primeras fases de la barbarie mediante la era de la máquina y la artesanía, Veblen consideraba que la sociedad que él analizaba y en la que vivía estaba en la fase posterior a la barbarie; así, incluso la era de la máquina se caracteriza por la competitividad individual y, como veremos, tiende al establecimiento de relaciones bélicas entre las naciones.

Un aspecto clave de este proceso de evolución es un cambio del trabajo libre de la sociedad salvaje, una situación en la que el trabajo es la base de la industria, a la sociedad depredadora y bárbara en la que las relaciones de propiedad o los intereses monetarios controlan la industria. La base del control financiero surge cuando la producción genera más renta de lo que necesitan los trabajadores para subsistir. Además, los factores materiales como las materias primas y la tecnología confinan la industria a un lugar físico determinado, con el resultado de que se tornan más posibles la vigilancia, el control y la explotación económica de los trabajadores. En ese momento, poseer los medios materiales de la industria se convierte en algo rentable, y con ello aparece el control sobre los aspectos más inmateriales de las artes industriales. La propiedad de los medios de producción suele deberse al estado de guerra y en consecuencia forma claramente parte de la cultura bárbara y depredadora. Todo esto encuentra su expresión más perfecta en las culturas altamente monetarias de Occidente.

En la actualidad la teoría evolucionista de Veblen, aunque no exenta de utilidad, parece el producto desafortunado de un tiempo intelectual dominado por la teoría darwinista, el darwinismo social y el evolucionismo de Spencer; por decirlo de modo simple, genera un modelo cuestionable y simplista de la historia humana. También confiere a su obra un tono muy anticuado y lo conduce a adoptar posiciones muy desafortunadas; por ejemplo, adopta una postura racista de la evolución cuando analiza la evolución de los “elementos étnicos inferiores” (Veblen, 1899/1994:217), en la que considera a “la población negra del Sur” como “inferior respecto de la eficiencia económica, inteligencia o ambas cuestiones” (Veblen, 1899/1994:322).

Teoría económica

Si Veblen hubiera sido identificado en su tiempo con alguna disciplina, ésta sería la economía (le ofrecieron la presidencia de la American Economic Association, que rechazó); sin embargo, criticaba mucho la economía dominante del momento (se le asoció con la

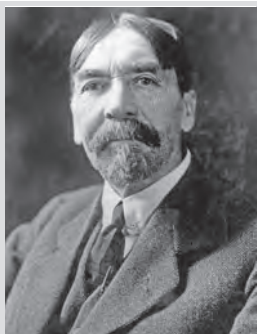
economía institucional [Seckler, 1975], que fue casi marginada de la disciplina por el tipo de economía que él tanto criticaba). Entre otras cosas, criticaba la teoría económica por adoptar la idea de las leyes naturales que conducían al desarrollo ordenado de la conducta humana para alcanzar el obligado fin de su felicidad (Veblen, 1899/1900/1964). A Adam Smith, entre otros, se le acusa de haber trabajado con esa perspectiva y de ajustar los hechos a sus preconcepciones sobre la ley natural y la teleología de la teoría. Economistas posteriores sustituyeron el logro de ese objetivo por una perspectiva hedonista y utilitarista que considera la conducta como “la persecución de la mayor ganancia o el menor sacrificio” (Veblen, 1899/1900/1964:97). Economistas aún más recientes (p. ej., Alfred Marshall) ofrecen el sentido de un “mecanismo consumadamente [*sic*] concebido y equilibrado” (Veblen, 1899/1900/1964:143). Veblen rechaza estas ideas y prefiere la perspectiva del darwinismo evolucionista de un “proceso de desarrollo acumulativo de la adaptación institucional al desarrollo acumulativo de exigencias” (Veblen, 1899/1900/1964:143).

Veblen (1909/1964) considera aún más reciente la economía de la utilidad marginal como una variante de la teoría económica clásica, que comparte con ella algunos de sus problemas. Es una teoría deductiva, teleológica (los acontecimientos del momento se rigen por sus consecuencias futuras), racionalista, hedonista y estática que acepta los derechos naturales, especialmente el de la propiedad. Considera que la teoría de la utilidad marginal sólo se ocupa de la distribución y tiene poco que ofrecer sobre cuestiones como el consumo; y lo que es más importante aún, está dominada por un interés en “el método de la inferencia según el cual se supone que un individuo sopesa de modo invariable el placer y el dolor en determinadas condiciones que supuestamente son normales e invariables” (Veblen, 1909/1964:162). Dado su carácter deductivo y teleológico, tiene poco que ofrecer sobre las causas y los efectos en general y, en particular, sobre una cuestión de suma importancia para él: “las causas del cambio o la secuencia acumulativa de los fenómenos de la vida económica” (Veblen, 1909/1964:152). Así, como veremos, sobre lo que constituye para él la cuestión más importante de la vida económica en los dos siglos anteriores —el desarrollo de las artes industriales (y los intereses monetarios de los negocios)—, la teoría de la utilidad marginal había, en su opinión, permanecido en silencio.

Veblen también acusa a la teoría de la utilidad marginal de ignorar las grandes cuestiones institucionales y culturales, y de concentrarse, en cambio, en hacer deducciones teóricas. Los teóricos de la utilidad marginal sitúan su interés principal en unos actores hedonistas que hacen elecciones racionales para maximizar su placer (y mitigar su dolor), mientras, en lo fundamental, ignoran los grandes factores culturales. También se ignora la “previsión discriminatoria”, el hábito y la convención, porque los economistas de la utilidad marginal se interesan exclusivamente en el cálculo racional de las consecuencias futuras. Por último, para Veblen la teoría de la utilidad marginal refleja la situación financiera y de los negocios del momento, pero confunde a esta última con la única manera en la que puede ocurrir la conducta económica.

Premisas básicas

En este apartado nos ocupamos de algunas premisas básicas de la teoría de Veblen, incluidas sus ideas sobre la naturaleza humana, las artes industriales, el atraso cultural y los préstamos culturales.



Thorstein Veblen

Un esbozo biográfico

Nació en una zona rural del estado de Wisconsin el 30 de julio de 1857. Sus padres fueron modestos granjeros de origen noruego (Dorfman, 1966) y él fue el sexto de doce hijos, que pudo escapar de la granja a la edad de 17 años y comenzar a estudiar en el Carleton College de Northfield, Minnesota. Pronto demostró tener la acidez y el sentido del humor característicos de su obra. Conoció a su primera esposa, la sobrina del presidente del Carleton College, en la escuela (con la que se casó en 1888). Se licenció en 1880 y obtuvo un puesto docente, pero la escuela se cerró en seguida y se marchó al Este a estudiar filosofía en la Johns Hopkins University; sin embargo, como no se le concedió una beca se trasladó a Yale con la esperanza de encontrar ayuda económica para sus estudios, donde se las arregló económicamente y se doctoró en 1884 (uno de sus profesores fue el gigante de la sociología William Graham Sumner). Sin embargo, a pesar de tener importantes cartas de recomendación, no pudo obtener un puesto universitario en parte al menos por su agnosticismo, porque carecía (en su momento) de reputación profesional y por el hecho de que se le veía como un inmigrante sin el lustre necesario para ocupar un puesto universitario. Pasó inactivo los siguientes años (que él atribuyó a su mala salud), pero en 1891 regresó a sus estudios para, en esta ocasión, concentrarse más en las ciencias sociales en la Cornell University. Con la ayuda de uno de sus profesores de economía (A. Laurence Laughlin), que se marchaba a la Universidad de Chicago, Veblen consiguió ser miembro de esa universidad en 1892. Contribuyó al trabajo editorial de *The Journal of Political Economy*, una de las muchas revistas académicas nuevas que se estaban creando en Chicago en esos años. Allí Veblen era una figura marginal, pero enseñó algunos cursos y, lo que es más importante, utilizó el *Journal of Political Economy* para publicar sus escritos. Su obra también empezó a publicarse en otras revistas, entre ellas *The American Journal of Sociology*, otra nueva revista de la Universidad de Chicago.

En 1899 publicó su primer y más conocido libro, *La teoría de la clase ociosa*, pero su puesto en Chicago seguía incierto, de hecho, cuando solicitó el típico aumento de sólo cien dólares, el presidente de la universidad le dejó claro que no le desagradaría que se marchara de allí. Pero el libro atrajo mucha atención y finalmente le ascendieron al puesto de profesor ayudante. Aunque para algunos de sus alumnos sus clases eran inspiradoras, la mayoría las consideraba pésimas. Uno de sus alumnos de Chicago comentó que era “un tipo sumamente excéntrico... que solía apoyar la mano en su mejilla o adoptar una postura parecida para hablar en voz baja y con un tono monótono y tranquilo, y que tenía un aburrido modo de expresarse y conducir la clase” (Dorfman, 1966:248-249). A menudo comenzaba un curso con una elevada cantidad de estudiantes que conocían su creciente fama, pero al final del semestre la clase menguaba y quedaba con un puñado de estudiantes tozudos.

Los días de Veblen en Chicago estaban contados por varias razones, entre ellas que su matrimonio fracasó y que ofendió los sentimientos victorianos debido a sus aventuras con otras mujeres. En 1906 aceptó un puesto de profesor asociado en la Stanford University. A diferencia de su situación en Chicago, en Stanford enseñó principalmente cursos de licenciatura y la mayoría de sus estudiantes se desanimaba por su aspecto (uno dijo que parecía “vagabundo”) y su modo aburrido de dar clase. Pero volvió a sus aventuras con las mujeres, algo que en 1909 le obligó a dimitir en Stanford en circunstancias que no le ayudaban a encontrar otro puesto académico; aunque con la ayuda de un colega y amigo que era el jefe del departamento de economía de la Universidad de Missouri, en 1911

conseguió allí un puesto docente. Ese año también obtuvo el divorcio y en 1914 se casó con una antigua alumna también divorciada.

El nombramiento de Veblen en Missouri era de bajo estatus (ayudante) y peor remunerado que su puesto en Stanford; además, odiaba la por entonces pequeña ciudad, Columbia, Missouri, donde se asentaba la universidad (según se dice la llamaba “la ciudad agujero de pájaro carpintero” y al estado lo calificaba de “muñón podrido” [Dorfman, 1966:306]); sin embargo, fue durante su estancia en Missouri cuando apareció (1914) otro de sus más conocidos libros: *The instinct of workmanship and the state of the industrial arts* [*El instinto de trabajo y el estado de las artes industriales*]. La tormentosa carrera académica de Veblen dio otro giro en 1917, cuando se trasladó a Washington D.C., para trabajar con un grupo dirigido por el presidente Wilson que consideraba posibles acuerdos de paz para la Primera Guerra Mundial. Después de trabajar para la Food Administration de Estados Unidos durante un breve periodo, Veblen se marchó a la ciudad de Nueva York para trabajar de editor de una revista, *The Dial*, la cual cambió su orientación y, tras un año, perdió su puesto editorial. Entretanto había entrado en contacto con la New School for Social Research. Su remuneración económica allí era alta respecto de la anterior (una buena parte aportada por uno de sus antiguos alumnos de Chicago), y como vivía frugalmente, el gran crítico de los negocios estadounidenses comenzó a invertir su dinero, al principio en viñedos en California y luego en el mercado de valores.

Veblen regresó a California en 1926 y desde el año siguiente vivió en una casucha de una ciudad al norte del estado. Su situación económica empeoró desastrosamente, perdió el dinero que había invertido en la industria de los viñedos y sus acciones se devaluaron. Siguió ganando entre 500 y 600 dólares anuales por los derechos de sus obras y su antiguo alumno de Chicago siguió enviándole anualmente 500 dólares más.

Veblen fue, por decirlo gentilmente, un hombre raro; por ejemplo, podía estar sentado durante horas y contribuir poco o nada a una conversación a su alrededor. Sus amigos y admiradores le ayudaron para que le nombraran presidente de la American Economic Association, pero rechazó el puesto. La siguiente viñeta ofrecida por un librero nos proporciona un poco más de información sobre este complejo personaje:

Un hombre solía aparecer cada seis u ocho semanas con bastante regularidad, una persona ascética y misteriosa... de aspecto gentil. Llevaba el pelo largo... Yo solía intentar que se interesara por la economía... Incluso una vez intenté que habláramos de *La teoría de la clase ociosa*. Le expliqué que era una brillante puerta de entrada para la conciencia social... Escuchaba atentamente todo lo que yo le decía y se deshacía como un copo de nieve a través de la puerta. Un día encargó un volumen de himnos latinos, le dije: “Tengo que apuntar su nombre porque lo voy a encargar expresamente para usted, me temo que no tendremos público que pida este libro durante mucho tiempo”. “Mi nombre es Thorstein Veblen”, dijo en un susurro.

(Citado en Tilman, 1992:9-10)

Thorstein Veblen murió el 3 de agosto de 1929, justo antes de la Gran Depresión que, según percibieron muchos, previó en su obra.

Naturaleza humana

Veblen opera con un marcado sentido de la naturaleza humana y de su importancia en la vida social. Los *instintos* están en el núcleo de su reflexión sobre dicha naturaleza (Ayres, 1958) y son definidos como “las propensiones persistentes e innatas de la naturaleza humana” (Ve-

blen, 1922/1964:2). Hay numerosos instintos humanos heredados que guardan relación con los fines objetivos de los esfuerzos humanos, en otras palabras, los instintos son teleológicos; de hecho, éstos difieren entre sí en función de sus fines o propósitos. Otro componente del pensamiento de Veblen sobre la naturaleza humana es la “acción tropismática”, que para él es una conducta “automática” que no supone conciencia en los procesos de pensamiento, son meros “reflejos fisiológicos” (F. Hill, 1958:134). En cambio, la acción instintiva implica inteligencia o “conciencia y adaptación a un fin perseguido” (Veblen, 1922/1964:4). Mientras los fines de la vida se definen instintivamente, los modos y medios para conseguirlos son definidos inteligente, social y culturalmente. Para Veblen este último aspecto es especialmente importante. Con el tiempo los medios elegidos de forma inteligente pasan a ser tradicionales y a formar parte de la cultura general: se convierten en habituales, y en última instancia se institucionalizan, pasan a ser convencionales, coherentes y sancionados por la cultura. Así, aunque Veblen fundamenta sus ideas en los instintos, éstos están inherentemente asociados a factores sociales superiores.

Para Veblen existen diferencias individuales y raciales en los instintos y en esto concede ventaja a grupos como los europeos (y sus colonias), porque son racialmente mixtos o “híbridos”; por la homogeneidad racial, las “culturas inferiores” están en desventaja respecto de los europeos. En términos de instintos, las “razas” europeas tienen una mayor adaptación evolucionista que las culturas inferiores, porque “las poblaciones híbridas consiguen un mayor alcance y grado de variación del que puede existir en los confines de cualquier raza pura” (Veblen, 1922/1964:23). Mientras Veblen sólo reconoce ligeras diferencias genéticas entre las razas, esas diferencias pueden llegar a representar diferencias decisivas a medida que se desarrollan con el tiempo; así, da mucha importancia a la raza, y “en última instancia, cualquier raza está a merced de sus instintos” (Veblen, 1922/1964:24).

Aunque la raza y sus instintos concomitantes casi siempre son estables (si bien pueden darse mutaciones), los correspondientes elementos habituales de la vida, las instituciones sociales, cambian continuamente; aunque estos cambios son necesarios, ya hemos visto que pueden surgir instituciones sociales opuestas a las demandas de algunos instintos, instituciones a las que suele calificar de “instituciones imbéciles”.

Instinto de trabajo

El principal instinto humano, y que ocupa un lugar crucial en el pensamiento de Veblen, es el del trabajo, que supone el uso eficiente de los medios disponibles y una administración adecuada de los recursos disponibles. Se relaciona con los “recursos, modos y medios prácticos, los mecanismos y dispositivos de eficiencia y economía, la experiencia, el trabajo creativo y el conocimiento tecnológico de los hechos... una inclinación al esfuerzo” (Veblen, 1922/1964:33). Aunque parece relacionarse con los medios, el instinto de trabajo y todo lo que supone es un fin por derecho propio. Éste se manifiesta a nivel micro, en términos de la eficiencia técnica del trabajador individual; y a nivel macro, en la aptitud tecnológica y los logros de la comunidad en su conjunto (las “artes industriales”). Aunque es fundamental, el instinto de trabajo, igual que otros instintos, debe subsistir en una relación de *toma y da* con todos los demás instintos, y se manifiesta en todo el mundo social en ámbitos tan diversos como las artes, la religión y el derecho. En cierto sentido guarda relación con todos los fines porque su objetivo es alcanzar fines de la mejor manera posible.

A pesar de su importancia, el instinto del trabajo tiene ciertas debilidades; por ejemplo, carece de la tenacidad de otros instintos y suele ceder ante ellos, es también relativamente fácil que se incline hacia desarrollos institucionales de cualquier tipo. En las culturas inferiores había un desarrollo institucional lo suficientemente exiguo como para influir negativamente en el instinto de trabajo, pero en las culturas posteriores el sistema institucional, más desarrollado, tiene una influencia mucho más negativa en él; sin embargo, su máximo obstáculo procede, al menos teóricamente, de su mismo núcleo en forma de *animismo*, término que para Veblen significa la creencia de que los objetos inanimados están dotados de alma y capacidad para hacer cosas. En términos más específicos, el instinto de trabajo supone “la propensión sentimental a atribuir las cualidades y la conducta propias de la laboriosidad humana a hechos externos” (Veblen, 1922/1964:80); un ejemplo podría ser la idea de que es el “mercado”, o la organización, lo que lleva a cabo el trabajo, en lugar de los trabajadores dotados del instinto de trabajo. Estas ideas místicas contrastan con lo concreto que reside en el núcleo del instinto de trabajo.

Inclinación parental

El único instinto cuya importancia se aproxima a la del instinto de trabajo es el de “inclinación parental”, y los dos tienen mucho en común. La inclinación parental se define como “una preocupación no egoísta de bienestar por la siguiente generación: una tendencia hacia la máxima eficiencia y máximo volumen de vida en el grupo” (Veblen, 1922/1964:46).

Curiosidad ociosa

Veblen considera que la gente está dotada de “una curiosidad instintiva ‘ociosa’ por la que los hombres, de manera más o menos insistente, quieren conocer cosas en momentos en los que intereses más serios no llaman su atención” (Veblen, 1922/1964:85). Aunque puede ser delegada a un segundo plano a corto plazo por necesidades más inmediatas como la alimentación, a largo plazo nos ha proporcionado nuestros logros más importantes en el conocimiento sistemático. Este instinto tiene una función central en el análisis que Veblen hace del “aprendizaje superior” (Kaplan, 1958; vea más adelante).

No da gran importancia al hecho de que esta curiosidad está “integrada” a las personas, sino que se enfoca en cómo se ha desarrollado hacia los viejos hábitos mentales que han persistido durante siglos de existencia y uso. De especial importancia son los “cánones habituales de conocimiento y creencias” a través de los cuales la gente “construye esos cánones de conducta que sirven de guía y modelo en la vida práctica” (Veblen, 1919/1964:6). A pesar de lo importantes que son esos hábitos mentales, están constantemente sujetos a revisión como resultado de los cambios que se generan en el entorno material. De nuevo, esta idea nos confirma con claridad que Veblen era, en última instancia, un materialista que creía que todo estaba configurado y moldeado por “las exigencias que acosan al hombre en sus tratos cotidianos con los medios materiales de vida: tanto más cuanto que esos hechos materiales son insistentes e inflexibles” (Veblen, 1919/1964:9). La economía es uno de los elementos clave de la existencia material; a medida que cambia, los hábitos mentales de las personas (también definidos como instituciones sociales) cambian, pero el cambio cultural y social está limitado por “propensiones innatas inalterables” (Veblen, 1919/1964:11); de hecho, si los hábitos mentales sobrepasaran los límites de la naturaleza humana, aquellos modos de pensamiento se modificarían para alinearse mejor con ésta.

Emulación

Veblen relaciona el instinto de trabajo con otro de sus instintos: la emulación, “Los hombres se mueven por muchos impulsos y se conducen por muchas disposiciones instintivas, entre esas disposiciones permanentes está una fuerte propensión a admirar y respetar a las personas de éxito y distinción, así como una disposición a encontrar mérito en todo trabajo dirigido al bien común” (Veblen, 1923:115). Nos extenderemos sobre este instinto cuando analicemos más adelante el consumo y el derroche ostentosos.

Artes industriales

Las artes industriales, o el conocimiento tecnológico, son “un patrimonio común mantenido y desarrollado colectivamente por la comunidad, y es en virtud de esa relación que debe concebirse como una actividad próspera” (Veblen, 1922/1964:103). Son un producto histórico y están en constante cambio; sin embargo, las nuevas incorporaciones son pequeñas en comparación con el cuerpo total heredado del pasado. Aunque las considera una posesión colectiva, Veblen ofrece un modelo micro-macro de su génesis que parece muy contemporáneo:

Cada movimiento sucesivo de avance, cada señal de novedad, mejora, invención y adaptación, cada detalle añadido de innovación a la laboriosidad, sin duda lo realizan individuos y procede de la experiencia e iniciativa individual, puesto que las generaciones en la humanidad están formadas exclusivamente por individuos. Pero cada movimiento así realizado es necesariamente efectuado por individuos inmersos en la comunidad y expuestos a la disciplina de la vida del grupo tal como se desarrolla en la comunidad, porque toda vida es necesariamente vida en grupo... Todo nuevo rumbo tecnológico surge necesariamente de los esfuerzos laboriosos de determinados individuos, pero sólo puede hacerlo en virtud de la familiaridad de esos individuos con el cuerpo de conocimiento que ya tiene el grupo.

(Veblen, 1922/1964:104)

Exactamente igual que las artes industriales de la colectividad no pueden existir sin las contribuciones de los individuos, los trabajadores individuales estarían indefensos si no pudiesen acceder a ese cuerpo colectivo de conocimiento y aptitudes.

La eficiencia industrial de los trabajadores individuales, así como la comunidad en su conjunto, es una función del estado de las artes industriales, y tiende a ser alta cuando las artes están bien desarrolladas, y baja cuando no lo están.

Como en otros muchos lugares de su obra, la raza cumple aquí su función; el estado de las artes industriales depende de las capacidades individuales del trabajador, pero el tipo y grado de capacidades de los individuos a este respecto varían entre razas.

Atraso cultural

Como ya hemos visto en varias ocasiones, Veblen trabaja con una teoría del atraso cultural, una idea que habitualmente se asocia a William Fielding Ogburn (1922/1964). Este concepto cobra relevancia en su análisis de los avances de la ciencia y la tecnología en el mundo moderno, y la consiguiente importancia de un modo de pensamiento mecanicista y práctico; de hecho, Veblen considera este modo de pensamiento y su aplicación práctica y científica

como la “línea principal de la marcha hacia la civilización” (Veblen, 1919/1964:12). El “atraso” ocurre porque “el sistema del derecho y las costumbres, que gobierna la relación entre hombres y define sus derechos, deberes, ventajas e incapacidades mutuas”, ha tendido a estar “algo retrasado” (Veblen 1919/1964:11-12). En términos más específicos, sostiene: “Los principios (hábitos mentales) que gobiernan el conocimiento y las creencias, el derecho y las costumbres, han ido siempre a la zaga, a diferencia del impulso hacia adelante de la industria y las resultantes condiciones laborales de vida” (Veblen, 1923:206); sin embargo, en su opinión era sólo cuestión de tiempo el que estos sistemas de pensamiento se ajustaran más al modo de pensamiento práctico predominante en la ciencia y la tecnología.

De entre los sistemas de leyes y costumbres, Veblen se concentra en el derecho adquirido de propiedad y los principios respetados por tradición y costumbre que están en su base. Según él, esos derechos adquiridos “se han convertido en un foco de vejación y miseria en la vida de los pueblos civilizados” (Veblen, 1919/1964:22), y esto es así porque han ido a la zaga y puesto límites al desarrollo de las artes industriales con sus fábricas, su equipo mecánico, sus procedimientos estandarizados y su posesión de “la sabiduría tecnológica acumulada de la comunidad” (Veblen, 1919/1964:37). La expansión de las artes industriales se ha logrado mediante un cambio en la propiedad, en virtud del cual el empleador-propietario de carácter personal ha sido gradualmente reemplazado por el capital corporativo impersonal. El problema es que los que poseen este capital han logrado el control de las artes industriales y a la vez se han distanciado cada vez más de ellas y perdido su conocimiento; así, el capital se ha convertido en una barrera para las artes industriales y su desarrollo, es decir, la propiedad y las ideas que la subyacen han tendido a ir a la zaga de los cambios en las artes industriales y, dada su posición, han sido capaces de impedir el funcionamiento y progreso de las artes industriales. En suma, “la tecnología del siglo xx ha dejado atrás el sistema de derechos adquiridos del siglo xviii” (Veblen, 1921:100).

Principales preocupaciones

En el núcleo del pensamiento de Veblen reside una serie de cuestiones sustantivas, incluida su teoría de la clase ociosa, el conflicto inherente entre los negocios y la industria, el aprendizaje superior y la política.

Teoría de la clase ociosa

El primer y más conocido libro de Veblen, *Teoría de la clase ociosa*, es también su obra más importante. En él comienza por elaborar una variante temprana de una distinción —que ya mencionamos antes, aunque en otros términos, y analizaremos extensamente más adelante en el apartado de “Negocios contra la industria”— que va a conformar la obra de su vida. Sostiene que en la sociedad primitiva las actividades se dividían en dos clases:

1. La *industria* (o “trabajo monótono”), el “esfuerzo que se hace para crear una cosa nueva, con un nuevo propósito que le es dado por la mano moldeadora de su creador a partir de un material pasivo (en estado “bruto”) (Veblen, 1899/1994:12).
2. Luego está la *hazaña*, que supone “producir un resultado útil para el agente... la conversión para sus propios fines de energías previamente dirigidas a algún otro fin por algún otro agente” (Veblen, 1899/1994:12-13).

Entre ambos se hace una “distinción injusta”⁵ (una expresión clave en la obra de Veblen), en virtud de la cual el empleo que supone hazaña se llega a considerar “valioso, honorable y noble”, mientras que el que supone industria (o monotonía) se juzga como “indigno, degradante, vil” (Veblen, 1899/1994:13). Esta distinción subyace al desarrollo de las clases sociales.

Veblen explora la “base psicológica” de esta distinción injusta, que ve enraizada en un concepto que, como hemos visto, es fundamental en su obra: el instinto de trabajo. Describe esta actitud o propensión como sigue: “el hombre es un agente... que busca en cada acto la realización de algún fin concreto, objetivo, impersonal. Por este hecho está poseído de un gusto por el trabajo efectivo y de un disgusto por el esfuerzo inútil. Tiene un sentido del mérito de la utilidad o eficiencia y del demérito de la futilidad, el derroche o la incapacidad” (Veblen, 1899/1994:13). Sobre la base de su eficiencia en la realización del trabajo tienden a establecerse las distinciones injustas entre la gente, y por ello las personas buscan que su eficiencia sea visible a los demás, de modo que puedan ganarse su estima y ser emulados por otros. En las sociedades bárbaras pacíficas, la mayoría de las veces la forma de ganarse la estima se funda en la propia eficiencia industrial; luego, en las sociedades más rapaces, el centro se desplaza hacia la hazaña y la demostración de evidencias tangibles de valor y agresión, como botines y trofeos. Conseguirlos por la fuerza llega a valorarse, con el resultado de que lograrlos por otros métodos, incluida la industria, termina por no ser estimado. Se establece una distinción injusta entre la hazaña y la industria, y esta última termina siendo considerada como algo carente de dignidad e incluso fastidioso de realizar.

Al trabajar con un modelo evolucionista que, como hemos visto, impregna toda su obra, Veblen sostiene que con el establecimiento de la propiedad nace una clase ociosa; las raíces de la propiedad se encuentran en la captura de mujeres como trofeos, como demostración del valor masculino, de allí la propiedad se extiende a los productos de la industria. Muy a menudo se atribuye el origen de la propiedad privada a la necesidad de subsistencia, pero si bien esto puede ser cierto en las primeras sociedades, en sociedades más contemporáneas el motivo básico de poseer y acumular cosas es la emulación, es decir, la propiedad privada es la base de la estima, y todos en la sociedad buscan emular o incluso superar a los que tienen una gran cantidad de ella. Eso es cierto en el caso de los trabajadores manuales, pero lo es incluso más en el caso de los estratos superiores del sistema de estratificación.

En una era anterior la riqueza se consideraba evidencia de eficiencia, del instinto de trabajo; sin embargo, más recientemente la posesión de riqueza en sí ha pasado a ser meritatoria. La importancia del modo en que uno ha adquirido riqueza, si ha sido ganada o no sobre la base de la industria eficiente, tiende a desaparecer de la vista; de hecho, en un estadio posterior se concede más prestigio a la riqueza obtenida por herencia que a la obtenida mediante los propios esfuerzos personales. La autoestima ahora está basada en las posesiones materiales y en si uno tiene tantas posesiones, mejores o más que las que tienen los que uno considera sus iguales. Así, la emulación subyace en la base de este deseo de bienes materiales, con lo cual el deseo de riqueza nunca puede satisfacerse como si estuviera guiado por

⁵ Veblen sostiene, de forma hasta cierto punto insincera, que no usa este término en sentido negativo; antes bien, pretende usarlo “en un sentido técnico, para describir una comparación de personas con objeto de clasificarlas y graduarlas respecto de su valía o valor relativos —en un sentido estético o moral— y así, recompensar y definir los grados relativos de complacencia con que pueden ser legítimamente contemplados por sí mismas y por otros. Una distinción injusta es un proceso de evaluación de las personas en relación con su valía” (Veblen, 1899/1994: 34).

la necesidad de subsistir: “como la lucha es sustancialmente una carrera por el renombre sobre la base de la distinción injusta, no hay manera de aproximarse siquiera a una solución definitiva” (Veblen, 1899/1994:32); así, el instinto de trabajo se transforma en un esfuerzo por superar a los demás en términos de la posesión de los símbolos de logro económico.

Ocio ostentoso

En la clase trabajadora persiste, al menos en cierta medida, un interés por el trabajo y una emulación de los que son buenos en lo que hacen; sin embargo, esto no sucede en la clase ociosa o superior en términos financieros. Hasta la primera fase de desarrollo industrial la clase ociosa tiende a demostrar su riqueza, y así obtener estima, llevando una vida de ocio: ostentando que *no* trabaja, a lo que Veblen denomina *ocio ostentoso*. No es que la clase ociosa sea necesariamente indolente o apática, sino que consume el tiempo no productivamente debido a que para ella el trabajo productivo es indigno. Esta actividad es también una evidencia de que tiene la capacidad de poder permitirse dedicar su vida al ocio. La clase ociosa busca desarrollar y presentar “evidencia” de que no ha estado implicada en un trabajo productivo y esa evidencia incluye “el conocimiento de las lenguas muertas y las ciencias ocultas; de la ortografía correcta; de la sintaxis y la prosodia; de las diferentes formas de música doméstica y otras artes familiares; de las últimas modas en materia de vestidos, mobiliario, equipaje y carruajes; de juegos, deportes y animales de lujo, como los perros y los caballos de carrera” (Veblen, 1899/1994:45). Una evidencia similar procede de las demostraciones de “modales y buena educación, usos cortesés, decoro y, en términos generales, las prácticas formales y ceremoniales” (Veblen, 1899/1994:45-46). La clase ociosa puede emplear sirvientes que, como no producen nada, también sirven para demostrar que ese tiempo lo están derrochando en el cuidado y mantenimiento del señor y su familia, y que el señor tiene la capacidad de pagar ese derroche de tiempo. Además, las esposas consumen en nombre de su señor, demostrando así aún más su ocio y capacidad para pagar por él.

Consumo ostentoso

A medida que la sociedad evoluciona, el *consumo ostentoso* tiende a reemplazar al ocio ostentoso propio de la clase ociosa. En las sociedades modernas la única manera practicable de impresionar a elevadas cantidades de transeúntes es con indicadores abundantemente obvios de la capacidad de uno para gastar, y los bienes de consumo son más visibles que las actividades de ocio. Tanto el consumo ostentoso como el ocio ostentoso suponen derroche:⁶ el segundo implica derroche de tiempo y el primero de dinero. De la clase ociosa, se espera que consuma no sólo una gran cantidad, sino lo mejor “en comida, bebida, narcóticos, vivienda, servicios, ornamentos, vestidos, armas y equipaje, diversiones, amuletos e ídolos o divinidades” (Veblen, 1899/1994:73). Los miembros de la clase ociosa no sólo deben consumir estas cosas, también lo deben hacer de la forma “apropiada” y deben convertirse en conocedores de ellas; además, no es suficiente consumir para uno mismo, también deben hacerse regalos costosos y organizarse fiestas dispendiosas.

⁶ En otro pasaje poco sincero, Veblen (1899/1994: 97-98) afirma que él no usa el término *derroche* en sentido negativo para referirse a algo ilegítimo o desaprobado los fines o motivos del consumidor. Antes bien, el *derroche* se usa “técnicamente” para denotar los gastos que “no sirven a la vida humana o al bienestar humano en general”; sin embargo, se apresura a añadir que desde la perspectiva cotidiana del instinto de trabajo tal derroche es desaprobado.

Los que pertenecen a otras clases sociales buscan emular el consumo (y también el ocio) ostentoso de la clase ociosa; sin embargo, en las clases bajas el cabeza de familia no puede permitirse no trabajar, consecuentemente, la obligación recae en la esposa, que debe demostrar ocio ostentoso realizando tareas domésticas que indiquen que no necesita un empleo remunerado. El ama de casa también tiende a obtener cosas que son signos de consumo ostentoso en esta clase social, para ensalzar la reputación de su esposo.

En términos más generales, las clases ociosas están en la cumbre del sistema de estratificación y las demás tienen el deber de situarse por debajo de aquéllas, incluidas las clases más bajas, para emular el modo en que viven. No obstante, la influencia de la clase ociosa en las demás no es directa, salvo la ejercida sobre la clase situada inmediatamente por debajo de ella en la jerarquía. Para Veblen, cada clase tiende a emular a la que se encuentra inmediatamente por encima de ella; es raro compararse uno mismo con los que pertenecen a un estrato que está muy por encima o con los que se sitúan por debajo. La manera en que las clases ociosas viven y piensan determina en última instancia las formas de vida y modos de pensamiento de toda la comunidad; sin embargo, este efecto se produce gradualmente con el tiempo, a medida que el proceso de emulación se desarrolla a través del sistema de estratificación. Así, la clase ociosa no puede ocasionar una revolución repentina que altere radicalmente el modo de pensamiento y consumo de la comunidad.

En la medida en que pueden, todas las clases sociales se implican en el consumo y ocio ostentosos; así, Veblen (1899/1994:85) sostiene:

...ninguna clase de la sociedad, ni siquiera la más paupérrima, abandona todo consumo ostentoso consuetudinario. Los últimos artículos de esta categoría de consumo no se abandonan salvo bajo el imperio de la necesidad más extrema. Se soportan muchas miserias e incomodidades antes de abandonar la última bagatela o la última apariencia de decoro financiero.

Derroche

Veblen aclara que aunque todas las clases sociales se involucran en el derroche, la mayoría de las personas no busca conscientemente derrochar dinero o tiempo; antes bien, lo hacen como resultado de “un deseo de respetar los usos establecidos, evitar observaciones y comentarios desfavorables, vivir según los cánones del decoro aceptados respecto de la clase, cantidad y grado de bienes consumidos, así como del empleo decoroso de... su tiempo y esfuerzo” (Veblen, 1899/1994:115).

No es sólo que este principio de derroche afecte al consumo: afecta los hábitos mentales en general, incluido “el sentido del deber, el sentido de la belleza, el sentido de la utilidad, el sentido de la conveniencia devota o ritual y el sentido científico de la verdad” (Veblen, 1899/1994:116). Así, por ejemplo, las iglesias se construyen para demostrar al menos cierto grado de gasto dispendioso; las ropas clericales suelen ser costosas, vistosas y bastante incómodas, y no se espera que los clérigos se involucren en un trabajo productivo desde el punto de vista industrial. Las cosas que consideramos bellas tienden también a ser caras: si no lo son, probablemente no se las considera bellas. Consideramos bellos a animales domésticos carentes de utilidad como los perros, mientras los de granja como cerdos y ganado son útiles, por lo que no son considerados bellos; el perro es objeto de ataques despiadados (y humorísticos): “Es el más sucio y el de peores costumbres de todos los animales domésticos, pero esto se compensa con una actitud servil y aduladora hacia su amo y una gran inclinación a dañar y molestar al resto del mundo... es también un artículo muy costoso y

por lo común no sirve para ningún propósito industrial” (Veblen, 1899/1994:141). Así, puede afirmarse que consumimos ostentosamente en los animales domésticos que decidimos comprar y mantener (por no mencionar la forma en que los mantenemos). Veblen sostiene un argumento similar sobre los caballos de carreras, que también son caros de mantener, suponen derroche y son inútiles salvo en el sentido de que pueden utilizarse para ganar carreras y satisfacer así la necesidad de su propietario de agresión y dominio.

Veblen considera la belleza femenina desde una perspectiva muy similar, por ejemplo, se asocia con tener manos pequeñas y un talle fino; sin embargo, desde el punto de vista de la realización de la mayoría de los tipos de trabajo productivo, estos son defectos estructurales que “demuestran que la persona que los tiene es incapaz de hacer un esfuerzo útil y tiene, por tanto, que ser mantenida en la ociosidad por su propietario. Esa mujer es inútil y costosa y, por consiguiente, valiosa como demostración de fuerza monetaria” (Veblen, 1899/1994:149). Hace la misma observación sobre la propensión de los chinos a vender y mutilar los pies de las mujeres, y las ropas, en especial las femeninas, se consideran deseables y bellas si demuestran que la persona que las lleva es incapaz de trabajar. El tacón alto, como la falda, es un ejemplo que las mujeres persisten en llevar a pesar de que “es caro y obstaculiza a la que los lleva en todo momento y la incapacita para un esfuerzo útil” (Veblen, 1899/1994:171). El corsé es una “mutilación” que se “hace para disminuir la vitalidad de la mujer y volverla permanente y obviamente incapaz de trabajar” (Veblen, 1899/1994:172).

Veblen ofrece un divertidísimo análisis de nuestra preferencia de los productos hechos a mano frente a los producidos industrialmente fabricados; es evidente que el producto industrial es más perfecto, los hechos a mano tienden a estar repletos de imperfecciones e irregularidades. El proceso de la artesanía supone mucho más derroche que la fabricación industrial; sin embargo, preferimos los productos artesanales porque demuestran más derroche honorífico.

Sorprendentemente, Veblen va más allá e indica que nos involucramos en el consumo ostentoso no sólo en las cosas que se ven públicamente, sino también en las que se consumen en la más absoluta intimidad; así, el hábito de la mente asociado con el consumo ostentoso ha reinado en virtualmente todas las esferas.

Otras características de la clase ociosa

Veblen atribuye otra serie de características a la clase ociosa que son modernas reliquias de las demostraciones de destreza de un estadio anterior de la sociedad bárbara asociadas con un instinto rapaz y un hábito animista de pensamiento. Todas estas características han tendido a sobrevivir a su propia utilidad.

- La religiosidad es una característica de la clase ociosa y Veblen (1899/1994:295) considera que el temperamento religioso está relacionado con los temperamentos deportivos y apostadores puesto que todos suponen “la creencia en una entidad inescrutable o la intervención sobrenatural en la secuencia de los acontecimientos”.
- Una propensión a luchar, a batirse en duelo, a tener un espíritu marcial, a ser patriota. Aquí, como en todas partes, Veblen encuentra una semejanza entre los marcos conceptuales de la clase ociosa y los delincuentes de clase baja, que considera como un caso de “desarrollo espiritual interrumpido” que las clases industriales han podido vencer en su mayor parte.

- El deporte, que está relacionado con la agresión y es, en última instancia, fútil o carente de propósito. En cambio, “el instinto de trabajo demanda una acción intencionada” (Veblen, 1899/1994:259) por lo que la actividad deportiva es mucho más ocasional entre las clases industriales.
- La clase ociosa disfruta del juego de apuestas porque supone una creencia en la suerte y ofrece la oportunidad de ganar a expensas del perdedor; sin embargo, como todo lo que se refiere a la clase ociosa, se “reconoce como un obstáculo para la máxima eficiencia industrial” (Veblen, 1899/1994:276). La noción de suerte entra en contradicción con el interés industrial en las secuencias causales.

En general, la clase ociosa y su orientación financiera está asociada “al derroche, la futilidad y la ferocidad” (Veblen, 1899/1994:351). Al fomentar estas cosas, la clase ociosa tiende a oponerse a las necesidades de la sociedad industrial moderna: “En esta y otras relaciones la institución de una clase ociosa actúa para conservar e incluso rehabilitar ese tipo arcaico de la naturaleza humana y esos elementos de la cultura arcaica sobre los que la evolución industrial de la sociedad ha actuado en sus estadios posteriores para eliminarlos” (Veblen, 1899/1994:331).

Negocios e industria

En el curso de su análisis de la clase ociosa, Veblen introduce la distinción entre “negocios” e “industria” (vea más arriba el análisis de su modelo de cambio social) que conforma virtualmente toda su obra. Aunque para nosotros estos términos parecen estrechamente relacionados, para Veblen hay una diferencia absoluta y, de hecho, un conflicto inherente entre ellos:

Los intereses materiales del grueso de la población [en su mayor parte asociados con la industria] se satisfacen persiguiendo la máxima producción a un costo bajo, mientras los intereses económicos de los propietarios de las industrias [“los negocios”] pueden satisfacerse mejor mediante la producción moderada a un precio aumentado.

(Veblen, 1923:249)

Y pone a Estados Unidos como “ejemplo” para ilustrar el conflicto entre negocios e industria, y el predominio de los negocios.

Negocios

Veblen detalla un cambio histórico en la naturaleza de los negocios y sus líderes: los primeros líderes tendían a ser empresarios y diseñadores, constructores, administradores de tiendas y gestores financieros, y quizá percibiesen un ingreso porque éste se derivaba, al menos en parte, de su contribución directa a la producción (la industria). Los líderes actuales de los negocios se preocupan casi exclusivamente por cuestiones financieras y, por consiguiente, o al menos para Veblen, no ganan su ingreso, ya que las finanzas no contribuyen directamente en la industria (de hecho, como veremos, lo que hacen las finanzas, si es que hacen algo, es inhibir la industria en lugar de impulsarla). Otro desarrollo posterior supuso la rutinización de las cuestiones financieras y su administración por las grandes organizaciones financieras (p. ej., banqueros inversionistas), por lo que el líder de los negocios se convirtió en un intermediario entre la industria y las finanzas, con escaso conocimiento concreto sobre ambas.

Los negocios tienden a definir el mundo de la época de Veblen, en especial los intereses de las clases altas; la orientación de los negocios se define por un enfoque monetario sobre los procesos económicos, es decir, el interés dominante es el dinero, que no se centra en el interés de la comunidad, sino en la rentabilidad de la organización; por tanto, se orientan hacia la adquisición, no a la producción, y satisfacen los intereses injustos más que los justos. Las ocupaciones de los que tienen intereses en los negocios tienden a relacionarse con la propiedad y la adquisición, y es la clase ociosa la que tiende a ocupar estos puestos; así, los “capitanes de la industria”⁷ y los “capitanes de la solvencia” (banqueros inversionistas y financieros que llegan a controlar a los capitanes de la industria) tienen una orientación hacia los negocios, y como no es productiva, Veblen la considera parasitaria y explotadora: “lo probable es que el propietario haya contribuido, si lo ha hecho en algo, con menos que su cuota *per cápita* a ese fondo común de conocimiento sobre el producto que él obtiene en virtud de su propiedad, porque suele estar totalmente ocupado con otras cosas, como transacciones lucrativas, por ejemplo, o el consumo decente de cosas superfluas” (Veblen, 1919/1964:69). En lugar de concentrarse en la producción, los líderes de los negocios se concentran en las “prácticas deshonestas”, “el acaparamiento del mercado” y “el apoltronamiento” (Veblen, 1923:34). Considera a este sistema como un vestigio de las antiguas sociedades rapaces, un sistema que no está bien adaptado a las nuevas realidades.

Veblen reconoce en el líder de los negocios una capacidad productiva creciente, pero, como veremos, su contribución más distintiva (1904) al respecto es su creencia en que esos líderes están tan implicados en “perturbar” la producción y en su capacidad, tanto de restringir la producción, como en aumentarla. No sólo asocia a los líderes de los negocios con el derroche de recursos materiales, equipamiento y mano de obra, como consecuencia de la restricción de la capacidad, sino que también los relaciona con otros males: la gente de negocios es responsable de la expansión improductiva y derrochadora del “arte de vender” y de sus costos subsiguientes que se transmiten al consumidor. Veblen (1923:78) considera que el arte de vender significa “poco más que prevaricación”; además, atribuye a la gente de negocios la elaboración de productos innecesarios e inútiles y la dislocación de los procesos industriales mediante el sabotaje.

Para Veblen la corporación moderna es un tipo de negocio, y como tal, sus intereses se sitúan en cuestiones financieras como las ganancias y ventas, no en la producción ni el trabajo; en sus palabras: “la corporación es siempre un asunto propio de los negocios, no un aparato industrial, es un medio de hacer dinero, no de fabricar bienes” (Veblen, 1923:85).

Industria

La industria se relaciona con “la aprehensión y coordinación de hechos y secuencias mecánicas, y con su apreciación y utilización para los propósitos de la vida humana” (Veblen, 1899/1994:232). La orientación industrial se asocia con quienes están implicados en el trabajo y la producción, y son las clases trabajadoras las que suelen estar implicadas en estas actividades y tener esa orientación. A diferencia de la orientación financiera de los negocios, que conduce a un punto de vista personal, la orientación industrial conduce a un “punto de vista impersonal de la secuencia, las relaciones cuantitativas, la eficiencia mecánica o el uso” (Veblen, 1899/1994:239).

⁷ Otro término que fomenta Veblen (1923), sobre todo en sus últimos escritos, es la *propiedad ausente*.

Por desgracia, la industria está controlada por los capitanes de la industria, que la entienden poco o nada y sólo comprenden “el regateo del mercado” y “la intriga financiera” (Veblen, 1919/1964:89); de hecho, el interés principal de esos líderes es restringir la producción y obstaculizar el libre funcionamiento del sistema industrial para mantener los precios (y, por tanto, los beneficios) altos. El resultado es que, para Veblen, la principal tarea del líder de los negocios es obstruir, retrasar y sabotear⁸ el funcionamiento del sistema industrial. Sin estos obstáculos la extraordinaria productividad del sistema industrial haría disminuir progresivamente los precios y beneficios.

Llama “intereses creados” a los que se orientan hacia los negocios o disfrutan del “derecho de mercado para obtener algo a cambio de nada” (Veblen, 1919/1964:100). Aunque pueden hacer esto, también pueden imponer un costo muy elevado para el común de la sociedad, costos que se derivan de tres actividades de los negocios dirigidas a aumentar los beneficios: la limitación de la oferta de productos, la obstrucción de su circulación y la publicidad. Todos estos elementos se dirigen al arte de vender, no al arte de trabajar; no añaden nada a la producción y, como consecuencia, para Veblen suponen derroche.⁹ Sostiene que el trabajo que realizan vendedores y contables, aunque puede beneficiar los intereses financieros de los capitanes de la industria, “por lo general carece de utilidad o es perjudicial para el conjunto de la comunidad” (Veblen, 1904:63). A los costos asociados a estas actividades Veblen añade las actividades ilegales de los negocios, como el fraude. No sólo los capitanes de la industria son parásitos, para Veblen (1904:64) lo son también industrias enteras como la publicidad, el equipamiento militar preventivo y las implicadas en “producir bienes para el consumo ostentoso derrochador”.

El sistema industrial, cada vez más fuertemente articulado, de suyo tiende a las empresas cooperativas, pero esta característica lo hace cada vez más vulnerable a los esfuerzos de los líderes nacionales y de negocios para sabotearlo. Lo que puede hacerse conscientemente o por la creciente ignorancia del líder de los negocios sobre las operaciones industriales (Veblen [1921:64] habla de “capitanes de la industria tuertos”). En cualquier caso, sus consecuencias son obstáculos para la comunidad en la forma de desempleo, fábricas improductivas y derroche de recursos. Veblen (1904:213-214) incluso llega a afirmar que los líderes de los negocios son conscientemente responsables de las depresiones económicas: reducen la producción porque bajo ciertas condiciones de mercado perciben que no pueden obtener lo que ellos consideran emocionalmente un beneficio “razonable” procedente de los bienes que producen.¹⁰

Las depresiones industriales significan que los hombres de negocio involucrados no encuentran su camino para derivar una ganancia satisfactoria si dejan que el sistema industrial siga avanzando en la línea y el volumen para los que está diseñado el equipamiento material de la industria; no les compensa e incluso podría perjudicarles en términos finan-

⁸ Veblen también considera que la mayoría de los sindicatos, especialmente la American Federation of Labor, están implicados en este sabotaje.

⁹ Riesman (1953/1995) afirma que una de las maneras de ver el conflicto básico en la obra de Veblen es el conflicto entre trabajo y derroche.

¹⁰ Esto es lo que induce a Veblen (1904: 241) a afirmar: “La depresión es fundamentalmente una enfermedad de las emociones de los hombres de negocios”.

cieros, casi siempre su aprehensión de la discrepancia que prohíbe una persecución agresiva de los negocios industriales se expresa con la frase “exceso de producción”.

(Veblen, 1904:213-214)

Para Veblen, desde el punto de vista de la comunidad en general, no existe algo llamado exceso de producción; sin embargo, a pesar de las actividades de los líderes de los negocios, incluida la provocación de las depresiones, el sistema industrial sigue siendo tan eficaz y eficiente que permite a los líderes de los negocios y a sus inversionistas obtener enormes beneficios.

Ingreso libre

El moderno sistema industrial (“mecánico, especializado, estandarizado, construido a gran escala”) es altamente productivo; de hecho, es tan productivo que genera ganancias mucho mayores que las necesarias para cubrir costos y proporcionar beneficios razonables a propietarios e inversionistas. Estas ganancias adicionales son la fuente de lo que Veblen llama “ingreso libre”, en términos más generales, el ingreso libre es esa “renta por la que no se da equivalente alguno en trabajo útil” (Veblen, 1923:126). Los líderes de los negocios lo atribuyen a bienes intangibles de la compañía como la posesión de un secreto comercial, una marca comercial, una patente y un monopolio; el problema es que esos bienes intangibles no producen nada, antes bien, el ingreso libre que obtienen los capitanes de la industria y sus inversionistas es el resultado de las constricciones que esos bienes intangibles imponen al libre funcionamiento del sistema industrial. Además de ser perjudiciales para la eficiencia industrial, esos bienes afectan negativamente a toda la comunidad porque se genera mucho menos de lo que se podría producir. Veblen (1919/1964:76) ve una analogía entre las operaciones de los líderes de los negocios y el “chantaje, secuestro y cualquier acción similar encaminada a obtener algo por nada” (inmediatamente después de esta afirmación, Veblen [1919/1964:76] ofrece una de sus sarcásticas observaciones y sostiene que esa analogía “no debe plantear ni una sombra de sospecha sobre la legitimidad de cualquier sabotaje eficiente que esté tras este capital corporativo inmaterial y su capacidad de obtener ganancias”).

El ingreso libre que ganan los capitanes de la industria ha sido capitalizado por la empresa y esto impone presiones sobre la compañía para mantener los precios y beneficios altos. Las siguientes frases son un buen resumen de lo que Veblen (1921:15) piensa sobre esta cuestión:

estas grandes ganancias (ingreso libre) han sido capitalizadas; su valor capitalizado se ha añadido al capital corporativo y se ha cubierto con títulos de renta fija que suponen una carga; la carga de esta renta, que representa el ingreso libre, se ha convertido así en una obligación sobre las ganancias de la corporación que no puede satisfacerse en caso de que las ganancias agregadas netas de la empresa caigan más allá de un cierto grado; por tanto, los precios deben mantenerse altos en la cantidad adecuada para que produzca el máximo rendimiento agregado neto.

(Veblen, 1921:15)

Esto, por supuesto, impulsa al capitán de la industria en la dirección de la restricción de la producción y otros medios de sabotaje.

La capitalización de la compañía no es sólo el costo de la planta, sino también la “buena voluntad” de la organización, incluidas

las relaciones comerciales establecidas con los clientes, la reputación de un trato honrado, las concesiones y los privilegios, las marcas de fábrica, las marcas industriales, los derechos de patente, los derechos de autor, el uso exclusivo de procesos especiales observados por la ley o la secrecía, el control exclusivo de fuentes particulares de materiales.

(Veblen, 1904:139)

El problema con todas estas cosas es que “proporcionan una ventaja diferencial a sus propietarios, pero no constituyen una ventaja adicional para la comunidad. Son riqueza para los individuos implicados, son riqueza diferencial, pero no forman parte de la riqueza de las naciones” (Veblen, 1904:139-140).

Sistema de precios

Veblen atribuye muchos de los problemas de la economía al funcionamiento del sistema de precios; por ejemplo, sostiene que su naturaleza y la necesidad de mantener los precios para que proporcionen un beneficio razonable y se impida una recesión económica hacen necesario que los capitanes de la industria saboteen la producción mediante “restricciones, retrasos, retiradas u obstrucciones subrepticias o pacíficas” (Veblen, 1921:4). De nuevo, el “problema” es que el sistema industrial es tan productivo que los líderes de los negocios deben sabotearlo en cierta medida: de lo contrario disminuirán los precios y beneficios.

Veblen ve la relación entre el sistema de precios y los líderes de los negocios de forma parecida a la distinción que hace Marx entre el sistema capitalista y los capitalistas, es decir, ambas se consideran estructuras que constriñen a los actores. Así, en el caso de Veblen, aunque un líder de los negocios quisiera ignorar los beneficios y concentrarse en la producción de más bienes para que se beneficie el conjunto de la comunidad, ese líder se verá rápidamente al borde de la quiebra. En términos más generales, Veblen (1921:14) considera a la gente de los negocios como “criaturas y agentes” del sistema de precios.

¿Quién debe hacerse cargo?

Según Veblen el sistema industrial debe estar dirigido por “ingenieros de producción” (expertos industriales, técnicos calificados, etc.), pero como los líderes de los negocios no los comprenden, aquéllos han sido contratados “sólo de mala gana, tardíamente, en escaso número y con astuta prudencia” (Veblen, 1921:64). El sistema industrial forma una red intrincada que no sólo es vulnerable a la incursión de los líderes de los negocios, sino que requiere ingenieros de producción que trabajen en todo el sistema, o al menos que no trabajen con propósitos contrarios. En este sentido, su trabajo conjunto para mejorar el funcionamiento del sistema industrial en beneficio mutuo favorece a las compañías, comunidades e incluso naciones. Como señala: “Respecto del bienestar material, todos los pueblos civilizados están unidos por el estado de las artes industriales en un único interés” (Veblen, 1921:52). Por supuesto, esta idea es anatema para los intereses creados de determinadas compañías y naciones, por lo que Veblen considera que debe quitarse el control a esos intereses creados y ponerlo en manos de los ingenieros que en teoría están interesados sólo en aumentar la eficiencia de la industria. Aquí Veblen trabaja con la dudosa idea de que los ingenieros no tienen sesgos personales, profesionales o comerciales que, por sí mismos, tienen un efecto negativo en la industria.

Con terminología marxista, sostiene que “estos técnicos han empezado a ser inquietantemente ‘conscientes de su clase’” (Veblen, 1921:71). Reconocen tanto su carácter indispensable como el derroche que existe bajo el régimen de los capitanes de la industria; son estos técnicos quienes pueden ser la solución a los problemas que plantea la oposición entre negocios e industria. Así, a diferencia de Marx, Veblen no tiene esperanza alguna en la clase trabajadora, sobre todo en representantes como la AFL (aunque los trabajadores podrían seguir el liderazgo de una revolución emprendida por los técnicos). Los técnicos tienen un propósito común, la eliminación de la confusión imperante, del obstruccionismo y el derroche tan característicos de la orientación de los negocios, y tienen la posibilidad de unirse para alcanzar ese fin: “Tan pequeño es su número y concretamente definida y homogénea su clase, que casi podría darse por hecha una organización suficientemente sólida e inclusiva de sus fuerzas, tan pronto como una proporción apreciable de ellos se mueva en persecución de un propósito común” (Veblen, 1921:80). Es optimista sobre sus oportunidades de éxito: “una huelga general de los técnicos especialistas en la industria requiere que se involucre no más de una pequeña fracción de 1% de la población, lo que rápidamente ocasionaría un colapso del viejo orden y barrería hasta la eliminación el deteriorado tejido de finanzas y sabotaje absentista en beneficio de todos” (Veblen, 1921:82).

Veblen estimaba que la Revolución Rusa había tenido un éxito razonable, y tomándola en parte como modelo, imaginó un “soviet de técnicos”, aunque sentía que la oposición de los líderes de los negocios hacía muy improbable este desarrollo (Veblen, 1921:134). Este *soviet* incluiría a técnicos de la industria productiva, el transporte y la distribución, así como a asesores “economistas de la producción”, pero no habría lugar en él para los líderes de los negocios del momento, ni siquiera para los que tienen formación en negocios. A pesar de sus esperanzadores comentarios sobre una huelga general de los técnicos, Veblen no ve la posibilidad inmediata de una revolución conducida por estos soviets, especialmente porque los intereses creados se oponen a ella, no hay evidencia de que los técnicos la quieran y, en cualquier caso, la opinión del público estadounidense prefiere a la gente de los negocios como líderes y desconfía de los técnicos.

Impacto de la industria y de la máquina en la sociedad

Veblen (1904:323) califica a la máquina y su ubicuidad de “señal inequívoca de la cultura occidental de hoy frente a la cultura de otros tiempos y lugares”. Como tal, ejerce una influencia poderosa en otras instituciones de la sociedad como el Estado, el derecho y la ciencia “práctica”, que llegan a funcionar como una máquina. Las máquinas afectan a todas las clases, aunque su influencia más directa se da en quienes trabajan más directamente con ellas; en términos más generales, la máquina influye en los hábitos mentales, los modos de pensamiento en el conjunto de la sociedad, y considera que se está extendiendo:

Sin embargo, la disciplina de la máquina afecta a círculos cada vez más amplios de la población de una manera cada vez más coercitiva e íntima. Por tanto, por naturaleza, la resistencia ejercida contra esta tendencia cultural de la disciplina de la máquina sobre la base de convenciones recibidas se debilita con el paso del tiempo. La propagación de las preconcepciones prácticas y materialistas se genera a un ritmo cada vez más rápido.

(Veblen, 1904:372-373)

Lo único que puede impedir su propagación es otro tipo de factor cultural como el interés de los negocios que, como hemos visto, en ocasiones puede interpretar que la proliferación de la industria y la máquina van contra su interés monetario; sin embargo, Veblen (1904) está seguro de que a la larga la máquina y la industria ganarán. Una de las razones por las que el proceso de la máquina y la industria saldrán victoriosos es que “afectan a amplias clases de la comunidad e inculca sus hábitos característicos de pensamiento de forma inexorable” (Veblen, 1904:381).

Incapacidad entrenada

La idea de la “incapacidad entrenada” representa una función secundaria en la obra de Veblen, pero ha recibido muchísima atención de sociólogos y otros científicos sociales. Uno de los lugares en los que Veblen (1919/1964) la plantea es en el contexto de un análisis de la función que desempeñan los propietarios, banqueros y trabajadores de la industria moderna. Su argumento básico es que todos ellos se concentran a su manera en cuestiones financieras, con la consecuencia de que se resiente la tarea más importante: el funcionamiento eficiente y eficaz de la industria. En sus palabras, los problemas de la industria moderna son en parte atribuibles a la “incapacidad entrenada por varios de los que se resisten a apreciar los mayores y más generales requisitos de la situación industrial” (Veblen, 1919/1964:347). Al ser socializados para cuidar de sus propios intereses, los miembros de cada uno de estos grupos son incapaces de comprender el panorama general y, en especial, lo que tiene máxima importancia en el mundo moderno. Hoy el término “incapacidad entrenada” suele utilizarse más generalmente para describir cualquier situación en la que un tipo determinado de entrenamiento sirve para incapacitar, al menos en cierto sentido, a los que han experimentado esa socialización.

Política

Veblen tiende a abordar la política igual que como lo hace en la economía, y la razón es que, al menos en parte, a los líderes políticos los considera herramientas de los “intereses creados” y de los “capitanes de la industria”. Considera que el gobierno nacional está “encargado del cuidado general de los intereses de los negocios del país” (Veblen, 1921:19). Tiene una visión negativa de la nación, con sus poderes militar y legal, como algo que los negocios requieren “para satisfacer las demandas de sus hombres de negocios en el extranjero” (Veblen, 1919/1964:155). La naturaleza bélica de las relaciones entre los negocios se refleja en las relaciones bélicas entre las naciones. Según Veblen (1904:398): “La búsqueda de ganancias conduce a una política nacional rapaz”.

Aunque la nación puede operar a favor del interés de los negocios, retrasa la industria cuyo alcance es intrínsecamente internacional. Las fronteras nacionales sirven sólo para retrasar los intercambios industriales internacionales y el desarrollo internacional de los procesos industriales; los aranceles son un ejemplo concreto de un acto nacional que opera contra los intereses de la industria, que requiere libertad de tránsito para operar con mayor eficacia; así, los aranceles son un ejemplo de “sabotaje”, practicado esta vez a escala nacional en lugar de empresarial de los negocios. Las naciones están orientadas hacia el propio engrandecimiento y en contra del principio de “vive y deja vivir” que para Veblen debe gobernar las relaciones internacionales (y todas las demás). Al igual que los negocios, las naciones operan con lo que creen que es el derecho a “buscar su propia ventaja a expensas

de los demás” (Veblen, 1919/1964:120). Así, la nación es “un organismo rapaz, y a efectos prácticos es una asociación de personas movidas por el interés comunitario de obtener algo a cambio de nada mediante la fuerza y el fraude” (Veblen, 1923:442). Se libran guerras y las naciones se entregan al imperialismo para reforzar su propia posición y fortificar las posiciones económicas de los intereses de sus negocios.

Resumen

Las ideas de Thorstein Veblen recibieron la influencia, tanto negativa como positiva, de distintas corrientes teóricas, sobre todo de las teorías evolucionista, marxista y de la economía. Buena parte de su teoría se basa en una serie de supuestos sobre la naturaleza humana, en especial en el instinto de trabajo, el vínculo parental, la curiosidad ociosa y la emulación. Aunque estos instintos son importantes, están moldeados e influidos por grandes factores culturales y sociales. En su teoría también es fundamental la noción de las artes industriales o cuerpo de conocimiento, especialmente la tecnología, que es compartida por toda la comunidad. Veblen trabaja con la idea de que hay una propensión al atraso cultural, con cambios en la ley y las costumbres que tienden a ir a la zaga de los verificados en las artes industriales.

La teoría de la clase ociosa es indudablemente la primera y más duradera contribución de Veblen a la teoría social contemporánea, y su reflexión sobre las distinciones injustas, la emulación y el ocio y el consumo ostentoso es particularmente notable. Aunque hoy día se le conoce fundamentalmente por esta teoría, Veblen se interesó sobre todo, y durante gran parte de su carrera, por el conflicto entre los negocios y la industria. En el mundo moderno la industria es capaz de una producción casi ilimitada y este alto nivel de

productividad podría beneficiar enormemente a toda la comunidad; sin embargo, la consiguiente inundación de bienes haría disminuir los precios y beneficios; como consecuencia de ello, a los negocios les interesa, e incluso necesitan, dado el sistema de precios, sabotear a la industria de manera que no sea tan productiva como podría ser. Los negocios se relacionan más con el arte de vender que con el instinto de trabajo, y en ese sentido no sólo no contribuyen en nada al bienestar general, sino que se oponen a él. Como no contribuyen en nada a la industria, los negocios obtienen un “ingreso libre”, que se atribuye a la compañía y es capitalizado por ella mediante bienes inmateriales como la “buena voluntad”. Una vez capitalizados, bienes como la buena voluntad se convierten en una responsabilidad molesta para la compañía, que sólo puede asumir manteniendo la renta y los beneficios altos, lo que se consigue saboteando a la industria. Veblen defiende un sistema dirigido no por los líderes de los negocios, sino por ingenieros que comprenden cómo funciona realmente la industria. En cualquier caso, como los ingenieros no estarían motivados por la búsqueda de beneficios, no tendrían interés en minar a la industria, que junto con la tecnología de la máquina tiene muy diversos efectos en la sociedad, entre ellos el modo

práctico en el que la gente en general, y los científicos en particular, piensan.

De modo similar, las ideas de Veblen sobre la política están influidas por el conflicto entre negocios e industria: los negocios buscan controlar al Estado y usarlo para sabotear (mediante aranceles, por ejemplo) el libre comercio entre las naciones; lo que afecta negativamente a la industria de todo el mundo, así como a la vida de la gente de las naciones implicadas. Las propias naciones, así como los políticos que las dirigen, desarrollan un interés similar en el autoengrandecimiento (p. ej., el nacionalismo), que influye negativamente en los procesos industriales internacionales.

Thorstein Veblen ha sido objeto de más críticas de las que él mismo planteó. Tilman (1992) ha demostrado que su obra ha sido atacada desde un amplio espectro de posiciones políticas: la conservadora (p. ej., los negocios tienen más importancia de la que les atribuyó), la liberal (es un crítico dema-

siado radical de la sociedad moderna), y la radical (subestima la importancia de la clase trabajadora). En términos más generales, ha sido criticado por su pesimismo y tendencia a criticar la sociedad contemporánea sin ofrecer un proyecto de sociedad alternativa (Dowd, 1966). Entre otras críticas importantes se le imputa haber adoptado una perspectiva evolucionista obsoleta y se le achaca su falta de claridad, tendencia a ocultar sus verdaderas ideas y motivaciones (a menudo detrás de la ironía), necesidad de ser jocoso (que alejó de su obra a un público serio), determinismo tecnológico (dada la importancia central de las artes industriales dominadas por la tecnología) y elitismo técnico (reflejado en su idea de un *soviet* de ingenieros). A pesar de estas y muchas otras críticas, el legado de Veblen es importante e incluso cada vez más influyente por la relevancia de su obra para la naciente sociedad de consumo.

Joseph Schumpeter¹

Sumario

Destrucción creativa	La sociología de Schumpeter
Teoría económica general de Schumpeter	El futuro
Hacia una teoría económica más dinámica	Resumen

Al igual que con Karl Marx (capítulo 6) y Thorstein Veblen (capítulo 12), durante mucho tiempo se pensaba en Joseph Schumpeter (1883-1950) como en un economista; sin embargo, a lo largo de los años también ha ido perdiendo aceptación en el ámbito de la economía, no así en el de la sociología, donde ha logrado una audiencia mayor. Sus teorías económicas (en especial su famosa idea de la destrucción creativa) han tenido gran relevancia en la sociología, y en su obra madura se evidencia una explícita adopción de un tono más sociológico para sus teorías, por lo que ha atraído una creciente atención de los sociólogos, en especial de aquellos relacionados con el campo cada vez más relevante de la sociología económica (Swedberg, 1993). Además, su pensamiento tiene mucho en común con el trabajo de dos de los pensadores más importantes en la historia de la sociología: Marx y Max Weber (capítulo 8), incluso impartió un curso en Harvard con otro eminente teórico de la sociología clásica, Talcott Parsons (capítulo 17).

Destrucción creativa

La idea más famosa de Schumpeter es la de la *destrucción creativa*, concepto que utilizó para resaltar el proceso por el cual el capitalismo se revoluciona a sí mismo de manera continua, a medida que los nuevos productos y procesos de negocio que se crean tornan obsoletos (es decir, destruyen) a los existentes (Schumpeter, 1942/1975). Algunos ejemplos son la creación del automóvil y la industria automotriz que reemplazaron al caballo y la carreta, y la industria que les precedió, así como la destrucción de la industria de las máquinas de escribir con el advenimiento de la industria de las computadoras personales (PC). Para Schumpeter este proceso de destrucción creativa es “la característica esencial del capitalismo” cuyas olas de creación y destrucción asolan la economía. El resultado de este “perenne vendaval” de destrucción creativa es que el capitalismo es un sistema altamente revolucionario y dinámico donde “toda estructura existente y toda condición para hacer negocios están siempre en proceso de cambio” (Schumpeter, 1942/1947/1950:31). En otras palabras, la “economía capitalista no es y no puede ser estacionaria”, pues el proceso de destrucción creativa siempre está cambiándola (Schumpeter, 1942/1947/1950:31).

¹ Craig Lair es coautor de este capítulo.

Es importante destacar dos aspectos relevantes de la dinámica de la destrucción creativa en el capitalismo: primero, la fuente de destrucción creativa proviene *del interior* del sistema económico mismo, puesto que los empresarios y negocios crean nuevos bienes, tecnologías, organizaciones y prácticas que reemplazan y destruyen lo que ya existe; si bien Schumpeter (1942/1975:82) reconoce que varios factores ajenos a la economía (p. ej., climatológicos, demográficos, sociológicos), como el calentamiento global, el crecimiento demográfico y el conflicto social, pueden, en cierto grado, afectar las operaciones económicas, no son los “principales móviles” del capitalismo; antes bien, el dinamismo del capitalismo podría explicarse mediante factores inherentes a la economía y no mediante factores externos a ella. Este es un punto muy importante en la teoría de Schumpeter, dado que una de sus metas, al menos al inicio de su carrera, fue crear una teoría puramente económica del desarrollo y el cambio económico (intención que, como veremos más adelante, cambiaría en las etapas posteriores de su carrera). Una teoría de este tipo sólo sería posible si se encontrara un mecanismo interno a la economía. La idea de la destrucción creativa puede verse como la culminación de su búsqueda.

El segundo aspecto de la destrucción creativa que debe resaltarse es que el tipo de cambio del proceso de destrucción creativa es de naturaleza *cualitativa*, es decir, la principal inquietud de Schumpeter no eran los cambios menores, cuantitativos o crecientes en los productos o procesos económicos ya existentes (p. ej., como la creación de una computadora diez veces más rápida que las existentes afectarían las operaciones comerciales); en cambio, lo que más le interesaba era cómo podía la computadora, un producto del todo nuevo y diferente, afectar los productos existentes (p. ej., la máquina de escribir) y las operaciones comerciales. El tipo de cambio que Schumpeter (1911-34/2007:64) tenía en mente queda patente, al menos en sentido negativo, en una de sus famosas frases: “Agreguemos sucesivamente todas las diligencias que queramos y no formarán un ferrocarril”. Esto también implica que los cambios que generan los procesos de destrucción creativa no suceden de una manera lineal u ordenada a medida que las organizaciones existentes se van adaptando cada vez mejor a las condiciones cambiantes; por el contrario, la historia del capitalismo es una “historia de revoluciones” incitadas por las olas de creación económica y plagadas de los escombros de la destrucción económica.

La idea de la destrucción creativa se asocia casi en su totalidad con Schumpeter (Auerswald, 2007:125), y fue en *Capitalismo, socialismo y democracia* (publicado por primera vez en 1942) que introdujo “su famoso término ‘destrucción creativa’” (McCraw, 2007:351). La notoriedad de esta idea, y la asociación de Schumpeter con ella, es un tanto irónica, dado que sólo la utilizó en ese libro publicado tardíamente en su carrera, además, el análisis de este concepto sólo se abordó en una breve sección (de casi cinco páginas) titulada “El proceso de la destrucción creativa” y en referencias dispersas a lo largo de la voluminosa obra.

Además, la idea de que la creación y la destrucción están entrelazadas antecede a Schumpeter desde hace siglos, lo que es evidente en especial en el caso de “la idea de que el nacimiento de algo nuevo está fundado en la destrucción de la existencia previa” (Reinert y Reinert, 2006). El mito egipcio y griego del Fénix, la visión hindú de que la “creación es siempre recreación... parte de un ciclo que no tiene principio ni fin” (Rosenberg, 1994:327) y el pensamiento de Nietzsche sobre el “hombre” que trasciende lo que actualmente es para convertirse en algo nuevo, diferente y mejor (Nietzsche, 2007:76). Schumpeter ni siquiera fue

el primero en introducir la idea de la destrucción creativa al campo de la economía, fue el economista (y sociólogo) alemán Werner Sombart quien vinculó la destrucción de los bosques en Europa con el desarrollo de un “espíritu creativo” que con el tiempo llevó al desarrollo del capitalismo del siglo XIX (Reinert y Reinert, 2006:72).

Esta idea también es evidente en el trabajo de Karl Marx, quien tuvo una profunda, aunque insólita, influencia en el pensamiento de Schumpeter, quien al respecto (Schumpeter, 1942/1975:32) observa, “Marx consideró este proceso [dinámico] del cambio industrial con más claridad y se percató de su importancia trascendental mejor que cualquier otro economista de su tiempo”. Dio a Marx mucho del crédito por reconocer la naturaleza dinámica del desarrollo económico; sin embargo, también pensaba que muchos errores en la teoría marxista se debían a que Marx no consideró con la suficiente profundidad las implicaciones del dinamismo del capitalismo. La visión dinámica del capitalismo que Marx (y Engels) realizó quedó plasmada en su famoso retrato de la naturaleza revolucionaria de la burguesía, en *El manifiesto comunista*, de que “todo lo que es sólido se desvanece en el aire” (Marx y Engels, 1848/1969:38).

Marshall Berman (1982:99) ha abundado más sobre este tema al sostener que todos los logros concretos del capitalismo “han sido hechos para romperse, destrozarse, hacerse trizas, o pulverizarse o disolverse, de manera que puedan reciclarse o reemplazarse a la semana siguiente, y todo el proceso pueda continuar, con suerte, por siempre, de maneras cada vez más provechosas”.

Si bien la idea de la destrucción creativa no es original de Schumpeter, él fue quien la llevó a la atención de los académicos (y legos) y su concepción, lo que tuvo el efecto más profundo en el tratamiento que se le dio posteriormente; también representa la cristalización y culminación de los elementos más importantes y singulares del pensamiento de Schumpeter en el desarrollo y cambio económico. Como Andersen (2004:1) observa, aunque Schumpeter sólo utilizó este término de manera explícita muy pocas veces, “bien pudo haber utilizado esta expresión a lo largo de su trabajo” pues ésta “refleja con claridad los elementos centrales de la visión que tenía Schumpeter de la evolución económica”.

Quizá pueda tenerse una mejor idea de lo que para Schumpeter era la destrucción creativa a partir de la siguiente concepción según la cual supone

el proceso de mutación industrial (si es posible utilizar este término biológico) que revoluciona sin cesar la estructura económica *desde dentro*, destruyendo sin cesar la antigua y creando sin cesar una nueva. Este proceso de destrucción creativa es la característica esencial del capitalismo, es de lo que está hecho este sistema y con el que tendrá que lidiar cualquier interés capitalista que venga de él.

(Schumpeter, 1942/1947/1950:83)

Por tanto, el capitalismo no existiría sin la destrucción creativa: simplemente no *sería* capitalismo sin ella. Esto significa que el sistema debe poder evolucionar de manera autónoma (contrario a la concepción keynesiana de que en ocasiones es necesaria la participación del gobierno en la economía, una concepción que aún tiene muchos partidarios hasta la fecha) y por lo general nada debe hacerse que obstaculice la evolución del capitalismo y del proceso de destrucción creativa; en resumen, Schumpeter pensó que gracias al proceso de destrucción creativa, el capitalismo era lo suficientemente dinámico para resolver sus propios problemas.

Para Schumpeter la destrucción creativa, en general, es un fenómeno positivo que genera muchos beneficios económicos (p. ej., un mejor estándar de vida) y no económicos (p. ej., la cultura moderna); en sus propias palabras: “no sólo la moderna planta mecanizada y el volumen de productos que emana de ella, no sólo la tecnología moderna y la organización económica, sino todas las características y logros de la civilización moderna son, directa o indirectamente, productos de los procesos capitalistas” (Schumpeter, 1942/1975:125). Además, la destrucción de lo antiguo se considera un desarrollo positivo en tanto está en la ruta de la creación de lo nuevo y debe, por tanto, ser destruido para dar lugar a lo nuevo (Baumol, 2001:21).

El concepto de la destrucción creativa es más evidente cuando se le coloca en el contexto más general de su concepción del capitalismo, la lógica básica de este argumento es la siguiente:

- En el mismo tenor que siguieron Adam Smith, David Ricardo y otros (y contrario a los preceptos marxistas), el capitalismo se considera un sistema deseable (aunque esto no impidió que Schumpeter trabajara como asesor económico de un gobierno comunista y parecía profetizar la caída del capitalismo frente al socialismo).
- La destrucción creativa es un proceso positivo, es decir, para avanzar o progresar el capitalismo *debe* pasar por la destrucción creativa.
- El progreso denota invención e innovación, la creación de lo “nuevo”.
- La invención, la innovación, lo nuevo, la destrucción creativa y, en última instancia, el capitalismo sufren diversas formas de amenaza, en especial, la racionalización.
- Todo esto está circunscrito por una amplia visión del capitalismo como sistema en constante movimiento y siempre cambiante. Contrario a las ideas de la mayor parte de los economistas, para Schumpeter el capitalismo no puede ser estable, estacionario, ni estar en equilibrio.

¿Es la destrucción creativa positiva?

Obviamente Schumpeter considera que el crecimiento económico y el desarrollo deben tener lugar mediante el proceso de destrucción creativa; sin embargo, es escéptico respecto de si los cambios debidos a este proceso son necesariamente positivos o benéficos. Por tanto, sostiene “que el proceso capitalista, no por coincidencia sino en virtud de este mecanismo, eleva el nivel de vida de las masas” (Schumpeter, 1942/1975:68), sin equiparar necesariamente este crecimiento económico con el “progreso” social o económico; pero la esencia de su análisis del capitalismo y de la destrucción creativa es de naturaleza positiva, por lo que tiende a obviar sus aspectos negativos.

Por ejemplo, es evidente que no siempre lo nuevo es lo más deseable: pueden haber nuevos desarrollos no deseados; asimismo, lo antiguo no necesariamente es indeseable: al menos alguna parte de lo viejo debería conservarse. Esta cuestión demanda un análisis más sutil de los aspectos positivos y negativos de lo antiguo y lo nuevo, y de su relación con la destrucción creativa.

Un modelo potencial para dicho análisis de la destrucción creativa, y su relación con lo antiguo y lo nuevo, es el famoso paradigma funcional de Robert Merton (1968), mediante el cual busca enumerar las funciones y disfunciones de las estructuras y comprender su equilibrio general. Nos hubiera gustado un análisis similar en Schumpeter, con la enumera-

ción de los aspectos positivos y negativos de lo que se crea (lo nuevo debido al proceso de destrucción creativa en el capitalismo); pero más importante aún, en especial para los fines de este texto, es que existe una ausencia similar de matices en su análisis de lo que se destruye en el proceso de destrucción creativa. Sin lugar a dudas la destrucción de lo antiguo suele ser positiva, aunque incluso aquí nos gustaría una mucho mayor especificidad sobre esos beneficios, y qué partes de la sociedad se benefician y cuáles pierden; pero, lo que casi se ignora totalmente, al menos en esta formulación de Schumpeter, son los aspectos negativos asociados con la destrucción de lo antiguo. Además, su conceptualización carece por completo de cualquier indicio de que la destrucción creativa puede, en cierto sentido, ser un proceso negativo con resultados negativos para la mayoría, si no es que para la totalidad de las personas implicadas; se asume que la destrucción creativa es benéfica para el capitalismo, la economía y toda la sociedad.

Teoría económica general de Schumpeter

Si bien la idea de Schumpeter de la destrucción creativa estaba inserta en sus teorías del capitalismo, ambas forman parte de su obra general sobre la economía. Dedicó gran parte de su vida a definir y lograr que esta disciplina evolucionara. Sin lugar a dudas, en la historia del pensamiento económico, Schumpeter ofreció una de las visiones más audaces e innovadoras sobre el funcionamiento de la economía. Desde los inicios de su carrera se planteó dicha concepción y una parte importante de su vida posterior la dedicó a desarrollar y refinar sus implicaciones (Allen, 1991a:51-52). Los elementos más sólidos y singulares de su pensamiento económico son sus ideas sobre el desarrollo económico y la diferencia que estableció entre la economía estática y la dinámica, diferencia que para Swedberg (1991a:29) “es absolutamente crucial en su teoría económica integral [de Schumpeter]”.

Para Schumpeter el desarrollo económico se refiere a “cambios en la vida económica que no son forzados desde fuera sino que surgen, por su propia iniciativa, desde dentro” (Schumpeter, 1911-34/2007:63). En otras palabras, son situaciones en que las fuerzas internas de la economía generan su propio cambio. Para nuestro pensador el problema estribaba en que la mayor parte del pensamiento económico no ofrecía mecanismo alguno para explicar el desarrollo económico en este sentido y, por ello, sólo podía verse a la economía adaptándose a influencias externas (p. ej., a una declaración de guerra o un aumento sustancial en la población). Schumpeter (1939:14) atribuyó este problema a la concepción *estática* de las operaciones económicas que, como vimos, constituyen la base de la mayor parte del pensamiento económico y cobran importancia en la historia del pensamiento económico, por lo que se esforzó en poner en tela de juicio las propuestas fundamentales de la economía estática, no sólo para evaluar sus fortalezas y limitaciones, sino también para contrastarlas con la concepción económica muy distinta que buscaba desarrollar.

La economía estática tiene varios rasgos característicos: el primero es que “*considera los fenómenos económicos de una manera esencial y como una cuestión de principios, sin tomar en cuenta sus variaciones en el tiempo*” (Kondratief, 1925:576; las cursivas son del original). Es decir, busca comprender las relaciones económicas en un momento específico sin considerar cómo podrían cambiar con el tiempo. El ejemplo clásico de este tipo de análisis es el de la oferta y la demanda, dado que “*éste relaciona la demanda, la oferta y el precio como supuestamente están en cualquier momento de observación*” y sin tomar “*nada más*



Joseph Schumpeter

Un esbozo biográfico (1883-1950)

Nacido y educado en Austria-Hungría, la vida de Joseph Schumpeter estuvo repleta de una combinación de éxitos, paradojas y tragedias. Recibió su grado doctoral en 1906 en la Universidad de Viena y, tras practicar derecho en Egipto durante un año, obtuvo sus primeros éxitos como joven economista prometedor; sin embargo, su carrera académica se vio interrumpida por la Primera Guerra Mundial, después de la cual obtuvo el cargo de ministro de finanzas en el único gobierno socialista de Austria entre la Primera y Segunda guerras mundiales, y luego se desempeñó como presidente de un banco, que hacia 1924 se colapsó cuando el mercado bursátil se desplomó, llevando a Schumpeter a la bancarrota. A pesar de su desastre personal, adquirió una invaluable comprensión práctica del capitalismo y sus perennes “vendavales”, obtuvo un puesto en la Universidad de Bonn (Alemania), pero emprendió visitas a Harvard a partir de finales del decenio de 1920 y, con el auge del nazismo en Alemania, se trasladó a Harvard de manera permanente en 1932, institución en la que impartió cátedra hasta su muerte en 1950.

Schumpeter se condujo de una manera aristócrata e invertía tiempo y esfuerzo en su apariencia e indumentaria (comentó a la esposa de un colega suyo que tardaba una hora en vestirse por las mañanas) (Allen, 1991a:134). También gustaba de contar a sus estudiantes que de joven tenía tres ambiciones en la vida: ser el más grande economista, el mejor jinete y el mejor amante del mundo (Swedberg, 1991:12). A pesar de su arrogancia y correrías, su vida personal también estuvo marcada por la tragedia, al parecer tuvo dos grandes amores en su vida: el primero fue su madre, quien lo idolatraba y estuvo dispuesta a padecer grandes penurias para asegurarse de que tuviera una educación adecuada hasta el punto de casarse con un noble de menor rango para que su hijo pudiera asistir a las mejores escuelas (Allen, 1991a:18). El otro fue su segunda esposa, con la que se casó en 1925. En junio de 1926 murió su madre, y en agosto de ese mismo año también su esposa, durante el parto. Aunque Schumpeter pudo recuperarse de estas tragedias, solía describir su vida como una vida de paz pero no de gozo (Allen, 1991b). En el otoño de 1926 comenzó a pasar en limpio el diario de su difunto padre, en el que de vez en cuando insertaba sus propios comentarios y pensamientos. Schumpeter también comenzó a elevar a su madre y esposa muertas al grado de sus propias deidades personales a quienes pediría consejo y protección (Allen, 1991a:225-229).

Conocido sobre todo por su trabajo como economista, fue un pensador multidisciplinario que “sabía que las leyes, las matemáticas y la historia eran de gran importancia, al igual que los nuevos campos de la *sociología*, psicología y ciencias políticas” (McCraw, 2007:55; cursivas nuestras). Al integrar las ideas de diferentes disciplinas y enfocarse en los grandes temas económicos de su tiempo, Schumpeter, al igual que muchos otros teóricos abordados en este libro, “estaba siguiendo una antigua tradición europea orientada a construir una *gran teoría social*” (McCraw, 2007:156).

en consideración” (Schumpeter, 1954/1994:963). No se intenta explicar cómo cambian estas variables a consecuencia de desarrollos futuros en la economía (p. ej., por los grandes cambios sociales la curva de oferta y demanda de caballos y carretas hoy tiene un aspecto muy diferente del que tenía en el siglo XIX).

Entiéndase que del término estático no debe inferirse una situación en la que toda la actividad económica está congelada o no se mueve (p. ej., un estado en el que los agentes

económicos no actúan), sino un *modelo* de actividad económica que se asume sigue siendo el mismo con el paso del tiempo. Un ejemplo de sistema estático no económico dado por Schumpeter es el sistema circulatorio humano: aunque la sangre fluye continuamente a través del sistema, las rutas por las que se mueve son fijas; de manera similar, la economía estática asume que el patrón de las acciones de los agentes económicos (p. ej., qué, cómo y cuánto producen y consumen) sigue siendo esencialmente el mismo con el paso del tiempo. Lo que no significa que este método de análisis asuma necesariamente que la economía sea igual o imposibilite toda forma de cambio económico, sino que deja que ciertas formas económicas cambien; sin embargo, según Schumpeter éstas *no* son las importantes para el desarrollo económico.

Un tipo de cambio que le compete a la economía en general se relaciona con los procesos continuos que se desarrollan de una manera más o menos uniforme en el tiempo (p. ej., el porcentaje de aumento económico anual), cambios que Schumpeter (1911-34/2007) no consideraba importantes dado que requerían sólo de una “respuesta adaptativa” por parte de la economía, es decir, no requerían que en ésta ocurriera nada cualitativamente diferente de la forma en que antes había operado, porque la diferencia sólo radicaba en la naturaleza cuantitativa, en “pequeñas variaciones de los márgenes” (Schumpeter, 1911-34/2007:81). Este tipo de cambio se semeja a agregar una constante a todas las variables en una ecuación: aunque este valor afecta el resultado, no altera fundamentalmente la relación entre las variables.

Un segundo tipo de cambio es el originado por factores extraeconómicos; si éste fuera el único cambio posible, entonces la economía simplemente tendría una reacción pasiva ante las influencias externas, y por tanto no habría desarrollo económico en el sentido schumpeteriano del término (p. ej., cambios en la economía debidos a fuerzas económicas). Como se dijo, y se analizará con más detalle a continuación, Schumpeter pensaba que enfocarse en este tipo de cambios obviaba la característica más importante de la economía capitalista: su capacidad para cambiar desde adentro.

La economía estática también asume que las condiciones económicas tienden al equilibrio, un estado en que las condiciones están balanceadas entre sí; por ejemplo, si el mercado desencadena una situación en la que la oferta y la demanda de un producto están en perfecta proporción entre ellas, entonces el sistema está en estado de equilibrio, donde se asume que ninguna fuerza externa tiene el poder de perturbarlo (Allen, 1991a:77). En términos más generales, esta característica puede pensarse como la tendencia del sistema económico a “estabilizarse a sí mismo” y a las relaciones entre sus variables (p. ej., la oferta, la demanda y el precio) (Swedberg, 1991a:28).

El modelo de economía estática de Schumpeter no sólo observa cómo el mercado logra el equilibrio de ciertos bienes, lo que se conoce como “equilibrio parcial”, sino también cómo la totalidad del sistema económico pudo establecerse de esta manera, o lo que se conoce como estado de “equilibrio general”. El hecho de que tal estado sea posible se basa en el supuesto de que las cantidades económicas específicas son parte de un sistema general en el que el valor de cualquier cantidad se relaciona con todas las demás. La implicación de este supuesto es que las cantidades económicas están en “un estado de mutua dependencia [así que] un cambio en una de ellas genera un cambio en todas la demás” (Schumpeter, citado en Swedberg, 1991a:28); por ejemplo, si el precio de una mercancía (p. ej., petróleo) aumenta, los demás (p. ej., la gasolina, las tarifas aéreas) lo harán también, y esto, a su vez, puede repercutir en las acciones de varios actores económicos (p. ej., los consumidores pueden

conducir vehículos o volar menos como respuesta a los costos más altos del combustible o el precio de los boletos de avión). Si una economía logra un equilibrio general en condiciones estáticas, el resultado será un estado de “equilibrio estático”; como veremos, la idea de equilibrio estático y el supuesto de que la economía tiende hacia tal estado, ha tenido una función muy importante en la historia del pensamiento económico, sin embargo, Schumpeter creía que había otras fuerzas más poderosas operando en la economía que impiden que ésta permanezca en tal estado por mucho tiempo o que lo llegue a alcanzar.

La idea de que la economía tendía a un estado general de equilibrio estático se debe principalmente a otra característica del análisis estático: el supuesto de que el mercado opera con base en una “competencia perfecta” sin barrera alguna que impida a las empresas producir cualquier bien o servicio que deseen, lo cual contiene las siguientes suposiciones:

1. Que no existen ventajas de una compañía sobre las otras.
2. Que varios productores generan bienes y servicios de una manera más o menos uniforme.
3. Que las empresas tienen la libertad y facilidad de dejar de producir un bien o servicio por otro para el cliente, lo que impide que una sola empresa mantenga los precios artificialmente altos, como sucedería si existiese un monopolio de un producto determinado.

Schumpeter pensaba que esta idea de la competencia perfecta era errónea y que lo que más importaba en el desarrollo económico era una forma de competencia diferente y más *imperfecta*. Para mostrar las limitaciones de la competencia perfecta y el modelo de equilibrio estático creó un tipo ideal de economía que operara bajo sus condiciones, al que denominó economía “estacionaria” o “flujo circular de la vida económica”.

Una economía estacionaria tiene varias características distintivas, en particular que ningún tipo de desarrollo económico sucede en ella, es decir, no ofrece medio alguno por el que los factores económicos puedan introducir elementos nuevos y diferentes a la economía; en consecuencia, se obliga a asumir que las variables económicas (p. ej., la oferta y demanda de mano de obra, de bienes, materias primas, etc.) son más o menos estables con el paso del tiempo. Además, dado que esta economía estaría en un estado de equilibrio general o se movería rápidamente si alguna influencia externa la perturbara, Schumpeter sostiene que por fuerza todas las variables económicas estarían en equilibrio; esto significa que, en el tiempo, la producción y el consumo estarían en un equilibrio tal que los mismos bienes y las mismas cantidades se producirían y consumirían por las mismas personas en un patrón repetitivo y regular. El resultado serían circuitos de actividad económica en constante repetición a los que llamó *flujo* circular o estacionario (Schumpeter, 1911-34/2007:150). En estas condiciones la competencia reduciría el precio de todos los bienes y servicios al valor de su costo, es decir, dado que las empresas no pueden ofrecer nada nuevo o diferente, y dado que la competencia perfecta asume que ningún negocio puede ofrecer de manera fácil y eficaz ningún bien o servicio específico ofrecido en la economía, una empresa sólo puede competir en el precio, en especial vendiendo a precios más bajos que sus competidores; pero dado que ninguna empresa está exenta de esta situación, por la competencia perfecta, todas las que disfruten de modestas o cuantiosas utilidades terminarán siendo vencidas en precio por otras. Este proceso continuará reduciendo los márgenes de utilidades hasta que no haya margen que reducir, tanto para bienes específicos como para la economía en su totalidad. Una vez llegado a este punto, “el flujo de la producción será eternamente no lucrativo” (Schumpeter, 1911-34/2007:31). Esto no significa que las personas no obtengan

ganancias o que no puedan cubrir sus necesidades, o que las empresas quiebren, sino que lo que suele considerarse como el rasgo central del capitalismo (las utilidades y el ánimo de lucro) se desvanecería en tales condiciones; de hecho, la implicación de esto es que las utilidades, lejos de ser el corazón de las operaciones capitalistas normales, en realidad son algo que ocurre sólo en condiciones anómalas. En palabras de Collins (1992:174), la teoría de Schumpeter muestra “que el modelo de equilibrio general de la teoría neoclásica no es aplicable al cambio ni a las utilidades: éstos son factores exógenos que se presentan en forma de perturbaciones o de recursos dados arbitrariamente”; esto se debe a que “el mismo funcionamiento del mercado... sugiere que el libre flujo de capital y mano de obra hacia las áreas de mayor rendimiento debiera igualar los rendimientos de todos. En el mercado puro nadie puede obtener una utilidad, dado que la competencia reduciría los precios de todo hasta su costo” (Collins, 1992:174). El hecho de que el funcionamiento de la economía “en su condición más perfecta debiera operar sin utilidades” es una paradoja de la teoría estática y una postura frente a la cual la teoría es impotente (Schumpeter 1911-34/2007:31).

Aunque la descripción anterior puede parecer una imagen irreal de cómo opera la economía, de hecho esta imagen de una economía estática que se mueve en círculo es el eje de gran parte del pensamiento económico clásico (Allen, 1991b:213) e incluso de una parte del trabajo contemporáneo en el área (Lazonick, 1994:249). Para Schumpeter (1908) este tipo de economía era un asunto tan serio que dedicó su primera obra sobre todo al estudio de cuestiones como la formación del precio, el intercambio, los ahorros y el proceso de distribución (Swedberg, 1991a:28). En un nivel más general pensaba que este tipo de análisis constituía un primer e importante paso en el estudio de la economía porque le permitía a la disciplina desarrollarse como una ciencia de la economía (Schumpeter, 2003:66).

Pese a lo que gran parte del análisis estático puede revelar y a su importancia para el desarrollo de la economía como ciencia, Schumpeter se apresuró a señalar que es mucho lo que esta perspectiva no abordó y que en realidad no pudo abordar: su limitación más importante es que es incapaz de explicar el desarrollo y los cambios de la economía con el paso del tiempo. Pensaba que un análisis estático era semejante “al marco de una pintura” donde “la pintura aún debía plasmarse” (Schumpeter, 2003:66). Además, por sus supuestos e ideas del mundo, la suya era una pintura que el análisis estático simplemente no pudo pintar, y aun si hubiera podido, sería como tomar una foto a una imagen en movimiento: aunque cierta información, quizás importante, se habría capturado en esta imagen, seguro mucha más se habría perdido (Schumpeter [1954/1994:964] sostiene que en todos los campos de estudio los análisis estáticos se desarrollan antes que los dinámicos porque su formulación es más sencilla y sus proposiciones más fáciles de demostrar. Talcott Parsons [vea el capítulo 17] tuvo una visión similar). Como consecuencia, en su primera obra Schumpeter demandó el desarrollo de una forma nueva y muy diferente de economía que intentara capturar todo el movimiento presente en las economías capitalistas; sin embargo, no fue hasta su segundo libro que comenzó a plasmar la imagen que la economía estática no pudo.

Hacia una teoría económica más dinámica

¿Cuáles son los factores económicos *internos* del capitalismo que generan su cambio y que, por ende, son el motor del desarrollo económico? Schumpeter busca los orígenes del dinamismo del capitalismo y los encuentra en los empresarios (como agentes) y en sus acciones

económicas creativas, a quienes consideró como los “Carusos del gran negocio” (McCraw, 2007:72). En particular, los empresarios son responsables del desarrollo de lo que llama “nuevas combinaciones” o la combinación novedosa de los recursos, materiales y medios de producción existentes, en sus palabras, “producir otras cosas, o las mismas mediante un método diferente, significa combinar de modo distinto esos materiales y fuerzas” (Schumpeter, 1911-34/2007:31); sin embargo, más tarde en su carrera dio esta definición mucho más general de las nuevas combinaciones: cualquier instancia de “hacer las cosas de un modo distinto” en el ámbito de la vida económica (Schumpeter, 1939:59).

En cualquier caso, un ejemplo puede ser la combinación que hizo Henry Ford del método de ensamblaje-línea de producción que vio en los mataderos de ganado y la producción de automóviles. Para Schumpeter los empresarios generan nuevas combinaciones como éstas con visión, comprensión y deseo; de hecho, define al empresario como aquel que crea nuevas combinaciones: “Al desarrollo de nuevas combinaciones lo llamamos ‘empresa’; a los individuos cuya función es realizarlas los llamamos ‘empresarios’” (Schumpeter, 1911-34/2007:74). (Debe advertirse que los empresarios no necesariamente son inventores y viceversa, si bien es cierto que tanto los empresarios como los inventores son innovadores, son los empresarios los que introducen las innovaciones y creaciones de los inventores en el sistema económico, lo que permite el desarrollo económico: cualquier invento, sin importar qué tan nuevo e importante sea, si no lo introduce un empresario a la economía, no podrá ser la base del desarrollo económico. Asimismo, quizás un empresario no invente nada, sino sólo combine los elementos existentes de una forma económicamente novedosa).

Por tanto, finalmente el desarrollo económico es el resultado de agentes económicos que buscan hacer las cosas de una manera diferente en la economía; ¿de dónde proviene esta idea? La respuesta inicial de Schumpeter, que también se conoce como modelo I (*mark I*), la atribuía a tres rasgos *psicológicos* de los empresarios:

- “el sueño y la voluntad de encontrar un reino privado”,
- “la voluntad de conquistar”,
- “la alegría de crear, obtener resultados o simplemente ejercer la propia energía e ingenio” (Schumpeter, 1911-34/2007:93).

Eran ideas muy heroicas de los empresarios; Schumpeter (1951/1989:65) estimaba que su capacidad creativa se relacionaba menos con el intelecto que con la voluntad. En otras palabras, el espíritu empresarial es sobre todo una cuestión de liderazgo, pues los empresarios perseveran hasta llevar sus audaces nuevas visiones a la mayoría que se conforma con dejar las cosas como están (Schumpeter, 1951/1989:65). Sin embargo, esta habilidad no está ampliamente distribuida entre la población de modo que “la realización de las nuevas combinaciones es una función especial y un privilegio del tipo de personas que son mucho menos en número que las que tienen la posibilidad ‘objetiva’ de hacerlo” (Schumpeter, 1911-34/2007:81). En resumen, los empresarios pertenecen a una “categoría especial”, son pocos en número a pesar de ser responsables de la mayor parte del desarrollo económico (Schumpeter, 1911-34/2007:81).

Las acciones creativas conducen a la introducción de elementos cualitativamente nuevos y diferentes en la economía, de manera que el cambio inherente al capitalismo no es continuo ni lineal; es decir, como consecuencia de tal cambio las vidas se vuelven un tanto diferentes en la vida económica: hay nuevos productos, nuevas técnicas de producción, nue-

vos sistemas de distribución, etc., que simplemente no pueden reducirse a lo que les precedió (p. ej., el iPod no puede reducirse al Walkman ni la automatización puede reducirse a la producción en serie). Estos cambios también tienen un efecto perturbador de manera que mientras las fuerzas del mercado pueden actuar para estabilizar las relaciones económicas una vez que se ha introducido un cambio, *ningún estado de equilibrio general o permanente puede mantenerse, dado que los cambios de este tipo siempre están ocurriendo.*

Algo similar a cuando se lanza una piedra en un estanque de aguas tranquilas: al principio la piedra crea ondas, pero después se disipan y el estanque vuelve al estado inicial. La idea de Schumpeter es que aunque por cada nueva combinación introducida en la economía ocurre esta disipación, los empresarios continuamente están lanzando nuevas piedras al estanque, agitando las relaciones económicas con sus creaciones de manera que la economía nunca está en estado de reposo.

Las utilidades son un resultado muy importante de las acciones creativas de los empresarios; por ejemplo, si una empresa descubre una nueva fuente de materia prima útil para la elaboración de su producto, que además es mucho más barata que los materiales que utiliza, y la emplea, se generará un gran ahorro en costos que podrá traducirse en mayores utilidades para la empresa; por tanto, según Schumpeter las nuevas combinaciones son el mecanismo mediante el que se generan utilidades en el capitalismo, aunque sucede que una vez que otros se percatan del éxito de estas combinaciones, también las utilizarán (p. ej., integrando la nueva materia prima), lo que genera competencia en esta área. El resultado de esto es que con el tiempo y sin la adición de nuevas combinaciones, las utilidades recién generadas desaparecerán, por lo que para Schumpeter la utilidad es efímera (1911-34/2007:153-154), algo que “se escurre de las manos del empresario tan pronto como éste realiza su función”. Pero también es algo inexorablemente entrelazado al desarrollo económico: en términos más simples, “sin el desarrollo no hay utilidad, sin utilidad no hay desarrollo” (Schumpeter, 1911-34/2007:154).

Ahora podemos ver que lo que suele considerarse como éxito económico (utilidad) es producto de las acciones creativas de los empresarios y de la introducción de elementos cualitativamente nuevos a la economía, que también conducen al dinamismo del capitalismo y constituyen la base a partir de la cual la economía puede desarrollarse desde su interior. No obstante, este proceso tiene otra cara, aunque Schumpeter no se ocupó tanto de esta cuestión como en el caso de la introducción de lo nuevo, es central en su teoría, es decir, mientras que los nuevos elementos se introducen de manera continua en la economía, también sucede que los antiguos elementos se eliminan de ella como consecuencia de estas innovaciones. En sus propias palabras, en una economía competitiva la introducción de nuevos elementos “supone la eliminación competitiva de lo antiguo” (Schumpeter, 1911-34/2007:67): la competencia creada al hacer cosas de manera diferente en la vida económica puede generar la eliminación de lo que ya existe.

Aunque es verdad que a lo largo de su carrera Schumpeter puso mayor “énfasis en los aspectos creativos del proceso de evolución económica, en lugar de en los destructivos” (Andersen, 2004:1), le interesó al menos un poco la función que desempeña la destrucción en este proceso. En especial, observa que dicha destrucción es importante por la función motivadora que desempeña en el capitalismo (Schumpeter, 1942/1947/1950:85). La sola posibilidad de que las creaciones de otros puedan eliminar o destruir, supone una “amenaza siempre presente” para los negocios existentes; el resultado de esta amenaza es que

“disciplina antes de atacar. El empresario [*sic*] siente que está en una situación competitiva aunque esté solo en su campo o... cualquier competencia efectiva entre él y otras empresas en su mismo campo o en uno relacionado” (Schumpeter 1942/1975:85). Su idea es que la amenaza de destrucción que suponen las innovaciones de otros motiva a los empresarios existentes a no dormirse en sus laureles sino a innovar para impedir la competencia real o posible que representan las creaciones de otros. De no hacerlo podrían ver que su empresa o incluso toda la industria se volvería obsoleta por los esfuerzos innovadores de los demás. Esta amenaza siempre presente de destrucción fue también la razón de que Schumpeter, a diferencia de otros, no temiera a los monopolios. Si sus operaciones llegaran a estancarse, los monopolios también podrían ser eliminados fácilmente por las creaciones de una empresa nueva y más innovadora.

Si bien la amenaza de destrucción es omnipresente para los negocios, en realidad Schumpeter pensaba que las principales ondas de creación, innovación y finalmente destrucción tendían a ocurrir de manera grupal, con una innovación que desencadena el desarrollo de varias otras. Aunque la destrucción creativa puede suceder en cualquier momento, tiende a ocurrir en ciclos u ondas concentradas en una innovación clave (p. ej., la computadora, internet o, antes, el ferrocarril).

La sociología de Schumpeter

Como vimos, en muchos de sus trabajos Schumpeter intentó desarrollar una teoría estrictamente económica de la actividad económica, pero también en muchos otros momentos de su carrera se diversificó para abordar cuestiones de naturaleza diferente; de hecho, para él *no existen hechos puramente económicos*: “El proceso social es en realidad una totalidad indivisible. De su gran corriente, el investigador extrae de manera artificial los hechos económicos... Un hecho nunca es exclusiva o puramente económico: siempre existen otros aspectos, y con frecuencia más importantes”. Pensaba que era posible “hablar de hechos económicos en la ciencia tal como se hace en la vida cotidiana” (Schumpeter, 1911-34/2007:3), de manera muy parecida a “escribir una narración literaria a pesar de que la literatura de una persona esté conectada inseparablemente de todos los demás elementos de su existencia” (Schumpeter, 1911-34/2007:3). Reconoció que eran posibles otras perspectivas diferentes a la económica e incluso necesarias para las investigaciones sobre las operaciones de la totalidad social, lo que era especialmente válido para la sociología. Durante su carrera abordó varios temas sociológicos (p. ej., el imperialismo, la clase, la función del Estado) y esbozó la relación entre economía, sociología y otras ciencias sociales.

Como lo planteó alguna vez,

...no hay nada sorprendente en el hábito de los economistas de invadir el campo sociológico. Una gran parte de su trabajo (prácticamente todo lo que tienen que decir sobre las instituciones y las fuerzas que dan forma a la conducta económica) inevitablemente coincide con el ámbito del sociólogo, por lo que se ha desarrollado un territorio de nadie o de todos que podría llamarse convenientemente sociología económica.

(Schumpeter, 1949:167)

Incluso consideró a la sociología económica como uno de los “campos fundamentales” que abarca el campo de la economía.

En general, para Schumpeter (1954/1994:21) el término *sociología económica* se define como el estudio de cómo “no sólo las acciones, los motivos y las tendencias [de las personas] sino también las instituciones sociales que son relevantes para la conducta económica, como el gobierno, la herencia de propiedades, contratos, etc.”; afectan la acción económica; por ejemplo, introducir la institución de los contratos gratuitos o de regulaciones gubernamentales significa que se han incorporado a la ecuación económica los factores sociales, y que un analista puramente económico sería incapaz de tomarlos en cuenta; aunque el contrato es esencial para el funcionamiento de la economía capitalista, ésta no puede explicar cómo o por qué los contratos se convirtieron en un medio central y socialmente aceptado para organizar las relaciones económicas, sino que es una forma más general de decir que la acción económica suele estar inserta en los procesos sociales y que sin la comprensión de tales procesos la perspectiva económica necesariamente está limitada. Si bien Schumpeter pensaba que limitar el enfoque solía ser necesario para tener una comprensión exhaustiva y detallada de la acción económica, también hemos visto en todo momento la necesidad de aventurarnos en la sociología económica y más allá para explorar la forma en que la acción económica se vio afectada por los cambios en las estructuras e instituciones sociales.

Capitalismo, socialismo y democracia es la empresa mejor conocida de Schumpeter en la que se aventuró en el área de la sociología económica; ahí predijo con audacia que el sistema capitalista llegaría a su fin y sería reemplazado por el orden socialista, pero, esto no sería resultado de factores exclusivamente económicos (p. ej., que el mercado no pudiera ya crecer o ya no hubiera oportunidades para la inversión económica), sino porque el capitalismo habría mermado sus propias bases institucionales (Swedberg, 1991a: 156). Los rasgos generales de esta predicción respecto del destino del capitalismo son los mismos que en Marx, aunque el origen es muy diferente.

Schumpeter (1942/1975:167) define al socialismo como “un modelo institucional en el cual el control sobre los medios de producción y la producción misma se le confiere a una autoridad central”, lo que supone una situación en la que la esfera privada de la economía pertenece y está controlada por la esfera pública del Estado. El capitalismo y el empresarismo se desvanecerían bajo el socialismo, dado que todas las cuestiones económicas se planificarían centralmente y estarían a cargo del gobierno. La inclusión del Estado, gobierno y la planeación central ilustran el hecho de ir más allá de los factores económicos para incluir variables más sociológicas.

Relación de Schumpeter con otros teóricos de la sociología clásica

Lo que pudimos observar es el hecho de que Schumpeter vacilaba entre ser un teórico económico “puro” y uno más sociológico. Tendremos una mejor idea de él como teórico social si observamos su obra en el contexto de su análisis a otros teóricos, en especial Marx y Weber.

Sin lugar a dudas Schumpeter leyó el trabajo de Marx y fue uno de sus comentaristas y críticos más sofisticados. De hecho estudió mucho mejor su obra que Weber, cuyos comentarios sobre Marx son en su mayoría marginales y superficiales. A diferencia de Weber, Schumpeter sí tomó en serio a Marx como teórico social, lo que puede verificarse por el hecho de que aunque él era un pensador versátil, estuvo más involucrado en el campo de la economía de lo que estuvo Weber en cualquier otro campo (aunque a lo largo de su vida se

identificó cada vez más con la sociología y se consideraba a sí mismo como sociólogo), pero a pesar de la versatilidad de Schumpeter, Weber fue un intelectual más variado.

Como economista orientado a la teoría y formado en Europa a finales del siglo XIX, y uno de los que cobró importancia intelectual en ese continente a principios del XX, para Schumpeter fue difícil escapar de la influencia de Marx; sin embargo, logró evitar el error que habría supuesto convertirse en un “verdadero creyente” de la teoría marxista o en uno de sus muchos opositores, quienes a menudo lo eran sin haberlo estudiado con seriedad; por lo que al igual que Weber desarrolló su orientación teórica en un diálogo con las ideas de Marx, diálogo que en el caso de Schumpeter era muy directo y explícito, mientras que en el de Weber, era casi siempre elíptico e implícito. En este sentido, las ideas de Schumpeter sobre la teoría marxista son muy superiores a las de Weber.

Cuando sostenemos esto colocamos a Schumpeter a la misma altura de Weber como teórico social, un gran paso para quien es considerado un importante teórico en la historia de la economía (hoy al menos por los no economistas) aunque casi nunca se le ha dado un estatus similar como teórico social, por lo que sería muy raro encontrar un análisis sobre Schumpeter en obras de teoría social (Ritzer, 2003), mientras las ideas de Weber (y Marx) *siempre* se abordan en trabajos de esa naturaleza. En las últimas etapas de su carrera en Harvard, a Schumpeter se le llegó a asociar con Talcott Parsons, y si bien a éste se le consagró como sociólogo, a aquél (aún) no se le ha conferido tal condición.

Schumpeter conoció personalmente a Weber, e incluso una vez tuvo una discusión con él sobre la Revolución Rusa, que frustró tanto a Weber que saltó de su silla y salió intempestivamente de la cafetería donde discutían (Jaspers, citado en Swedberg, 1991a:93); sin embargo, ambos pensadores se respetaban y apreciaban el trabajo del otro. Por ejemplo, Weber comisionó a Schumpeter para que escribiera una historia de la teoría económica para un manual sobre economía editado por él (*Grundriss der Sozialökonomik*), y envió una carta de apoyo para la designación de Schumpeter en la Universidad de Viena; además, aún es posible encontrar una copia autografiada de la obra de Schumpeter, *Teoría del desarrollo económico*, en la biblioteca de Weber, y Schumpeter escribió un poderoso y conmovedor obituario para Weber, en el que describe lo que consideraba como sus principales contribuciones intelectuales (Schumpeter, 1991:220-229; Swedberg, 1991a:92-93). Durante sus años en Harvard, Schumpeter también estuvo en estrecho contacto con Talcott Parsons, el traductor e intérprete más importante de la obra de Weber, e íntimamente familiarizado con su obra en general y con la relativa a la racionalización en particular, incluso Schumpeter y Parsons impartieron un seminario (que comenzó en 1939) sobre la “racionalidad” que “florecía”, en donde Schumpeter presentó el trabajo inaugural (McCraw, 2007:301).

A pesar de su familiaridad con el trabajo del otro, la influencia recíproca entre Schumpeter y Weber fue limitada, lo que sin lugar a dudas fue desafortunado para ambos; por ejemplo, de haberse influido más mutuamente, como académico, Weber habría desarrollado una apreciación más profunda de Marx y Schumpeter habría obtenido una idea mayor e incluso más sociológica de la economía, el capitalismo y, especialmente, de la racionalización.

La racionalización y la posterior teorización de Schumpeter

La mayor parte del interés de Schumpeter (1911-34/2007:57) se restringió a la racionalización del capitalismo, tema en el que también Weber (1904-05/1958; 1927/1981) estuvo muy

interesado, pero enfocado a muchas otras cosas, como la economía en general, la religión, las estructuras políticas, la ciudad, etc. (Weber, 1921/1968), y desarrolló lo que se conoce como la teoría general más importante de la racionalización (Kalberg, 1980; Levine, 1981a; Ritzer, 2008); no hay duda de que el pensamiento de Schumpeter sobre la racionalización del capitalismo se habría beneficiado de una mayor exposición de la mucho más amplia teoría weberiana al respecto, y también de las críticas weberianas al proceso de racionalización, en especial la “irracionalidad de la racionalidad”. Schumpeter no fue un analista desapasionado del capitalismo, si bien lo aprobaba en sus escritos, también criticaba la forma en que la racionalidad en él iba en aumento.

Como vimos, coincide con Marx respecto de la destrucción final del capitalismo, aunque mientras éste ansía esa destrucción por su odio al sistema capitalista, Schumpeter el (1942/1975:155) la teme por la admiración que siente hacia él, al menos en su forma más pura. Para Marx la fuente de esta destrucción es inherente a las estructuras del capitalismo, a las que Schumpeter considera en general acertadas y estima que el sistema es destruido por procesos internos desencadenados en él (en especial la racionalización del sistema capitalista) y por cambios externos que también son afectados, en parte, por la racionalización y que son adversos a él.

Schumpeter, al igual que Weber, considera que la racionalización es un proceso en constante expansión, y también coincide con su preocupación por esta tendencia y sus efectos negativos. La preocupación de Weber es general aunque se concentra en su desarrollo de la jaula de hierro de la racionalización, que afectaría de manera adversa al individuo, en especial al “carismático”; a Schumpeter le preocupa el futuro en el que el capitalismo estará cada vez más racionalizado y dejará poco espacio para la iniciativa y creatividad del empresario. En este sentido su teoría puede considerarse como una versión más específica de la teoría general de Weber sobre la racionalización (aunque, como vimos, hay mucho más en las teorías de ambos).

Schumpeter sostiene que las organizaciones de negocios racionalizadas operan contra los individuos “heroicos”, quienes tienen la voluntad de producir algo nuevo en el sistema económico y requieren de innovaciones. He aquí la forma en que expresa su crítica a las organizaciones de negocios racionalizadas:

...el progreso económico tiende a despersonalizarse y automatizarse. El trabajo burocrático y de comité reemplazará a la acción individual... Con el tiempo la racionalización y el trabajo de oficina especializado erradicarán la personalidad, el resultado calculable y la “visión”. El hombre pionero ya no tiene la oportunidad de lanzarse a la lucha, se está convirtiendo en sólo otro oficinista, no siempre difícil de sustituir.

(Schumpeter, 1942/1975:133)

En este contexto, Schumpeter analiza, implícitamente, la muerte del empresario en las grandes empresas.

El argumento que aquí esgrime es muy semejante al más general de Weber sobre el carisma y su pérdida como resultado de su rutinización. Para Schumpeter (1939), en la historia temprana del capitalismo, los inventores carismáticos, innovadores y empresarios tenían una función mucho más importante; sin embargo, a medida que el capitalismo se ha sometido al dominio de las grandes empresas racionalizadas, cada vez hay menos cabida para personajes tan carismáticos. Los especialistas de esas empresas de hecho generan nuevas

ideas y se tiene la impresión de que Schumpeter tenía casi tan poca consideración por ellos como Weber (1904-05/1958:182).

No obstante, su pesar por la pérdida del empresario “heroico”, Schumpeter tiende, en especial en sus obras tardías como *Capitalismo, socialismo y democracia*, a cosificar su pensamiento capitalista en el sentido de que consideraba que la acción económica estaba impulsada menos por los actores individuales y más por los procesos institucionales, en especial lo que llamó el “motor capitalista”, que puede considerarse como un fenómeno cosificado, dado que una vez que está encendido opera sin la intervención humana. Ya hemos comentado el concepto de cosificación en los capítulos sobre Marx (6) y Simmel (9), se trata de una idea asociada sobre todo a Marx (“el fetichismo de las mercancías”) y los neomarxistas (en especial Georg Lukács). Supone la “cosificación”: el hecho de que cuando las personas tratan varios fenómenos como cosas, tienden a convertirse en cosas que no sólo están más allá del control de las personas, sino que controlan a las personas mismas.

¿Qué “hace” el motor capitalista cuando está “encendido” y avanzando continuamente? Cuando está encendido produce, y cuando está avanzando produce lo que es esencial para la visión schumpeteriana del capitalismo: lo que es “nuevo”. Por lo que según Schumpeter, la innovación es de gran importancia para el capitalismo, dado que es el proceso que genera lo nuevo: “El impulso fundamental que pone y mantiene el motor capitalista en movimiento proviene de los *nuevos* bienes de consumo, de los *nuevos* métodos de producción o transportación, de los *nuevos* mercados, de las *nuevas* formas de organización industrial que la empresa capitalista crea” (Schumpeter, 1942/1975:83; cursivas nuestras).

Tal perspectiva cosificada tiende a dejar poco o ningún espacio para el personaje heroico y carismático del empresario. El “motor capitalista” es una entidad cosificada, animada por un impulso igualmente cosificado de avanzar; para ponerlo de otra forma, es el motor capitalista, animado por este impulso que “actúa” creando lo que es nuevo. En su obra posterior modelo II (*mark II*) parece dotar al capitalismo, en especial al motor capitalista, de vida propia, independiente de los actores involucrados o que están al frente de él, por lo que pone énfasis en el *capitalismo* y no en el *capitalista*. Sostiene que, como resultado del proceso difundido de racionalización social, la función innovativa de los empresarios continuará siendo desplazada por una mayor estandarización y burocratización de la innovación (Dahms, 1995), otra forma de decir que Schumpeter pensaba que la innovación estaba siendo cada vez más rutinizada, a medida que el control de la función empresarial era tomado por las grandes empresas con sus divisiones de investigación y desarrollo.

Esta concepción cosificada contradice su concepto antes analizado del *empresario*, que en sus trabajos iniciales es un actor humano y, de hecho, menciona a personas como Richard Arkwright, Josiah Wedgwood y James Watt como ejemplos específicos de él; sin embargo, lo que los hace empresarios *no* es su papel en la invención, innovación o creación de algo nuevo. Según Schumpeter (1942/1975:132; cursivas nuestras), “la función de los empresarios es reformar o revolucionar el modelo de producción al *explotar un invento*, o en términos más generales, una posibilidad tecnológica no probada para producir una nueva mercancía o producir una antigua de forma nueva, al abrir una nueva fuente de materiales o un nuevo canal para los productos, al reorganizar una industria, etc.”; por tanto, la función empresarial no consiste en la creación o invención, sino en tomar lo que ha sido creado e inventado y hacer algo con estas cosas en el ámbito de la economía (p. ej., crear un mercado nuevo para un invento, usar un invento para producir bienes de una forma nueva, etc.).

Schumpeter (1942/1975:132; cursivas nuestras) es un poco más explícito después: “Esta función [empresarial] *no consiste esencialmente en inventar nada ni crear* las condiciones que el empresario explota, consiste en *hacer que las cosas se hagan*” (hacer que las cosas se hagan supone, sin lugar a dudas, crear las “nuevas combinaciones” de las que antes se habló); pero porque hace que las cosas se hagan, para Schumpeter el empresario es *más* importante en el sistema capitalista que los inventores, innovadores e incluso capitalistas (y su capital económico), sin ellos estas innovaciones permanecerían fuera del sistema económico y por tanto no tendrían un impacto en él.

Dado su énfasis en la creatividad, sorprende que se haya interesado tan poco y dedicara tan poca atención a las invenciones; en su obra se menciona a los inventores (Richard Arkwright era inventor y empresario), pero de hecho muestra poco interés tanto en el inventor como en el invento: sólo asume que existirán los que inventen. En cambio, se concentra en lo que sucede con el invento *después* de creado, lo que le sucede una vez que sigue su camino por el motor capitalista o las manos del empresario para quien, como se ha visto, los inventos son sólo económicamente importantes cuando ingresan a la economía y la función del empresario es introducir las innovaciones al sistema económico.

Aun si concedemos importancia al individuo (el inventor, aunque en especial el empresario), tal actor tendría una función más creativa en la historia temprana del capitalismo. Para Schumpeter esta función estaba en decadencia, en especial en las grandes corporaciones, lo cual era más evidente a medida que el capitalismo avanzaba; por tanto, hay dos Schumpeter: el I apoya firmemente a los empresarios y el II ve su caída con el advenimiento de un nuevo tipo de organización corporativa en constante innovación” (Carayannis, Ziemnowics y Spillan, 2007:24). Es decir, en el Schumpeter tardío lo que crea es la organización cosificada (y racionalizada), no el individuo; el empresario innovador sigue siendo importante en los trabajos posteriores de Schumpeter sobre las pequeñas empresas incipientes, sin embargo, “la empresa gigantesca”, una innovación importante desde la perspectiva schumpeteriana (y producto de la destrucción creativa de la pequeña empresa), opera contra la creatividad del empresario y la pone en manos de la organización como un todo, las grandes empresas se convierten en componentes clave del motor capitalista en el capitalismo avanzado.

En realidad Schumpeter temía que el futuro del capitalismo fuera su cosificación creciente, lo que reduciría la función crucial que tenía el emprendedor (y quizás el inventor), porque consideraba que, conforme se desarrollaba el capitalismo, generaba empresas cada vez más grandes que centralizaban y racionalizaban sus operaciones en un grado creciente. Este proceso de racionalización es muy importante para Schumpeter por la forma en que opera contra el empresario al convertir lo que una vez fueron actos “heroicos” de creación económica (p. ej., la introducción de un nuevo producto al mercado en virtud de la voluntad de un empresario individual) en algo que aparentemente es casi automático. La “función social” del empresario está “perdiendo importancia y está destinada a hacerlo a una velocidad acelerada en el futuro, a pesar de que el proceso económico mismo del cual el emprendimiento fue el primer impulsor continúe expandiéndose”, porque la resistencia al cambio disminuye conforme la gente se acostumbra a él (Schumpeter, 1942/1975:132). La innovación “está siendo reducida a la rutina. El progreso tecnológico se convierte cada vez más en el negocio de equipos de especialistas capacitados que producen lo requerido y hacen que funcione de maneras predecibles. El romance que suponía la aventura comercial de antaño se está desvaneciendo con gran rapidez, porque muchas más cosas pueden calcularse con precisión,

cuando antes eran visualizadas con un destello de genialidad” (Schumpeter, 1942/1975:132). Cuando esto sucede, la naturaleza del desarrollo económico cambia: en lugar de los periodos explosivos de crecimiento generados por las innovaciones de los empresarios individuales, habrá un “desarrollo” lento y constante de los planificadores económicos especializados que “rutinariamente producirán crecimiento, mas no un cambio real” (Allen, 1991b:124). En otras palabras, el desarrollo económico del empresario será desplazado por la administración económica de la economía planificada donde la innovación y el desarrollo suceden de manera rutinaria, racionalizada y aparentemente cosificada.

Al igual que Weber, Schumpeter pensaba que el capitalismo y la propagación de la racionalidad eran procesos que iban de la mano; sin embargo, Schumpeter (1942/1975:122) observa que “la actitud racional penetra quizás en el espíritu humano, ante todo a causa de la necesidad económica; debemos como raza nuestro entrenamiento básico en el pensamiento y la conducta a la tarea económica diaria”. Aunque para Schumpeter (1942/1975:124) “el capitalismo ha sido ante todo la fuerza impulsora de la racionalización de la conducta humana”, el proceso de racionalización social no está limitado a la economía; y un área de interés sociológico donde observó la rápida expansión de la racionalización fue en la familia, por ejemplo, pensaba que la “desintegración de la familia burguesa” es “totalmente atribuible a la racionalización de todo en la vida, lo que se ha considerado como uno de los efectos de la evolución capitalista, de hecho es sólo uno de los resultados de la propagación de esa racionalización en la esfera de la vida privada” (Schumpeter, 1942/1975:157). Consideraba que la racionalidad de la vida familiar suponía la incorporación de “una suerte de sistema desarticulado de contabilidad de costos” en la vida privada, lo que permite que uno “se vuelva consciente de los grandes sacrificios personales que los lazos familiares, y en especial la paternidad, suponen en las condiciones modernas...” (Schumpeter, 1942/1975:157). Sostiene que esto promueve una actitud que centra su atención “en detalles comprobables de relevancia utilitaria inmediata”, contrarios a los beneficios menos tangibles de la vida familiar que “casi invariablemente escapan al reflector racional de los individuos modernos” (Schumpeter 1942/1975:158). Pensaba que uno de los reflejos de esta tendencia es el aumento de familias sin hijos o con un solo hijo.

Así que mientras el capitalismo fue el motor inicial de la racionalización al ayudar a su desarrollo y propagación, Schumpeter estima que con el tiempo la racionalización comienza a socavar dicho sistema económico al destruir el marco institucional dentro del cual opera; y un ejemplo acaba de verse en su análisis sobre cómo la racionalización provoca la desintegración de la familia burguesa tradicional. Otro ejemplo en el capitalismo es la forma en que éste comienza a socavar cada vez más la situación de los capitalistas de menor nivel, como pequeños productores y comerciantes que se enfrentan a la competencia de las grandes empresas que, con el tiempo, los obligarán a salir de sus negocios; por tanto, Schumpeter coincide con Marx en que el futuro de la industria estará dominado por un pequeño grupo de empresas muy grandes que habrán vencido a sus competidores más pequeños.

El futuro

Schumpeter estima que la racionalización será el verdugo final del capitalismo, sin embargo, a medida que ésta socava las bases institucionales del capitalismo, también sienta las del socialismo, o la planeación y operación centralizada de la economía; lo que se debe a que

lejos de suponer la derrota de la racionalización, “el proyecto del socialismo en realidad está trazado a un nivel más alto de racionalidad” (Schumpeter 1942/1975:196). En otras palabras, pensaba que el socialismo continuaría, aunque a un grado más alto, el proceso de “racionalización social” que el capitalismo ayudó a alimentar y sostener (Dahms, 1995); de hecho, Schumpeter (1942/1985:188) estimaba que muy bien podría suceder que una economía socialista fuera económicamente más eficiente que su contraparte capitalista. Por tanto, y en breve, observa que

...todo este argumento podría resumirse diciendo que la socialización significa un gran paso para trascender a la gran empresa de la forma en que ésta ha sido esbozada o, lo que es lo mismo, que la administración socialista pudiera demostrar en principio su superioridad respecto del capitalismo de gran empresa, puesto que éste ha demostrado ser el tipo de capitalismo competitivo, prototipo de la industria inglesa de hace cien años.

(Schumpeter, 1942/1975:195-196)

Desde luego esta predicción no ha sido cierta, el capitalismo no se ha transformado en socialismo y la profecía de Schumpeter (muy parecida a la de Marx) no fue exitosa, porque, entre muchas otras cosas, sobreestimó los efectos de la racionalización en la vida social como un todo, incluidas las cuestiones económicas, y también subestimó la capacidad del capitalismo para destruir creativamente los desarrollos sobre los que nuestro pensador basó sus predicciones (como muchas grandes empresas, como se explica a continuación). De hecho, su predicción respecto de la transformación del capitalismo en socialismo está basada, irónicamente, en la concepción estática de la racionalidad; es decir, Schumpeter pensaba que la racionalidad económica sólo se manifestaría a sí misma en el nacimiento de nuevas empresas y que éstas, por su tamaño y racionalización superior, podrían dominar la economía. Sin embargo, la racionalidad no es estática, sino un fenómeno muy dinámico que se transforma con el paso del tiempo y en diferentes contextos; por ejemplo, mientras Weber se enfocó en la naturaleza desencantadora de la racionalización, tanto Campbell (2005) como Ritzer (2005) han demostrado cómo puede utilizarse como medio de encantamiento, en especial en escenarios de consumo. Incluso Weber (1904-05/1958:78), quien pensó que la vida como un todo estaba cada vez más racionalizada, advirtió que “el racionalismo es un concepto histórico que abarca todo un mundo de cosas diferentes” y que cada estudio sobre él debería empezar con la propuesta de que “uno puede... racionalizar la vida desde puntos de vista básicos fundamentalmente diferentes y con diferentes direcciones”; por tanto, lo racional en un lugar y un punto en el tiempo, quizá no sea racional en otro, de manera que aunque las organizaciones capitalistas se hayan vuelto cada vez más racionalizadas, la forma en que éstas se manifiesten a sí mismas cambiará con el tiempo (de manera muy parecida a las empresas capitalistas que siempre están guiadas por un motivo lucrativo, pero la forma en que traten de obtenerlo cambiará con el curso del tiempo, en virtud de la destrucción creativa). Por ejemplo, en la época del fordismo habría sido racional para las empresas aumentar su tamaño y alcance (p. ej., convertirse en grandes negocios) (Harvey, 1990); sin embargo, a partir del decenio de 1970 esta ideología comenzó a enfrentar varias crisis (Glyn, 2006) que pusieron en peligro la totalidad de su base operacional, gran parte de la cual giraba en torno de un factor clave para su éxito, y que paradójicamente ocasionó su caída: la rigidez (Harvey, 1990:142). Como consecuencia, hemos visto la cuasiextinción de tres de las más grandes empresas (los tres grandes de la industria automotriz estadounidense):

Ford, GM y Chrysler. El hecho de que Schumpeter no reconociera que el capitalismo podía desarrollarse de una manera diferente al nacimiento de grandes empresas, muestra que el pensador que más enfatizó la naturaleza dinámica del capitalismo, en realidad tenía una idea muy estática de lo que era el racionalismo y cómo afectaría el desarrollo económico.

Como puede verse, Schumpeter fracasó en su pronóstico del futuro del capitalismo, y en realidad hay cierta ironía en el hecho de que hoy en día su obra está experimentando un renacimiento a pesar de que las circunstancias actuales no se parecen en nada a las predicciones schumpeterianas; aunque debe señalarse que también sentía que Marx se había equivocado en su profecía en particular y en su teoría en general, a pesar de que él y sus seguidores pudieron desarrollar muchas ideas importantes a partir de ellas. Lo mismo puede decirse respecto de muchas de las ideas de Schumpeter, en especial las relativas a la destrucción creativa.

No obstante algunos pronósticos erróneos, en la actualidad el pensamiento de Schumpeter es muy relevante de varias formas y en varios niveles; por ejemplo, en términos de la teoría contemporánea ofrece una suerte de teoría agencia-estructura que trata de las relaciones entre el empresario y el motor capitalista. Al ocuparse del mundo real, su énfasis en la innovación y lo nuevo es muy relevante en estos momentos, con la economía global en recesión desde principios de 2007; además, su idea de que el gobierno no debía rescatar financieramente a empresas involucradas en antiguos métodos de operación se opone a, por ejemplo, los esfuerzos del gobierno estadounidense por rescatar a la industria automotriz y sus automóviles y tecnologías productoras cada vez más obsoletos (aunque esto es congruente con su predicción de que las funciones económicas privadas estarían cada vez más controladas por la regulación pública y gubernamental).

Resumen

Joseph Schumpeter suele ser considerado un teórico económico, pero es evidente que su teoría económica está impregnada de una gran dosis de teoría sociológica sólida; ofreció un modelo económico dinámico que contrasta con los modelos estáticos que solían dominar el pensamiento económico. De interés particular para la sociología es su modelo dinámico del capitalismo y el papel clave que le confirió a la innovación en la economía capitalista. En su obra temprana consideró al empresario como el principal agente responsable de la innovación en el capitalismo. En su obra poste-

rior, su enfoque cambió radicalmente para centrarse en las estructuras del capitalismo, donde consideraba que el “motor capitalista” era la fuerza clave para la innovación en particular y el dinamismo del capitalismo en general.

Hoy Schumpeter es mejor conocido por sus ideas sobre la destrucción creativa; aunque abundó relativamente poco en este concepto, ha demostrado ser muy atractivo para muchos académicos (incluidos los sociólogos) y gente de negocios. De muchas formas este concepto constituye el proceso más esencial del capitalismo y llevado al

extremo puede considerarse sinónimo de capitalismo, es decir, un sistema capitalista está definido por la creación de lo nuevo, que suele estar asociado, si no es que motivado por, la destrucción de lo antiguo, en especial de lo que se interpone en el camino de lo nuevo.

El pensamiento de Schumpeter tiene mucho en común con el trabajo de los teóricos sociales clásicos, como Marx y Weber. Al igual que Marx, tiene una teoría dinámica del capitalismo y considera que hay un movimiento en curso en dirección del socialismo, movimiento que según Schumpeter está asociado al desarrollo de organi-

zaciones altamente racionales y de gran escala que están sustituyendo al empresario; organizaciones que, con sus estructuras y planeación centralizadas, tienen mucho en común con las socialistas y representan un movimiento en dirección al socialismo. Esto también sirve para indicar el interés de Schumpeter en la racionalidad y el proceso de racionalización, interés que comparte con Weber, con quien también comparte la preocupación de las amenazas que supone la racionalización: la preocupación de Schumpeter por el destino del empresario es semejante a la de Weber sobre el destino del carisma en un mundo racionalizado.

Karl Mannheim

Sumario

Sociología del conocimiento
 Ideología y utopía
 Racionalidad e irracionalidad de los
 tiempos de Mannheim

Un análisis crítico de la obra de Mannheim
 Resumen

En ciertos sentidos, Karl Mannheim es una figura inusual en un libro de teoría sociológica clásica; por ejemplo, la mayoría de los observadores considera que, a diferencia de muchos otros, no produjo una “gran teoría” que haya resistido el paso del tiempo.¹ Como Longhurst señala, “Mannheim no intentó generar una teoría o sistema unificado y completamente cerrado” (1988:24); además, mientras los demás teóricos clásicos analizados en este libro han creado muchas ideas teóricas memorables, es difícil relacionar más de algunas con Mannheim, un ensayista que no escribió grandes tomos como *El capital*, de Marx, o *Economía y sociedad*, de Weber; por último, a diferencia de otros teóricos clásicos analizados en este libro, los críticos de Mannheim sobrepasan notablemente en número a sus defensores; incluso Robert Merton, uno de los primeros analistas y defensores de su obra, termina su famoso ensayo con una nota muy crítica: “de ningún modo es definitiva: un término que genera una grave discordancia cuando se aplica a cualquier trabajo científico” (1941/1957:508).

En parte porque se desarrolló en numerosos ensayos escritos durante varios decenios, su obra tiende a ser repetitiva e inconexa; se plantean muchas ideas pero nunca se desarrollan de forma completa. En incontables lugares de su obra encontramos frases como: “pero ahora no tengo tiempo para abordar esta cuestión”, hay también muchas inconsistencias en el cuerpo de su trabajo y, aunque era muy consciente de ellas, nunca hizo un esfuerzo completo y sistemático para reconciliarlas;² afirmaba:

Utilizo este método [los ensayos] porque creo que en un área marginal del conocimiento humano no debemos ocultar las inconsistencias o, por así decir, esconder nuestras heridas; nuestro deber es mostrar los puntos dolorosos del pensamiento humano en el estado presente... estas inconsistencias son la espina en la carne desde la cual debemos comenzar.

(Mannheim, citado en Kettler, Meja y Stehr, 1982:26-27)

Algo que complica aún más las cosas es que en 1933 Mannheim se vio obligado a trasladarse de Alemania a Inglaterra cuando los nazis llegaron al poder, lo que escribió en Ale-

¹ Al final de este capítulo sostendremos que quizá se puedan distinguir rasgos de una gran teoría en la obra de Mannheim.

² Aunque se publicó un libro póstumo erróneamente titulado *Systematic sociology: an introduction to the study of society* (Mannheim, 1957), basado en conferencias suyas y que no ofrece una perspectiva teórica general.

mania (y antes en Hungría) difiere notablemente de los ensayos que realizó en Inglaterra y esta diferencia contribuye a la impresión de que su obra es inconexa.

Dicho todo esto, la pregunta obvia que se plantea es: ¿por qué molestarse en escribir (y no digamos leer) un capítulo dedicado a la obra de Karl Mannheim? La respuesta es que es *la* figura principal que creó un nuevo campo de estudio: *sociología del conocimiento* (*Wissenssoziologie*), que ha sido y sigue siendo de gran interés para los sociólogos en general y los teóricos de la sociología en particular (McCarthy, 1996; Pels, 1996). Además, dedicó grandes esfuerzos intelectuales durante un periodo largo a lograr la institucionalización de ese campo. Pocos pensadores individuales pueden recibir el honor de haber representado el papel principal en la “creación” de un área de estudio, así como en su logrado desarrollo hasta convertirse en un subcampo consolidado dentro de la sociología. Hoy día la sociología del conocimiento es un campo consolidado, y los que trabajan en él tienen una gran deuda con las ideas de Karl Mannheim. A pesar de la crítica que realizó a la obra de Mannheim, Merton lo explica con claridad:

Mannheim ha esbozado los límites generales de la sociología del conocimiento con una perspicacia y habilidad notables... Sus procedimientos y descubrimientos sustantivos iluminan las relaciones entre el conocimiento y la estructura social, que hasta ahora han permanecido en la oscuridad... podemos esperar más iluminación de las exploraciones posteriores de un territorio en el que fue pionero.

(Merton, 1941/1957:508)

Tras esta introducción, nos adentramos de inmediato en el legado de Mannheim a la teoría sociológica (y, en general, a la sociología): la sociología del conocimiento.

Sociología del conocimiento

Aunque existen otros muchos precursores, Mannheim es bastante explícito cuando afirma que: “la sociología del conocimiento surgió de Marx” (1931/1936:309).

Sociología del conocimiento y teoría de la ideología

Mannheim sostiene que Marx creó el prototipo de la sociología del conocimiento: la “teoría de la ideología”; como vimos en el capítulo 6, Marx considera las ideologías como distorsiones de la realidad que reflejan los intereses de la clase dominante (los capitalistas). Por su lado, Mannheim señala que los marxistas consideran esas ideologías como “engaños o enmascaramientos más o menos conscientes” (1931/1936:265). Para los seguidores de Marx, la meta del estudio de las ideologías es desenmascarar estas distorsiones conscientes.

Aunque Mannheim reconoce la importancia de la teoría de la ideología como punto de partida, también considera que tiene grandes limitaciones; por un lado, piensa que las ideologías *no* tienen por qué implicar una intención *consciente* de distorsión de la realidad, antes bien, las distorsiones suelen ocasionarse sólo debido a que las ideas emergen de sectores específicos del mundo social, por lo que son *inherentemente* limitadas, parciales y *distorsionadas*. Así, aunque Marx usa el término ideología en un sentido negativo, para Mannheim la ideología “no tiene una intención moral o de denuncia” (Mannheim, 1931/1936:266). Las ideologías son casi inevitables porque las ideas surgen de áreas específicas y circunscritas del mundo social.

Por otro, las ideologías no son, como sugieren los marxistas, simplemente producto de las clases sociales, sobre todo de la clase dominante, sino que pueden surgir de cualquier sector del mundo social como las “generaciones, los grupos de estatus, las sectas, los grupos ocupacionales, las escuelas, etc.” (Mannheim, 1931/1936:276). A pesar de estas múltiples fuentes, concluye: “*la estratificación de clase es la más significativa*, ya que en el análisis final, todos los demás grupos sociales surgen de las condiciones más básicas de la producción y dominación, y son transformados por ellas”³ (Mannheim, 1931/1936:276, cursivas nuestras). No obstante, define a la sociología del conocimiento en términos mucho más generales que un marxista, como el estudio de “las relaciones entre el pensamiento humano y las condiciones de existencia en general” (Mannheim, 1931/1936:277).

En su distinción entre los análisis ideológico y sociológico del conocimiento, Mannheim distingue entre las perspectivas intrínseca y extrínseca; si escudriñamos desde dentro el grupo al que pertenecemos, tendemos a creer que produce “ideas” y los demás producen “ideologías”, sin embargo, cuando se adopta la perspectiva extrínseca del sociólogo, se es capaz de ver que *todos* los sistemas de ideas, incluso aquellas que emanan de nuestro propio grupo, son ideologías. “La consideración sociológica del fenómeno intelectual es un tipo especial de interpretación extrínseca de las ideas” (Mannheim, 1926/1971:119).

Generaciones

El análisis de Mannheim (1928-29/1952) de la relación entre las generaciones y el conocimiento ilustra bien la diferencia entre su orientación y la de Marx. La posición de la generación de una persona frente a otras generaciones es, por naturaleza, claramente no económica aunque, sin embargo, influye profundamente en el pensamiento de los que pertenecen a ella. Los miembros de una generación no son un “grupo concreto” en el sentido de que no interactúan entre ellos de una manera repetitiva y estandarizada; pero pueden considerarse como un tipo de grupo en virtud del hecho de que comparten una *ubicación* social particular. La generación tiene esta característica en común con la clase social, pero la naturaleza de sus ubicaciones sociales es diferente: las clases sociales se definen por su ubicación en el sistema político-económico, mientras las generaciones “comparten el año de nacimiento y, por ello, se les ha concedido una ubicación común en la dimensión histórica de los procesos sociales” (Mannheim, 1928-29/1952:290). (Otro grupo de personas que para él [1932/1993] comparte la ubicación social es el de las mujeres [Kettler y Meja, 1993]). La clave de una generación no es el hecho biológico del año común de nacimiento, sino las implicaciones sociológicas de ese hecho biológico (Pilcher, 1994); por ejemplo, lo crucial es que los miembros de cada generación comparten una fase distintiva de los procesos históricos colectivos, experimentan un conjunto común de eventos y diferente del que experimentan todas las generaciones anteriores o posteriores a ella (Cherrington, 1997; Turner y Edmunds, 2005).

Aunque ocupan diferentes ubicaciones, las clases y generaciones

...proporcionan a los individuos que las comparten una ubicación común en los procesos históricos y sociales, y de este modo los limita a una serie determinada de experiencias

³ Aquí Mannheim anticipa la idea de los marxistas estructurales de que la economía es, finalmente, la institución social más importante.



Karl Mannheim

Un esbozo biográfico

Dos factores principales definen una buena porción de la vida de Karl Mannheim: su mala salud y su condición de refugiado.

Mannheim nació el 27 de marzo de 1893 en Budapest, Hungría. Un defecto en el corazón le convirtió en un ser enfermizo desde que nació: sufrió un ligero ataque al corazón cuando sólo tenía veinte años y murió prematuramente de otro ataque al corazón el 9 de enero de 1947 a la edad de 53 años (Woldring, 1986). Aunque trabajó mucho durante su

vida, uno se pregunta lo que podría haber hecho si hubiera tenido mejor salud y una vida más larga.

Nació en una familia judía de clase media; asistió a la Universidad de Budapest (y también a la de Berlín, a escuchar las conferencias de Georg Simmel), donde se doctoró en filosofía en 1918. Conoció al principal académico húngaro de su época, Georg Lukács, y participó en el círculo que le rodeaba; de hecho, Lukács se convirtió en su principal mentor inicial y Mannheim se describió a sí mismo como un “respetuoso seguidor” de Lukács (Loader, 1985:13).

En 1918 se produjo una revolución en Hungría y el régimen burgués-socialista de Mihály Károlyi ascendió al poder; sin embargo, duró poco tiempo y a principios de 1919 lo desplazó el régimen comunista de Béla Kun. Lukács se hizo comunista a finales de 1918 y trabajó en el gobierno con Kun, aunque hasta entonces Mannheim se había mantenido en lo fundamental como apolítico, Lukács le nombró profesor de filosofía de la Facultad de Educación de la Universidad de Budapest. Hacia mediados de 1919, sin embargo, el régimen de Kun fue sustituido por el contrarrevolucionario, fascista y antisemita del almirante Miklós Horthy (es interesante advertir que el pensamiento posterior de Mannheim se vio influido por la relación entre las tres ideologías —burguesa, comunista y fascista— que conoció en sus años de formación intelectual en Hungría). Dadas sus relaciones con Lukács, y por tanto indirectamente con el comunismo, y debido al hecho de que era judío, Mannheim se vio obligado a huir de Hungría a finales de 1919 y se convirtió por primera vez en un refugiado (Karacsony, 2008).

Después de varias escalas intermedias, en marzo de 1921 Mannheim acabó instalándose en Heidelberg, Alemania; ese mismo mes se casó con Juliska Lang, hija de una familia de Budapest muy próspera que desaprobó el matrimonio de su hija con un académico relativamente pobre. Juliska Lang era una intelectual doctorada en psicología que más tarde ocuparía una cátedra en la Universidad de Ámsterdam. El matrimonio no tuvo hijos y Juliska tuvo un papel clave en la obra de Mannheim, especialmente en la publicación póstuma de muchos de sus ensayos.

En Heidelberg, Mannheim se incorporó al “grupo de Weber” (que seguía existiendo a pesar de que Weber había muerto el año anterior) encabezado por su mujer, Marianne, y su hermano, Alfred, que era un destacado académico y fue quien sucedió a Georg Lukács como mentor de Mannheim.

Durante los siguientes años, Mannheim vivió como académico privado en Heidelberg, y finalmente, a mediados de 1926, se hizo *privatdocent* (el mismo puesto marginal que ocupó Simmel durante buena parte de su vida académica) en Heidelberg. Tras su nombramiento, Mannheim solicitó la ciudadanía alemana y le fue concedida. Parecía que sus días de refugiado habían acabado. En 1930 ascendió al puesto de catedrático y director de la Facultad de Sociología en la Universidad Goethe en Frankfurt.

Sin embargo, en ese entonces a Mannheim lo influyeron profundamente dos ideologías que desaprobaba: comunismo y nazismo. Sus críticas hacia el comunismo provocaron que se distanciara del famoso Instituto de Investigación Social de Frankfurt (la llamada escuela crítica de Frankfurt), aun-

que el instituto estuviera asentado en el mismo edificio que la Facultad de Sociología (Pels, 1993). Esta escuela produjo algunos sociólogos famosos (Max Horkheimer, Theodor Adorno y otros), así como una orientación teórica, “la teoría crítica”, que llegaría a representar un papel destacado en el futuro de la sociología. Aunque lo disuadía la orientación comunista de la escuela de Frankfurt, compartía con ella su oposición al nazismo. Por su parte, a los teóricos críticos les molestaba la falta de interés de Mannheim por los asuntos prácticos y políticos (Wiggershaus, 1994).

En enero de 1933 Adolf Hitler llegó al poder, y como Mannheim era judío, la universidad le concedió casi inmediatamente un “permiso para ausentarse”. Al percibir un grave peligro inmediato se marchó de Alemania al cabo de pocos meses y finalmente llegó a Londres en mayo de 1933, invitado por la London School of Economics, donde de nuevo se convirtió en un refugiado, situación que duró hasta 1940, cuando se le concedió la ciudadanía británica.

Durante muchos años ocupó puestos docentes temporales en Inglaterra, y no sería hasta 1945 cuando le concedieron una cátedra de tiempo completo (de *sociología y educación*) en la Universidad de Londres. Tras la guerra le invitaron a regresar a la Universidad de Budapest como profesor de sociología, pero rehusó hacerlo.

La obra de Mannheim atravesó varias fases que reflejan cambios en su vida personal y en la sociedad y el mundo en el que vivió (Remmling, 1975). Sus primeras obras, escritas entre 1918 y 1924, son muy filosóficas; en Alemania, entre 1925 y 1932, gran parte de su obra se tornó sociológica, y en este periodo destaca su contribución más notable, aunque polémica: *Ideología y utopía* (1929/1936) (Kettler y Meja, 1994, 1995; Shils, 1995). Después de 1933 y su traslado a Inglaterra, Mannheim se mostró más interesado por aplicar las ideas sociológicas a varias cuestiones, especialmente a la planificación social. Su obra más importante de este periodo es *Hombre y sociedad en una época de crisis* (1935/1940).

Mannheim vivió la mayor parte de su vida siendo un refugiado húngaro, primero en Alemania y luego en Inglaterra; esta situación marginal y otras posturas que adoptó (p. ej., frente a los revolucionarios marxistas) le llevaron a convertirse en miembro de la “intelligentsia socialmente separada”, que ocuparía un lugar central en su obra. Cuando se vive en diferentes contextos sociales y culturales, *la intelligentsia* constituye una posición única para tener experiencias variadas. Además de saborear esta diversidad, Mannheim fue más allá y la utilizó para sintetizar varias ideas y fuerzas sociales antitéticas (Kettler, Meja y Stehr, 1984). Fue esa posición única y “separada” de Mannheim, así como su deseo de usar esa posición para sintetizar una amplia serie de ideas, lo que confirió a la obra de Mannheim sus cualidades únicas.

potenciales, predisponiéndolos a una experiencia y un determinado modo de pensamiento característicos, y a un tipo característico de acción históricamente relevante.

(Mannheim, 1928-29/1952:290)

Mannheim refina su noción de generación cuando sostiene que una *generación se hace realidad* cuando sus miembros empiezan a orientarse unos hacia los otros, tanto positiva como negativamente, sobre la base de grandes ideas y sus interpretaciones de ellas; así, existen *unidades generacionales* o miembros de una generación que comparten ideas comunes y desarrollan un vínculo mucho más concreto entre ellos: cualquier generación puede estar conformada por un número de unidades de generación diferente.

Así, el uso que hace Mannheim del concepto de generación es útil porque nos permite empezar a comprender mejor desde un punto de vista sociológico diferencias intergeneracionales e intrageneracionales en pensamiento y acción, es decir, una generación dada

puede estar formada por una serie de unidades generacionales que pueden ser distintas e incluso estar en conflicto; es aún más probable que las diferentes generaciones tengan puntos de vista conflictivos.

Política

A diferencia de la perspectiva marxista, la meta principal de la sociología del conocimiento no es desenmascarar las distorsiones, sino el *estudio* minucioso de las fuentes sociales de distorsión del pensamiento; así, mientras para Marx la teoría de la ideología tiene una orientación principalmente política, la sociología del conocimiento de Mannheim tiene un enfoque más académico y científico. Como Simonds ha señalado: “En toda su obra se recomienda la sociología del conocimiento no como un medio para desacreditar, minar o devaluar el conocimiento, sino como una herramienta de *comprensión*” (1978:30).

Sin embargo, esto no equivale a decir que la sociología del conocimiento de Mannheim es apolítica; hacia el final del capítulo nos ocuparemos de las implicaciones políticas de su pensamiento. Aquí anticiparemos sólo que creía que los problemas de su tiempo, especialmente el ascenso del fascismo, eran producto de que el pensamiento se había desbocado, y la sociología del conocimiento prometía recuperar el control sobre el conocimiento descubriendo sus motivaciones inconscientes, presuposiciones y raíces. Una vez descubiertas podían ser controladas, y a la inversa, no podían controlarse mientras no fuésemos conscientes de ellas. Así, para Mannheim la sociología del conocimiento podía proporcionar la “guía científica de la vida política” (1929/1936:5); en otras palabras, podía ayudar al sistema político a impedir que los sistemas de conocimiento se desbocaran.

Mannheim deseaba que su enfoque fuese político y científico. Pels habla, en consecuencia, de: “las tensiones obvias entre implicación e imparcialidad que parecen hacer estragos en la obra de Mannheim desde el principio hasta el final” (1993:49).

Un enfoque sociológico

Aunque su obra se divide entre la política y la ciencia, no hay duda alguna sobre su orientación sociológica; por ejemplo, describe a la sociología del conocimiento como “una de las ramas más jóvenes de la sociología” (Mannheim, 1931/1936:264), y se propone institucionalizarla como subcampo dentro de la sociología: “El análisis sociológico del pensamiento, emprendido hasta ahora sólo de una manera casual y fragmentada, se ha convertido en el objeto de un programa científico integral” (1925/1971:105).

Aunque en ocasiones describe a la sociología del conocimiento como una teoría y en otras como un método, ciertamente es *empírica* porque está orientada al estudio, la descripción y el análisis (teórico) de la manera en que las relaciones sociales influyen en el pensamiento. Una de las descripciones más frecuentes que hace de la sociología del conocimiento es en términos de su preocupación por el “determinismo existencial del conocimiento”, en otras palabras, el conocimiento está determinado por la existencia social (el actor individual está entre, o mediando, la relación entre mundo social y conocimiento); sin embargo, aunque usa la palabra “determina”, Mannheim, a diferencia de algunos marxistas (pero no de Marx), *no* es un determinista: “esto no equivale a decir que la mente y el pensamiento son sólo la expresión y el reflejo de diferentes ‘ubicaciones’ en el tejido social, y que no existe... potencialidad o ‘libertad’ alguna dada en la mente” (Mannheim, 1952/1971b:260-261). Antes bien, lo que quiere decir es que siempre hay alguna suerte de relación entre existencia y

conocimiento, pero la naturaleza precisa de esa relación varía y sólo puede ser determinada por el estudio empírico.

Aunque el conocimiento puede ser objeto de diferentes tipos de investigación científica, Mannheim se interesa fundamentalmente por la investigación histórico-sociológica, situando en el tiempo las formas que ha adoptado la relación entre existencia y conocimiento:

La tarea más importante de la sociología del conocimiento en el presente es demostrar su capacidad de hacer investigación real en el ámbito histórico-sociológico. En este ámbito debe desarrollar criterios de exactitud para establecer verdades empíricas y asegurar su control, debe salir de la fase en la que se dedica a intuiciones casuales y a grandes generalizaciones.

(Mannheim, 1931/1936:306)

Positivismo

Su interés por la investigación empírica “exacta” nos sugiere que era positivista; aunque Mannheim (1953b:195) quería claramente que la sociología del conocimiento fuese científica (en oposición a la filosófica) y, en términos más generales, una “ciencia de la sociedad”, consideraba al positivismo como una “escuela engañosa” porque enfatizaba sólo un tipo de empirismo (el acopio de datos conforme a las ciencias naturales) y porque no daba importancia a las orientaciones teórica y filosófica. Así, Mannheim (1953) critica la sociología estadounidense de su tiempo atacando, por ejemplo, su “compleja exactitud” y su falta de preocupación por los grandes problemas teóricos del momento. No consideraba útil el enfoque de la ciencia natural para analizar los factores más importantes de la vida social.

Mannheim, al igual que Weber,⁴ distingue muchas ventajas en las ciencias humanas frente a las ciencias naturales positivistas, en especial su capacidad de “comprender” e interpretar los fenómenos que estudia (el conocimiento, la mente humana y sus productos); por ejemplo, sostiene que “mediante el uso de la técnica de la comprensión, la interpenetración funcional de las experiencias psíquicas y las situaciones sociales... se puede... penetrar mucho más profundamente en su naturaleza esencial que si se establecieran coeficientes de correlación entre diversos factores” (Mannheim, 1929/1936:44-45); además, aunque quería que la sociología del conocimiento fuese empírica, también buscaba que se implicara en la interpretación teórica (incluso filosófica) de sus resultados.

Sin embargo, para Mannheim la mayor debilidad del positivismo era su énfasis en la realidad experimentada como real y material, por lo que “sus métodos son por completo inadecuados, sobre todo para analizar la realidad espiritual e intelectual” (Mannheim, 1925/1971:76). El modelo de la ciencia natural es muy adecuado para el estudio de las realidades materiales (los hechos sociales materiales de Durkheim), pero no para las realidades inmateriales como las ideas (los hechos sociales inmateriales de Durkheim), que constituyen el objeto de estudio de la sociología del conocimiento. De modo similar, el positivismo es inadecuado desde una perspectiva fenomenológica (vea el capítulo 15 sobre Alfred Schutz) porque se muestra “ciego ante el hecho de que la percepción y el conocimiento de los objetos significativos supone la interpretación y comprensión” (Mannheim, 1925/1971:76).

⁴ En términos más generales, tanto Weber como Mannheim formaban parte de la tradición hermenéutica alemana conocida como *Geisteswissenschaften*.

A pesar de que no era un positivista y de que criticaba duramente el positivismo, esta perspectiva era importante para Mannheim por tres razones:

1. Él (polémicamente) consideraba a Marx un positivista y, como dijimos, también lo consideraba el fundador del estudio moderno de la sociología del conocimiento.
2. El positivismo traslada el centro de la experiencia a la esfera económicosocial, y es en este ámbito existencial donde Mannheim ubica al conocimiento.
3. El positivismo otorga primacía a la realidad empírica y a la investigación empírica, y como tal, contribuye a acabar con el predominio de la especulación pura en el estudio de las ideas. Por lo que ya no puede uno dedicarse sólo a filosofar y teorizar sobre el conocimiento, sino que hay que salir y recoger datos empíricos sobre el conocimiento. Era posible hacer teoría, pero sólo sobre la base de resultados empíricos.

Mannheim no quería hacer ciencias naturales, pero sí un tipo de “ciencia” que fuese adecuada para el estudio del conocimiento: “La sociología del conocimiento de Mannheim representa un intento de hacer justicia a la naturaleza significativa del pensamiento social sin renunciar a la aspiración de establecer un conocimiento ‘objetivo’ (comunicable inter-subjetivamente) de los fenómenos sociales” (Simonds, 1978:20).

Fenomenología

Otra influencia importante en la sociología del conocimiento de Mannheim es la fenomenología, en especial la obra de Max Scheler (Dürschmidt, 2005). El fenomenólogo señala la importancia de lo mental, algo que los materialistas (marxistas) pasan por alto o subordinan en importancia y ven como un epifenómeno; sin embargo, el fenomenólogo trabaja exclusivamente en el ámbito de lo mental, aceptando la idea de que el mundo mental tiene una lógica inmanente propia. Aunque aceptaba el énfasis fenomenológico en los fenómenos mentales, Mannheim persigue la integración de “lo real y lo mental” y señala que “hay algo de verdad en la concepción materialista de la historia” (1925/1971:85, 86); en otros términos, Mannheim pretende integrar la teoría marxista y la fenomenología.

Además de criticar a la fenomenología por ignorar el mundo real, material, a Mannheim le disgusta la creencia de ésta en “verdades supratemporalmente válidas” como el “yo trascendental” (1925/1971:80); por el contrario, él es un *historicista*. El historicismo conduce a la perspectiva de que no hay verdades supratemporales, sino que “diferentes significados esenciales se conjuntan con las épocas a las que pertenecen” (Mannheim, 1925/1971:96). Este historicismo implica que Mannheim se ocupa del estudio de las raíces sociales del conocimiento en ambientes históricos específicos, así como del estudio de las relaciones, cambiantes en el tiempo, entre las ideas y sus orígenes sociales.

Otros enfoques

Existe un contraste similar con otro campo, la historia de las ideas, que, como su nombre sugiere, se ocupa de las relaciones entre las ideas a lo largo del tiempo; en este sentido se concentra en las ideas en sí e ignora las raíces sociales de esas ideas, y por el contrario, según Mannheim, requerimos descubrir “cómo los diferentes puntos de vista y ‘estilos de pensamiento’ intelectuales están arraigados en una realidad histórico-social subyacente” (1925/1971:107).

En su estudio empírico de la influencia del mundo social en el conocimiento o, en términos más generales, en la relación entre el ser y el pensamiento, Mannheim distingue la sociología del conocimiento de otros campos más filosóficos que se ocupan del modo en que factores internos al conocimiento influyen en su desarrollo .

Una sociología de la sociología del conocimiento

Mannheim hace incluso un análisis de sociología del conocimiento del nacimiento de la propia sociología del conocimiento, por ejemplo, sostiene que ésta no podría haber surgido durante un periodo histórico (p. ej., la Edad Media) en el que existe estabilidad social y un acuerdo sustancial, incluso unidad, sobre la visión del mundo; sin embargo, en tiempos más recientes esta creencia en la unidad ha desaparecido sobre todo por el aumento de la movilidad social, que ha permitido “revelar la multiplicidad de estilos de pensamiento” (Mannheim, 1929/1936:7). Mannheim distingue entre movilidades horizontal y vertical: la primera lleva a la gente a creer que los demás piensan de modo diferente, pero no les impulsa a cuestionar el sistema de conocimiento del grupo al que pertenecen, como la gente se mueve horizontalmente, ningún grupo es “mejor” que otro, por lo que ningún sistema de pensamiento se considera preferible a otro. En cambio, la movilidad vertical conduce a la gente no sólo a creer que otros piensan de modo diferente, sino también a no estar seguros y a ser incluso escépticos con el modo de pensamiento del grupo al que pertenece, esta inseguridad suele aparecer especialmente cuando uno encuentra sistemas de pensamiento diferentes en grupos que, en el sistema de estratificación, son superiores al que uno pertenece. La movilidad vertical también suele generar la “democratización” del pensamiento, en virtud de la cual las ideas de los estratos inferiores llegan a enfrentarse a las de los estratos superiores en pie de igualdad; en términos más generales, todo esto plantea las siguientes preguntas:

¿Cómo es posible que procesos de pensamiento humano idénticos, preocupados por el mismo mundo, produzcan diferentes concepciones de él? Y de aquí hay un solo paso para preguntarse: ¿es posible que los procesos de pensamiento aquí implicados no sean del todo idénticos? ¿Podrían... existir numerosos caminos alternativos que seguir?

(Mannheim, 1929/1936:9)

Estas cuestiones generan una crisis en la sociedad, en la que al parecer no hay algo en que creer: todas las ideas lucen iguales y todo parece caótico; pero en opinión de Mannheim esta crisis y las preguntas que genera también conducen dialécticamente al desarrollo de un campo, la sociología del conocimiento, que ofrece soluciones potenciales a la crisis, sin embargo, considera que los interesados en hacer una sociología del conocimiento tienen cierta prisa por ayudar a afrontar la crisis porque “se puede perder la oportunidad y el mundo volverá a presentar una imagen inflexible, uniforme y estática” (Mannheim, 1929/1936:85).

Relativismo y relacionismo

Mannheim compara “el relacionismo”, que prefiere ver como una característica de la sociología del conocimiento, con el “relativismo”, al que teme porque hace que la gente sienta que no hay nada en lo que creer y que la verdad está “*histórica y socialmente condicionada*”

(Remmling, 1967:45; Goldman, 1994). El *relativismo* conduce al punto de vista de que no hay criterios absolutos con los que uno pueda juzgar lo correcto e incorrecto, el bien y el mal, etc. El *relacionismo*, por otro lado, es simplemente la idea de que existe una relación entre ideas específicas, el sistema de ideas del que forman parte y el sistema social en el que se encuentran. Para el relacionista, el esfuerzo por descubrir la verdad con independencia del significado histórico y social es una “vana esperanza” (Mannheim, 1929/1936:80). En lugar de buscar ideas fijas e inmutables, Mannheim propone que “aprendamos a pensar dinámica y relacionamente más que estáticamente” (1929/1936:87). Sin embargo, *existen* criterios de lo correcto e incorrecto, del bien y el mal, pero no pueden formularse de modo absoluto, de una vez por todas. Tales criterios pueden definirse para una situación social determinada y redefinirse de nuevo cuando cambia la realidad social: “*existe una obligación moral, pero... esta obligación se deriva de la situación concreta con la que está relacionada*” (Mannheim, 1953b:212), en sus palabras: “El relacionismo dinámico que definiendo no tiene nada que ver con el nihilismo... Aquél... no renuncia a la resolución de la crisis de nuestra existencia y pensamiento” (1929/1971:267).

La sociología del conocimiento puede utilizarse de forma no valorativa o valorativa: de forma no valorativa simplemente para analizar la relación entre una situación social y las ideas, o de forma valorativa: “Una teoría está equivocada si en una situación práctica determinada usa conceptos y categorías que, si se usan seriamente, impiden al hombre adaptarse a su fase histórica” (Mannheim, 1929/1936:95). Enumera tres ejemplos de sistemas de ideas que podrían causar este desajuste:

1. La existencia continua de normas anticuadas
2. Vivir con absolutos que sirvieron para una determinada situación social pero no son adecuados para una situación social que ha cambiado
3. El uso de formas de conocimiento que ya no son capaces de explicar las realidades presentes.

Esto lo conduce a una nueva definición del concepto marxista de falsa conciencia: “El conocimiento es distorsionado e ideológico cuando no capta las nuevas realidades de una situación y cuando intenta ocultarlas pensando en ellas con categorías que son inapropiadas” (Mannheim, 1929/1936:96).

Y respecto de esto último pregunta cómo es posible el conocimiento y la objetividad toda vez que se reconoce que cualquier “descubrimiento dado contiene indicios de la posición de quien conoce” (1931/1936:296), a lo que responde que esta realidad no debe ser negada sino debemos preguntarnos: “dadas estas perspectivas, ¿cómo siguen siendo posibles el conocimiento y la objetividad?” (Mannheim, 1931/1936:296). Responde con el argumento de que requerimos yuxtaponer una serie de perspectivas parciales para alcanzar un nuevo nivel de objetividad, y para ello debemos rechazar la idea positivista de que hay un ámbito ideal, impersonal y objetivo de la verdad, una “esfera de perfección” (Mannheim, 1931/1936:297); antes bien, debemos esforzarnos para ampliar constantemente el conocimiento de lo que estamos estudiando mediante la yuxtaposición de una serie de perspectivas parciales totalmente humanas, además, podemos comparar puntos de vista y determinar cuál “proporciona la evidencia más completa y fructífera para tratar con el material empírico” (Mannheim, 1931/1936:301).

Intelligentsia

La naturaleza cambiante de la sociedad produce un cambio radical en lo que Mannheim llama la “intelligentsia”⁵ o los grupos sociales cuya “tarea principal es proporcionarle a la sociedad una interpretación del mundo” (Mannheim, 1929/1936:10; 1932/1993). En las sociedades estáticas anteriores la intelligentsia tendía no sólo a estar bien definida, sino también era “estática y sin vida”: los miembros de la intelligentsia se orientan más por su propia necesidad de sistematizar las ideas que por la necesidad de usarlas para tratar con problemas concretos de la vida. En el mundo moderno esta intelligentsia cerrada ha sido sustituida por lo que llama *intelligentsia socialmente no comprometida (o libre)* (Loader, 1997). La intelligentsia de hoy procede de una serie de diferentes estratos sociales, y sus miembros ya no están rígidamente organizados o constreñidos por esa organización; como consecuencia, la ilusión “intelectual de que sólo hay un modo de pensamiento desaparece” (Mannheim, 1929/1936:12). Así, varios grupos de la intelligentsia, que apuestan por diferentes conjuntos de ideas, compiten abiertamente entre ellos por atraer la atención del mundo.

La aparición y expansión de una intelligentsia socialmente separada tiene varias consecuencias; por un lado, ha contribuido a generar la “profunda incertidumbre” de la época de Mannheim (1929/1936:13), es decir, los intelectuales y la gente en general ya no aceptan un solo sistema de ideas: la sociedad es una estridente confusión de sistemas de ideas que compiten entre sí; por otro, es la intelligentsia la que puede sobrepasar los límites de una visión restringida para encontrar la verdad.⁶ De esta nueva intelligentsia emergió el sociólogo del conocimiento, y es éste quien se encuentra en una posición privilegiada para ofrecer una solución al caos intelectual del mundo, según Simonds:

La fe de Mannheim en los intelectuales es, pues, una fe en los poderes del intelecto para superar las limitaciones de una u otra experiencia personal como fundamento del conocimiento, para expandir el yo implicándose en una comunicación auténtica con los demás, para aspirar a una idea más completa de nuestra común condición humana en virtud de la capacidad comunicativa para acceder a los contextos de pensamiento diferentes de aquel en el que nacemos.

(Simonds, 1978:131)

Antes de crear la sociología del conocimiento, esta nueva intelligentsia produjo otros dos métodos de pensamiento e investigación: la *epistemología*, una teoría inmanente del conocimiento que surgió del proceso de la contemplación pura; y la *psicología*, que se ocupa de cosas como la génesis del significado dentro del individuo. En diferentes modos, ambos enfoques eran, para Mannheim, culpables de separar la mente del individuo del conjunto de la comunidad. Es este error el que debe corregir la sociología del conocimiento, en sus propias palabras: “El conocimiento es, desde el principio, un proceso cooperativo de la vida en grupo, en el que todos despliegan su conocimiento dentro del marco de un destino común, una actividad común y la superación de las dificultades comunes” (1929/1936:29).

El mundo moderno nos ha llevado a descubrir no sólo que hay una variedad de visiones, sino también al deseo, relacionado con la teoría de la ideología de Marx, de “desenmascarar”

⁵ Mannheim toma esta idea de la obra del hermano de Max Weber, Alfred, un destacado erudito de su tiempo.

⁶ Para Remmling, la creación de la *intelligentsia* como solución al problema de la verdad es una “construcción dudosa” (1967: 45).

las motivaciones inconscientes que hay detrás de los sistemas de ideas. Este deseo de ver lo que subyace tras los sistemas de ideas genera el sentimiento de que existe un “inconsciente colectivo”, que es el fundamento irracional de los sistemas de ideas. Los intelectuales no son los únicos que se dedican al desenmascaramiento de estos fundamentos irracionales: los miembros de todos los grupos se ocupan del desenmascaramiento de las ideas de otros grupos, a menudo de las de los grupos con los que compiten. La consecuencia de todo esto es, de nuevo, la destrucción de la “confianza del hombre en el pensamiento humano en general” (Mannheim, 1929/1936:41). Como resultado de esta incapacidad de creer en algo, “cada vez más gente huye hacia el escepticismo e irracionalismo” (Mannheim, 1929/1936:41). Esta es una de las maneras en las que Mannheim vincula las crisis intelectual y social de su época, especialmente el irracionalismo asociado con el nacimiento del fascismo. Hambrienta de algo en qué creer, la gente se volvió vulnerable al sistema irracional desarrollado por los fascistas.

Sin embargo, dialécticamente, este proceso de desenmascaramiento no sólo ocasiona una crisis, sino que, una vez más, proporciona la base para la resolución de esa crisis, como dice: “Lo que parece tan insoportable en la misma vida, es decir, continuar viviendo con el inconsciente descubierto, es el prerrequisito histórico de la autoconciencia crítica científica” (Mannheim, 1929/1936:47); es decir, permite una percepción mayor de la determinación social del conocimiento, el cual puede proporcionar la base para la emancipación de esa determinación social.

Weltanschauung

En su sociología del conocimiento, Mannheim (1952/1971a) no se interesa por las ideas y creencias aisladas, sino por llegar a la *Weltanschauung* o totalidad sistemática de ideas de una época o grupo que, a su vez, está formada por partes mutuamente interdependientes. La *Weltanschauung* es algo más que la suma de las partes, pero cada una de ellas puede estudiarse para que nos proporcione su sentido. Aunque hay una relación dialéctica entre la *Weltanschauung* y sus partes: “Entendemos el todo desde cada parte y la parte desde el todo. Derivamos el ‘espíritu de la época’ de cada una de sus manifestaciones *documentales* sobre la base de lo que sabemos del espíritu de la época” (Mannheim, 1952/1971a:49; cursivas nuestras).

Mannheim distingue tres niveles de significado en los productos culturales como el conocimiento:

- El nivel objetivo de significado es el inherente al producto en sí.
- El nivel expresivo de significado es la intención del actor al producir el producto.
- El significado documental, el más importante para Mannheim, implica que el producto sirve como “documento” y nos permite obtener un sentido de la *Weltanschauung*.

En general, Mannheim no se interesa por productos culturales específicos, sino por los que le permiten hacer deducciones sobre la *Weltanschauung* en la que existen, y tampoco se interesa demasiado por desenmascarar las ideas individuales, porque su intención es “determinar el papel funcional de cualquier pensamiento” dentro de la *Weltanschauung* (Mannheim, 1925/1971:69).

El análisis funcional es clave para Mannheim, le interesa no sólo la relación funcional entre ideas específicas y la *Weltanschauung*, también entre las ideas y el contexto social general en el que se encuentran. He aquí una de las definiciones más importantes de Mann-

heim de la sociología del conocimiento: “una disciplina que explora la dependencia funcional de cada punto de vista intelectual sobre la subyacente y distinta realidad de cada grupo social, y que se ocupa de desandar los pasos dados en la evolución de los diversos puntos de vista” (Mannheim, 1925/1971:115). Al hacer sociología del conocimiento, Mannheim hace un análisis *funcional*, es decir, considera el conocimiento como una función del mundo social del que emana y forma parte la *Weltanschauung*.

Pasos para practicar la sociología del conocimiento

Esta definición conduce a Mannheim a identificar una serie de pasos implicados en la práctica de la sociología del conocimiento:

1. Es necesario especificar para cada periodo histórico que se estudia “los diversos puntos de vista intelectuales sistemáticos sobre los que se basa el pensamiento de individuos y grupos creativos” (Mannheim, 1925/1971:114).
2. El sociólogo ha de explorar las “raíces vitales no teóricas” de estos puntos de vista descubriendo “las premisas metafísicas ocultas de las diversas posiciones sistemáticas, luego debemos preguntarnos qué ‘postulados del mundo’ coexistentes en una época determinada se corresponden con un determinado estilo de pensamiento” (Mannheim, 1925/1971:114).
3. En el proceso de descubrir esas premisas habremos identificado los diversos estratos intelectuales que operan en un momento dado, que para Mannheim entrarán en conflicto entre sí para obtener preeminencia en una *Weltanschauung* particular.
4. Por último, está lo que Mannheim considera la tarea propia de la sociología:

...descubrir los estratos sociales que forman los estratos intelectuales en cuestión. Sólo en términos de estos últimos estratos en el proceso general, en términos de sus actitudes hacia la naciente nueva realidad, podemos definir las aspiraciones fundamentales y los postulados del mundo existentes en un momento determinado del tiempo que pueden absorber las ideas y los métodos ya existentes y someterlos a un cambio de función, por no mencionar la creación de formas nuevas.

(Mannheim, 1925/1971:114)

En otras palabras, la tarea fundamental de la sociología del conocimiento es captar la naturaleza del grupo social que está en la base de la intelligentsia y de los sistemas de ideas que se analizan.

Como hemos visto, por varias razones Mannheim creía que su época estaba inmersa en una crisis intelectual. Es en el contexto de esa crisis donde analiza dos de sus ideas más importantes: ideología y utopía; cree que caracterizan la “intensificación final de la crisis intelectual” (1929/1936:39-40). Pasemos a analizar con más detalle el legado de Mannheim sobre estos dos sistemas de ideas.

Ideología y utopía

Las reflexiones más sistemáticas de Mannheim sobre los conceptos de ideología y utopía se encuentran lógicamente en su obra más conocida: *Ideología y utopía* (Mannheim, 1929/1936; Kettler y Meja, 1994; B. Turner, 1995).

Ideología

Ya hemos tratado algunos pensamientos de Mannheim sobre la ideología en nuestro análisis de las raíces de la sociología del conocimiento en la teoría de la ideología de Marx. Una ideología, así como una utopía, es un sistema de ideas, una *Weltanschauung*. Una *ideología* es un conjunto de ideas que “oculta el presente intentando comprenderlo en términos del pasado” (Mannheim, 1929/1936:97), por el contrario, una *utopía* es un conjunto de ideas que “trasciende el presente y se orienta al futuro” (Mannheim, 1929/1936:97). Los que usan ideologías intentan defender el *statu quo* oscureciendo ciertas cosas sobre él, mientras que quienes usan utopías se esfuerzan por derribar el *statu quo* acentuando las ventajas de una forma social alternativa. Los que adoptan una utopía persiguen una meta “que parece irrealizable sólo desde el punto de vista de un determinado orden social que ya existe” (Mannheim, 1929/1936:196). Así, hay siempre un conflicto fundamental de intereses entre los que aceptan una utopía y los que apuestan por una ideología.

En realidad, suele ser el grupo adversario el que etiqueta una serie de ideas como ideología o utopía: “Es siempre el grupo dominante que está plenamente de acuerdo con el orden existente el que determina lo que debe considerarse utópico, mientras el grupo en auge que se opone a las cosas tal y como son es el que determina lo que debe considerarse ideológico” (Mannheim, 1929/1936:203). En este sentido, “ideología” y “utopía” son etiquetas que un grupo da a las ideas del grupo adversario.

Para poder juzgar si las ideas son ideológicas o utópicas, Mannheim necesita un punto de partida más objetivo, algo que le proporciona su concepto de ideas *adecuadas*: “Las ideas que corresponden al orden concretamente existente *de facto* se califican como ‘adecuadas’ y son congruentes con la situación. Son relativamente raras y sólo un estado de la mente sociológicamente clarificado opera con ideas y motivos congruentes con la situación” (Mannheim, 1929/1936:194). A diferencia de esas ideas que están “apropiadamente” arraigadas en el presente, hay las que están ancladas en el pasado (ideologías) y otras en el futuro (utopías). Puede ser muy difícil juzgar qué categoría se ajusta a un complejo específico de ideas, pero para Mannheim un observador externo lo puede hacer, aunque se siente en la obligación de admitir: “Es extraordinariamente difícil determinar con precisión qué es ideológico y qué utópico [así como ‘adecuado’] en un caso determinado” (Mannheim, 1929/1936:196).

Uno de los factores que dificulta este juicio es el hecho de que en la realidad histórica los dos sistemas no están claramente separados; por ejemplo: “Las utopías de las clases emergentes suelen estar muy impregnadas de elementos ideológicos” (Mannheim, 1929/1936:203); otro es que el ruido del conflicto partidario tiende a empañar qué ideas son utópicas y cuáles ideológicas, por lo que se ve obligado a concluir que la única manera en que uno puede asegurar si se está tratando con una ideología o una utopía es con la retrospectiva histórica: “Las ideas que más tarde resultan haber sido sólo representaciones distorsionadas de un orden social pasado o potencial eran ideológicas, mientras las que se llevaron a la práctica adecuadamente en un orden social posterior eran utopías relativas” (Mannheim, 1929/1936:204).

Desde el punto de vista de las ideas adecuadas, las ideologías y las utopías son estructuras mentales distorsionadas. Al sociólogo del conocimiento corresponde la tarea de desmascarar las distorsiones en los dos sistemas de ideas y, lo que es más importante, el objetivo es el descubrimiento de sus fuentes sociales. En términos más generales, la meta del sociólogo del conocimiento es “intentar escapar de las distorsiones utópicas e ideológicas... en

busca de la realidad” (Mannheim, 1929/1936:98). Sólo el observador externo, el intelectual socialmente libre, el sociólogo del conocimiento, es capaz de descubrir esta realidad social no distorsionada.

Mannheim distingue entre las concepciones particular y total de la ideología (Kettler y Meja, 2001). Las ideologías *particulares* hacen referencia a las ideas de nuestros adversarios y típicamente se consideran distorsiones conscientes. Las ideologías *totales* son las ideas de un grupo sociohistórico concreto o incluso de toda una era o época, y típicamente no se las considera distorsiones conscientes. Mannheim establece otras tres distinciones entre ideologías particulares y totales:

1. En el caso de una ideología particular, sólo una porción del sistema de ideas del adversario se considera ideológica, mientras en una ideología total toda la *Weltanschauung* de un adversario se considera ideológica.
2. En el caso de una ideología particular, los grupos en conflicto siguen compartiendo algunas ideas, como los criterios básicos de validez; por el contrario, las ideologías totales de los grupos en conflicto difieren en todo, son “sistemas de pensamiento básicamente divergentes” (Mannheim, 1929/1936:57).
3. El estudio de ideologías particulares supone un análisis psicológico de los intereses de los implicados en el sistema de ideas. El estudio de las ideologías totales implica un análisis funcional (o sociológico) en el que se estudia la “correspondencia entre una situación social determinada y una determinada perspectiva” (Mannheim, 1929/1936:58). Así, la ideología particular está en la línea del modo en que los marxistas usan el término ideología, mientras la ideología total refleja la orientación de la sociología del conocimiento.⁷

Por supuesto, los marxistas usaron la idea de ideología para criticar y desacreditar las visiones de los capitalistas; sin embargo, como Weber señaló, esas mismas herramientas pueden utilizarse para analizar el pensamiento marxista: “La concepción materialista de la historia no debe compararse con un taxi al que uno puede subir o del que puede bajarse a voluntad, porque una vez dentro, ni siquiera los revolucionarios son libres de dejarlo” (Weber, citado en Mannheim, 1929/1936:74), o, en palabras de Mannheim: “Nada impidió a los adversarios del marxismo hacer uso del arma y aplicarla al marxismo” (Mannheim, 1929/1936:75). En última instancia, por supuesto, todo el mundo puede usar la concepción total de la ideología y aplicarla a cualquier sistema de ideas. A los ojos de Mannheim es crucial la voluntad y capacidad de aplicar la concepción total de la ideología no sólo a otros sistemas de ideas, sino también al propio.

Utopía

Mientras el pensamiento de Mannheim sobre la ideología está muy ligado a sus raíces marxistas, su reflexión sobre la utopía, y su relación con la ideología, es más original. Una utopía, al igual que una ideología, es incongruente con la realidad; sin embargo, lo que distingue a una utopía es el hecho de que no sólo “trasciende la realidad”, sino que también “rompe el vínculo con la realidad existente” (Mannheim, 1929/1936:192). Aunque las utopías son

⁷ Sin embargo, Mannheim (1929/1936: 74) le reconoce a la teoría marxiana el mérito de haber descubierto la concepción total de la ideología y fusionarla con el enfoque psicológico (particular).

ideas revolucionarias, pueden influir en acciones “tendientes a destruir parcial o totalmente el orden de cosas prevaleciente en el momento” (Mannheim, 1929/1936:192).

Mannheim tiene una perspectiva dialéctica de las utopías (y de otras muchas cosas). Un orden existente tiende a dar lugar a una serie de “tendencias no realizadas y no cumplidas que representan las necesidades de cada era” (Mannheim, 1929/1936:199); es decir, dialécticamente, un orden social dado contiene las semillas de su propia destrucción. Mannheim cree que estas ideas son un “material explosivo” capaz de invertir el orden existente, cuando esas ideas revolucionarias se llevan a la acción son capaces de romper “los vínculos del orden existente, liberándolo para desarrollarse en la dirección del orden de existencia siguiente” (Mannheim, 1929/1936:199). Cuando nace ese orden de existencia “siguiente”, se supone que la escena está preparada para que comience de nuevo el nacimiento del próximo conjunto de ideas utópicas.

Por supuesto, todas las ideas utópicas tienen que superar la oposición de las ideologías adversarias. Las ideologías sirven para proteger el orden social existente, mientras las utopías realizan “la función de romper los vínculos del orden existente” (Mannheim, 1929/1936:206). El grupo que se adhiere a una utopía puede, de hecho, alcanzar el poder y llegar a ser el grupo dominante de la sociedad; en ese caso, la mentalidad utópica llega a su fin, es decir, pasa a “impregnar completamente todos los aspectos de la mentalidad dominante del momento” (Mannheim, 1929/1936:209); sin embargo, como el grupo que portaba la idea ha llegado al poder, la utopía se transforma gradualmente en una ideología que tarde o temprano dará lugar a una o más contrautopías.

¿De dónde procede una utopía? Mannheim deja claro que puede surgir de un solo individuo: “Sucede con frecuencia que la utopía dominante surge como el deseo-fantasma de un solo individuo y no se manifiesta hasta más tarde en metas políticas de un grupo más inclusivo” (Mannheim, 1929/1936:209). Siguiendo a Weber, Mannheim califica a este individuo de “carismático”; sin embargo, para sobrevivir y tener éxito, las ideas utópicas del individuo carismático deben estar en contacto con los problemas colectivos del momento y vinculadas de varias maneras con algún grupo. Por un lado, las ideas del individuo deben ser coherentes con el impulso colectivo de un grupo más amplio, en otras palabras, el individuo debe dar expresión a los sentimientos que ya están presentes como corrientes dentro de una colectividad; por otro, y lo que es más importante, para que la utopía sea eficaz y haga pedazos el orden existente, un grupo debe adoptar las ideas y llevarlas a la acción, es decir, los individuos no son capaces de hacer una revolución social: sólo un grupo puede hacer esta revolución. Aunque, como vimos, muchos grupos pueden adherirse a utopías y ocasionar revoluciones sociales, en última instancia las clases sociales son los grupos más importantes. A pesar de la importancia central de las clases sociales, no debemos perder de vista el hecho de que las utopías pueden ser originadas por otros grupos sociales. Como señala Mannheim, “la clave de la inteligibilidad de las utopías es la situación estructural del estrato social que en un momento dado se adhiere a ellas” (Mannheim, 1929/1936:208).

Mannheim identifica cuatro tipos ideales históricos de utopías:

1. El *milenario orgiástico*.⁸ Los milenaristas tienden a ser irracionales, irreflexivos, extático-orgiásticos y, como todos los utópicos, tratan de trascender el mundo existente. Los portadores de esta utopía fueron miembros de los estratos más bajos de la sociedad.

⁸ Este tipo de utopía se asocia generalmente con el Anabaptismo, una secta religiosa.

2. La utopía *liberal-humanitaria* de los estratos medios de la burguesía y los intelectuales, aquí la imagen utópica es un futuro más racional hacia el que nos movemos gradualmente.
3. La utopía *conservadora* (que luego analizaremos) se desarrolla como reacción a las utopías milenarista y liberal-humanitaria; su meta utópica es un mundo en el que todo lo que existe continúa existiendo, se valora mucho todo lo derivado del pasado y que sigue existiendo en el presente: las ideas utópicas conservadoras tienden a ser adoptadas por los grupos que han tenido éxito en la sociedad y se interesan por proteger su posición.
4. La utopía *socialista-comunista*, cuya meta es derribar la sociedad presente y crear una sociedad sin clases; el portador de esta utopía es el proletariado u otros grupos sociales emergentes.

Cuando analiza el mundo contemporáneo, Mannheim tiende a percibir la muerte de las utopías y parece lamentar mucho su desaparición. ¿Por qué tienden las utopías a desaparecer? Por un lado, como vimos, cuando un grupo que se adhiere a una utopía accede a posiciones consolidadas, tiende a adaptar sus ideas a la realidad existente; un segundo factor es la pugna entre utopías y el hecho de que “las distintas formas coexistentes de mentalidad utópica entran en conflicto y se destruyen entre sí” (Mannheim, 1929/1936: 250). Por último, como consecuencia de ese conflicto de utopías y de la propensión hacia el examen crítico de los diferentes sistemas de ideas, se da una tendencia más general hacia el análisis crítico de las raíces sociales e históricas de todas las ideas, incluidas las utópicas.

El resultado de todo esto es que nuestras utopías más antiguas son sólo una serie de diferentes puntos de vista, nos hemos quedado con una serie de puntos de vista atomistas: sin una visión completa del mundo; por decirlo de otro modo, con la muerte de las utopías se produce la desaparición de los puntos de vista totales.

Desencanto

Mannheim va más allá y, desde otra perspectiva que se asemeja a la teoría weberiana, tiende a percibir un progresivo desencanto del mundo. En este caso presenciamos la desaparición *tanto* de las utopías *como* de las ideologías: nos movemos hacia un mundo en el que “todas las ideas han sido desacreditadas y todas las utopías destruidas” (Mannheim, 1929/1936:256). En una excelente descripción del desencanto del mundo, Mannheim describe el movimiento hacia la “total destrucción de todos los elementos espirituales, tanto utópicos como ideológicos... el surgimiento de una ‘facticidad’... en la vida sexual, el arte y la arquitectura, y la expresión de los impulsos naturales en los deportes” (Mannheim, 1929/1936:256).

A pesar de ese desencanto progresivo del mundo, Mannheim sostiene que se lamentará el desencanto porque la gente necesita utopías (e ideologías), y afirma:

Por tanto, es posible que en el futuro, en un mundo en el que ya no hay algo nuevo, en el que todo se termina y cada momento es una repetición del pasado, pueda existir una condición en la que el pensamiento esté desprovisto por completo de todo elemento utópico e ideológico. Pero la total eliminación en nuestro mundo de los elementos que trascienden la realidad nos conducirá a una “facticidad” que en última instancia supondrá la decadencia de la voluntad humana.

(Mannheim, 1929/1936: 262)

Así, aunque Mannheim lamenta la progresiva desaparición de las ideologías y utopías, es la muerte de estas últimas lo que constituye el problema más grave. La razón es que mientras la muerte de una ideología le genera una crisis al estrato social que se adhiere a ella, la desaparición de las utopías tendrá un efecto profundamente negativo en la naturaleza humana y el desarrollo humano en su conjunto:

La desaparición de la utopía genera un estado de cosas estático en el que el hombre se convierte solo en una cosa; nos enfrentaremos entonces con la más grande paradoja imaginable, a saber, que el hombre, que ha alcanzado el grado más alto de dominio racional de la existencia, desprovisto de ideales se convierte en una mera criatura de impulsos. Así, después de un desarrollo largo y tortuoso, aunque heroico, justo en la etapa superior de conciencia, cuando la historia está dejando de ser un destino ciego y se convierte cada vez más en la creación del hombre, el abandono de las utopías supone que el hombre perderá su voluntad de configurar la historia y, así, su capacidad para entenderla.

(Mannheim, 1929/1936:262-263)

Esperanza en el futuro

La esperanza en el futuro reside en el hecho de que aún existen dos grupos con la capacidad de generar tensión en el mundo: Primero, están los “estratos cuyas aspiraciones aún no se han cumplido” y el hecho de que “ocasionarán siempre el renacimiento y florecimiento de contra-utopías” (Mannheim, 1929/1936:257). Mannheim asocia los estratos cuyas aspiraciones no se han cumplido con el proletariado y su utopía comunista, y su mayor contrautopía con el conservadurismo; sin embargo, cuando contemplamos el mundo desde el siglo XXI —aunque ciertamente aún hay estratos cuyas aspiraciones siguen sin cumplirse—, hay poca o ninguna fe en el comunismo o socialismo como alternativas viables al sistema existente, parece claro que los estratos existen aún, pero de momento carecen de visión utópica.

Para Mannheim, el grupo que ofrece alguna esperanza es su preferido: los “intelectuales socialmente libres”, que siempre ha existido en mayor o menor medida, está en expansión y procede de todos los estratos de la sociedad, no sólo de las clases privilegiadas; aunque está cada vez más desapegado del resto de la sociedad y depende cada vez más de sus propios recursos. Los intelectuales tienen cuatro alternativas:

1. Pueden asociarse con socialistas y comunistas radicales.
2. Pueden convertirse en escépticos dedicados a la eliminación de toda ideología.
3. Pueden orientarse románticamente al pasado e intentar “revivir el sentimiento religioso, el idealismo, los símbolos y los mitos” (Mannheim, 1929/1936:259).
4. Pueden renunciar al mundo y perder todo interés en la política radical.

Sin embargo, si eligen la última alternativa, los intelectuales se convierten en parte del problema más que en una solución potencial, porque “participan en el gran proceso histórico de la desilusión” (Mannheim, 1929/1936:259-260). Parece obvio que Mannheim prefiere que la intelligentsia opte por la segunda alternativa.

Racionalidad e irracionalidad de los tiempos de Mannheim

Mannheim, muy influido por la obra de Weber (y Simmel), desarrolló una teoría de la racionalidad que, entre otras cosas, le permitió abordar muchos de los problemas de su época en

términos de la irracionalidad. En *Ideología y utopía* (Mannheim, 1929/1936), planteó una diferenciación a grandes rasgos entre ambas que detalló más tarde en su obra posterior. En esa temprana obra afirmaba que la esfera *racional* de la sociedad “consiste en procedimientos consolidados y rutinizados para abordar situaciones que transcurren de un modo ordenado” (Mannheim, 1929/1936:113). La esfera *irracional* se define en términos residuales, aunque Mannheim deja claro que seguía prevaleciendo sobre los sectores racionales de la sociedad: “Por muy racionalizada que parezca que se ha convertido nuestra vida, todas las racionalizaciones que se han producido son simplemente parciales porque, incluso ahora, los ámbitos más importantes de nuestra vida social están anclados en lo irracional” (Mannheim, 1929/1936:115); por ejemplo, la economía aún estaba dominada por la libre competencia irracional en lugar de haberse convertido en una economía racional planificada; de modo similar, el lugar que ocupamos en el sistema de estratificación aún está determinado por la competencia y la lucha, no por pruebas objetivas que deciden la posición que se ocupa en ese sistema, y en la política, la planificación no ha sido capaz de eliminar la lucha por la dominación en los ámbitos nacional e internacional.

Aunque sigue predominando lo irracional, Mannheim parece sugerir que la racionalización es un proceso que ha invadido varios sectores de la sociedad, y es probable que en el futuro otros sectores caigan también bajo su influencia; en otras palabras, lo irracional tiende a retirarse frente al avance de lo racional. Como él señala: “La principal característica de la cultura moderna es la tendencia a incluir todo lo que le es posible en el ámbito de lo racional y a someterlo al control administrativo y, por otro lado, a reducir el elemento ‘irracional’ hasta su eliminación” (Mannheim, 1929/1936:114).

En sus últimas obras, Mannheim se vio obligado a rectificar su visión optimista debido a la presencia cada vez mayor de irracionalidades como la depresión económica, la guerra, el fascismo, etc. En su época era cada vez más difícil sostener que las irracionalidades estaban desapareciendo; si acaso, parecía ocurrir lo contrario. Como veremos, Mannheim llegó a creer que no debía permitirse que la racionalidad avanzara por su camino: debía planificarse; además, cuando refinó su idea de la racionalidad, terminó dándose cuenta de que el avance de al menos un tipo de racionalidad podía de hecho ser la principal *causa* de algunas de esas irracionalidades (en breve abundaremos al respecto).

Para Mannheim la racionalización supone un comportamiento en consonancia con cierta estructura o marco racional, los actores racionales siguen prescripciones definidas “que no suponen decisión personal alguna” (Mannheim, 1929/1936:115). La imagen es la del actor que sigue los dictados de determinada estructura burocráticamente organizada, y Mannheim apoya esta imagen ofreciendo algunos ejemplos: funcionarios corrientes, jueces, obreros de fábricas, etc. La acción racional es comparada con la *conducta*, que empieza “allí donde la racionalización no ha penetrado aún, y allí donde estamos obligados a tomar decisiones en situaciones que *aún* no han sido reguladas” (Mannheim, 1929/1936:115; cursivas nuestras). En su obra temprana, la conducta está claramente asociada con el ámbito de lo irracional; es también evidente que sostiene la idea de que la conducta, como la irracionalidad en términos más generales, tarde o temprano estará limitada o incluso se eliminará por el proceso de la racionalización.

Mannheim es ambiguo sobre este proceso de racionalización; por un lado, claramente apoya la racionalización progresiva de los sectores que antes estaban dominados por lo irracional; en la medida en que lleguen a ser controladas por dictados administrativos, las

decisiones y acciones irracionales se reducirán o eliminarán. Por otra parte, Mannheim no desea en realidad un mundo en el que todas las decisiones estén controladas, en el que no haya decisiones personales ni libertad personal en absoluto. Regresaremos a esta cuestión cuando analicemos su punto de vista sobre la planificación, pero antes es necesario que estudiemos su definición posterior y más sofisticada de la diferencia entre lo racional y lo irracional.

Tipos de racionalidad e irracionalidad

Mannheim diría mucho más sobre la racionalidad e irracionalidad en uno de sus ensayos de *Hombre y sociedad en una época de crisis* (1935/1940), donde sostiene que ambas pueden subdividirse en sustancial y funcional. Tanto la racionalidad como la irracionalidad sustanciales tienen que ver con el *pensamiento*, mientras la racionalidad e irracionalidad funcionales se relacionan con la *acción*. La *racionalidad sustancial*, pues, se define como “un acto de pensamiento que supone una comprensión inteligente de las interrelaciones de los eventos en una situación determinada” (Mannheim, 1935/1940:53). Adoptando, una vez más, una noción residual de irracionalidad, Mannheim define a la *irracionalidad sustancial* como “cualquier otra cosa que es o bien falsa o bien no es un acto de pensamiento en absoluto (como, por ejemplo, los apetitos, impulsos, deseos y sentimientos, conscientes e inconscientes)” (Mannheim, 1935/1940:53). Estamos claramente ante un sentido muy diferente de la distinción entre lo racional e irracional, porque antes asociaba la racionalidad con la ausencia de pensamiento, mientras aquí la irracionalidad sustancial supone ausencia de pensamiento, ausencia que antes asociaba con el control administrativo mientras aquí la irracionalidad sustancial está relacionada con los apetitos, impulsos, deseos y sentimientos.

Mannheim se acerca más a su primer concepto de racionalidad en su definición de la *racionalidad funcional* como “una serie de acciones... organizada de manera que conduce a una meta previamente definida, y en donde cada elemento en esta serie de acciones recibe una posición y un papel funcional” (Mannheim, 1935/1940:53). La serie de acciones es funcionalmente racional en el sentido de que cada una tiene una función que representar para alcanzar el objetivo último, aunque éste puede ser racional o irracional. Así, por ejemplo, la salvación se define como un objetivo irracional, pero puede perseguirse a través de una serie de acciones funcionalmente racionales.

El concepto de Mannheim de racionalidad funcional tiene mucho en común con la idea de racionalidad formal de Weber; por ejemplo, para Weber la eficiencia es una característica central de la racionalidad, y Mannheim señala que una “organización funcional de una serie de acciones estará en su mejor momento cuando, para alcanzar la meta que se ha propuesto, coordina los medios del modo más eficiente” (1935/1940:53).

Es interesante que para Mannheim las racionalidades funcional y sustantiva puedan sustituirse entre sí o incluso entrar en conflicto; por ejemplo, un soldado puede actuar según la organización funcional del ejército sin pensar su acción, de hecho una organización funcional como el ejército a menudo quiere que sus miembros actúen conforme sus dictados y *no* piensen cosas por su cuenta.

Por último, la *irracionalidad funcional* se define también residualmente como “todo lo que rompe y derriba el orden funcional” (Mannheim, 1935/1940:54). La violencia de los individuos indisciplinados es un ejemplo de irracionalidad funcional. Las acciones funcionalmente racionales de los que pertenecen a una organización pueden ser también fun-

cionalmente irracionales desde el punto de vista de quienes pertenecen a otra organización; por ejemplo, cuando los funcionarios públicos elevan los impuestos a las compañías, esos impuestos pueden ser considerados como funcionalmente irracionales desde la perspectiva de los que pertenecen a las empresas. Así, “la irracionalidad funcional’ nunca es una característica de un acto en sí, sino sólo en relación con su posición en todo el complejo de la conducta del que forma parte” (Mannheim, 1935/1940:55).

Weber se interesó mucho por la expansión de la racionalidad formal en Occidente, y Mannheim muestra un grado similar de preocupación por la expansión de la funcionalidad racionalidad y ofrece una hipótesis semejante sobre ella:

Cuanto más industrializada está una sociedad y más avanzada es su división del trabajo y organización, más numerosas serán las esferas de la actividad humana que son funcionalmente racionales, por lo que podrán calcularse con antelación. Mientras los individuos en las primeras sociedades actuaban sólo ocasionalmente y en esferas limitadas de una manera funcionalmente racional, en la sociedad contemporánea se ven *obligados* a actuar de esa manera en más y más esferas de la vida.

(Mannheim, 1935/1940:55; cursivas nuestras)

Mannheim va más allá de la racionalización funcional para plantear el fenómeno estrechamente relacionado de la *autorracionalización* o “control sistemático del individuo sobre sus impulsos” (Mannheim, 1935/1940:55); de hecho, en ocasiones describe la autorracionalización como un tipo de racionalización funcional; en cualquier caso ambas están estrechamente vinculadas: “la racionalización funcional de las actividades objetivas ocasiona, en última instancia, la autorracionalización” (Mannheim, 1935/1940:56). Hay un alto grado de racionalización cuando la racionalización funcional y la autorracionalización aparecen juntas; esta situación suele darse entre el personal administrativo de las grandes organizaciones, aquí el control externo de las normas y regulaciones de la organización se complementa con la autorracionalización, sobre todo en el caso de los miembros del personal y sus carreras. En palabras de Mannheim, la carrera prescribe “no sólo los procesos reales de trabajo, sino también la regulación normativa de las ideas y los sentimientos que a uno se le permiten y de nuestro tiempo de ocio” (1935/1940:56). Así, la autorregulación ejerce control sobre cuestiones (ideas, sentimientos, tiempo de ocio) en las que no alcanza la racionalización funcional.

Sin embargo, la autorracionalización *no* es la forma superior y extrema de racionalización, lugar que le corresponde a lo que Mannheim denomina la *autoobservación*. La autorracionalización supone

un proceso de entrenamiento mental que subordina mis motivos internos a un objetivo externo. La autoobservación, por otro lado, es algo más que esa suerte de entrenamiento mental, apunta sobre todo a la *autotransformación* interior. El hombre se refleja a sí mismo y refleja sus acciones fundamentalmente para remodelar o transformar más radicalmente su ser.

(Mannheim, 1935/1940:57)

Así, parece que Mannheim distingue una jerarquía que va de la racionalización sustancial a la racionalización funcional, de ésta a la autorracionalización y, por último, a la autoobservación. Aunque en las primeras fases de la modernidad la sociedad fue capaz de

basarse en la racionalización funcional, las sociedades modernas más complejas y cambiantes requieren la autorracionalización y, sobre todo, la autoobservación, que controla mejor y más eficientemente a las personas y las capacita para adaptarse más rápidamente a nuevas situaciones complejas.

Regresando a sus conceptos centrales, Mannheim sostiene que la industrialización ha generado un aumento de racionalización funcional, pero no necesariamente de racionalización sustancial. De hecho, va más allá y afirma que la racionalización funcional ha tendido a “paralizar” la racionalización sustancial dejando a la gente cada vez menos espacio para utilizar su criterio. Esta idea parece ser la versión de Mannheim de la idea weberiana de la irracionalidad de la racionalidad, es decir, la consecuencia irracional de la propagación de la racionalidad funcional es la disminución de la racionalidad sustancial. Aquí Mannheim distingue entre los que ocupan posiciones superiores e inferiores en una organización: los superiores tienden a conservar racionalidad sustancial, mientras que la racionalidad sustancial de los que están por debajo de ellos disminuye en la medida en que la responsabilidad de las decisiones corresponde a los que están arriba. Este proceso tiene consecuencias desastrosas para una persona que no ocupa una posición alta en la toma de decisiones:

Se acostumbra cada vez más a ser conducida por otras personas y gradualmente abandona su propia interpretación de los eventos en favor de la interpretación que le proporcionan las otras personas. Cuando se estropea el mecanismo de racionalización de la vida social y entra en crisis, el individuo no puede repararlo por sí mismo. Antes bien, su propia impotencia le reduce a un estado de terrible desamparo.

(Mannheim, 1935/1940:59)

Otra irracionalidad de la racionalidad nace del hecho de que, debido a la industrialización, grandes masas de personas se amontonan en las grandes ciudades; en otras palabras, la industrialización lleva consigo la creación de la llamada “sociedad de masas”. Así, paradójicamente, a medida que la sociedad industrial a gran escala produce aumentos en la racionalidad funcional, la autorracionalización y la autoobservación también crean las condiciones necesarias en la sociedad de masas para que se produzcan amenazas irracionales a ese sistema racional:

Ésta genera todas las irracionalidades y oleadas emocionales características de las amorfas aglomeraciones humanas. Como sociedad industrial, refina de tal manera el mecanismo social que el más pequeño disturbio irracional puede tener las más grandes consecuencias y, como sociedad de masas, propicia un elevado número de impulsos y sugerencias irracionales y genera una acumulación de energías psíquicas no sublimadas que en todo momento amenaza con destrozarse toda la sutil maquinaria de la vida social.

(Mannheim, 1935/1940:61)

Aunque Mannheim sostiene la idea de que la irracionalidad no siempre es un problema, en el mundo moderno las irracionalidades encuentran la manera de entrar en ámbitos donde la planificación y el control racional son indispensables.

Así, para Mannheim las fuentes básicas de lo irracional en la vida moderna son las *mismas* fuentes de lo formalmente racional; es decir, ofrece una teoría *sociológica*, no psicológica, de los orígenes de la racionalidad e irracionalidad. Considera que las fuentes de *ambas* están en la estructura de la sociedad moderna:

Son conducidas ahora ya en una dirección o en otra, por la naturaleza dual de la estructura social: ciertos seres humanos ahora son criaturas calculadoras que planifican sus acciones hasta el último detalle, o criaturas volcánicas que consideran correcto que en un determinado momento se manifiesten los peores abismos de la brutalidad y el sadismo humanos.

(Mannheim, 1935/1940:66)

Hay otro aspecto dialéctico en el pensamiento de Mannheim, la creciente racionalidad formal conduce no sólo a un aumento de ciertas irracionalidades, sino también al nacimiento de la sensación racional de que se requiere la *planificación* para abordar esos problemas: se requiere no sólo una planificación a pequeña escala, sino también una planificación en toda la sociedad. La racionalización de la sociedad, así como su creciente irracionalidad, ha hecho inevitable la planificación, pero de inmediato se plantean las siguientes cuestiones: ¿quién hace esa planificación?, ¿los representantes de los pequeños grupos de interés o los que tienen en mente los intereses de toda la sociedad? Es claro que Mannheim prefiere que sean estos últimos los que se ocupen de la planificación y deben ser sociólogos o tener el tipo de perspectiva totalizadora que sólo el sociólogo puede ofrecer.

Un análisis crítico de la obra de Mannheim

La reputación de Mannheim se basa en que se le reconoce como inventor de un subcampo de la sociología que sigue existiendo en nuestros días; sin embargo, casi toda la obra que produjo bajo ese rubro ha sido duramente atacada (Meja y Stehr, 1990). Aunque, como veremos, estas críticas tienen mucho mérito, también puede afirmarse que son demasiado duras e ignoran una serie de contribuciones más específicas de Mannheim; por ejemplo, aunque se deriva de la obra de Simmel y Weber, la teoría de la racionalidad de Mannheim es en muchos sentidos más clara que las de Simmel y Weber, y está más claramente vinculada con su diagnóstico de los problemas (las irracionalidades) de su tiempo. Sin embargo, hay una serie de críticas importantes al enfoque de Mannheim que debemos analizar aquí.

Merton (1941/1957) llega al centro de la cuestión con dos críticas devastadoras a su obra: primero, en un cuerpo de trabajo destinado a crear y legitimar la sociología del *conocimiento*, Mannheim nunca ofrece una definición nítida de lo que significa el conocimiento, en palabras de Merton: “El conocimiento es a veces considerado en términos tan generales que incluye todo tipo de afirmación y cualquier modo de pensamiento, desde máximas populares hasta la rigurosa ciencia positiva” (1941/1957:497). Entre las cosas tratadas como conocimiento en la obra de Mannheim figuran “convicciones éticas, postulados epistemológicos, afirmaciones materiales, juicios sintéticos, creencias políticas, categorías de pensamiento, creencias escatológicas, normas morales, supuestos ontológicos y observaciones de hechos empíricos” (Merton, 1941/1957:497).

En la misma línea, Mannheim usa a veces otros términos para describir su campo de estudio, por ejemplo, en ocasiones escribe sobre la “sociología de la mente” definida como “el estudio de las funciones mentales en el contexto de la acción” (Mannheim, 1953). Mente y conocimiento difícilmente significan lo mismo. Podemos concebir la mente en un sentido micro como perteneciente a un actor individual o también en un sentido macro como mente colectiva; en ambos casos la mente es un proceso, y uno de los resultados de ese proceso es la creación del conocimiento. Para mayor complicación, en otras ocasiones Mannheim

escribe sobre la sociología del pensamiento y la sociología de la cognición como si fueran términos equivalentes a la sociología del conocimiento (y de la mente).

Ambiguo sobre el conocimiento, Mannheim también es oscuro sobre la *relación* entre conocimiento y sociedad; según Merton, a Mannheim se le puede acusar de “fracaso a la hora de especificar el *tipo o modo* de relación entre la estructura social y el conocimiento” (1941/1957:498). Merton revisa la obra de Mannheim sobre esa relación y encuentra en ella argumentos que sostienen que el conocimiento *concuere* con la sociedad industrial o con su tiempo, que las estructuras sociales son los *determinantes causales* de los errores ideológicos, que las ideas *están vinculadas a* un determinado contexto social, que las ideas *se derivan* de ese contexto, que las ideas cambian *en armonía con* los cambios sociales, que los cambios en las ideas están *estrechamente relacionados* con las realidades estructurales, que las ideas cambian *junto con* las fuerzas sociales, etc. La cuestión es que la obra de Mannheim estudia una amplia variedad de relaciones entre el conocimiento y la sociedad, y no distingue con claridad unas de otras, ni tampoco muestra cómo todas estas relaciones podrían agruparse bajo un único rubro.

Por su imprecisión sobre lo que es el conocimiento y su ambigüedad sobre la relación entre conocimiento y sociedad, no sorprende que la sociología del conocimiento de Mannheim esté plagada de enormes agujeros, y por ello uno se pregunta por qué la sociología del conocimiento ha tenido tanto éxito, por qué ha resistido tanto y por qué Mannheim ocupa una posición tan destacada en la historia de ese subcampo. Quizá la respuesta la encontremos en parte en la noción de paradigma de Thomas Kuhn (1962, 1970) (consulte el apéndice), quien sostiene que para que un nuevo paradigma tenga éxito debe ofrecer una nueva perspectiva del mundo y también dejar abiertas muchas preguntas que han de ser respondidas por quienes se sienten atraídos por ese paradigma. La sociología del conocimiento de Mannheim encaja muy bien en este concepto, al menos en esos sentidos del término. *Ofreció* una nueva forma de ver una parte del mundo social (el conocimiento) que resultaba atractiva, y ciertamente dejó abiertas muchas preguntas a sus seguidores.

Merton ofrece otro tipo de crítica en la que coinciden la mayoría de los analistas de la obra de Mannheim, y consiste en que, a pesar de sus diferentes esfuerzos, nunca resolvió el problema del relativismo (Goldman, 1994). Parece que una consecuencia del enfoque de Mannheim es que es imposible creer en algo plenamente, incluidas sus propias ideas, porque todas las ideas emanan de posiciones inherentemente limitadas de la sociedad.

La obra posterior de Mannheim (más política) es incluso más fácil de criticar, pues las escribió para una audiencia más general y no para otros académicos, como había hecho en sus primeros escritos en Hungría y Alemania; el resultado es una discontinuidad considerable en los dos cuerpos de trabajo.⁹ Buena parte de su primera obra es densa, a veces impenetrable, mientras que su obra posterior es más fácil de leer. El problema es que después de leerla se tiene la impresión de que no hay demasiada sustancia en ella. Su obra posterior

⁹ Longhurst no está de acuerdo: “*Ideología y utopía* representa el punto culminante en el desarrollo de una detallada sociología del conocimiento de Mannheim, quien después se interesó por problemas más generales de la sociología y la sociedad, si bien habían estado siempre presentes en la sociología del conocimiento” (1988: 16). De *El hombre y la sociedad en la época de crisis* (Mannheim, 1935/1940), Longhurst dice: “Se aceptan como dados los principios básicos de la sociología del conocimiento.”

contiene relativamente poca sociología, y la que hay genera relativamente pocas ideas sorprendentes.

Su obra posterior también está demasiado apegada a los problemas del momento, algo raro porque los sociólogos, en especial los teóricos de la sociología, suelen ser criticados por hacer un trabajo irrelevante sobre las preocupaciones de su tiempo (de hecho, es lo que ocurre con buena parte de la obra temprana de Mannheim). En su obra posterior se enfrentó a los problemas de su tiempo e intentó ofrecer soluciones oportunas para ellos; así, por ejemplo, abordó la amenaza del fascismo, especialmente del nazismo; aunque sin duda era un problema para la Inglaterra de finales del decenio de 1930 y principios de 1940, el fascismo en general y el nazismo en particular apenas inspiraban temor en el momento en que Mannheim lo planteó. En términos más generales, a menudo describió amenazas catastróficas para la sociedad, que podían destruirla a menos que se diera una respuesta radical como la que él proponía; sin embargo, desde el punto de vista de nuestros días, las amenazas que anunció no suponían nada ni remotamente próximo al peligro que previó, además, la sociedad no llevó a cabo sus sugerencias y parece que no ha padecido por no hacerlo. Leídos desde el punto de vista de nuestros días, los temores de Mannheim parecen exagerados y sus reformas excesivamente optimistas.

Hay un interesante paralelismo entre la obra de Mannheim y la de Comte: la obra temprana de ambos es seria y académica, y constituye su contribución más duradera a la sociología; en un momento posterior de sus vidas ambos hicieron un trabajo más práctico y político que, cuando se examina desde el punto de vista de nuestros días, parece desafortunado; de hecho, Mannheim casi eleva la *sociología* a la condición comtiana de “reina de las ciencias” cuando la define “como la disciplina básica de las ciencias sociales” (1953:203), y más específicamente, “la sociología estructural es la única capaz de una síntesis completa de todos los hechos que son producto de cada una de las ciencias sociales por separado” (Mannheim, 1953:208). Tanto Comte como Mannheim llegaron a tener al final de sus carreras una orientación religiosa, aunque Mannheim, a diferencia de Comte, nunca se consideró el “papa” de una nueva religión. Más concretamente, ambos llegaron a ver al catolicismo como un modelo para el nuevo mundo.

En las ideas de Mannheim hay un elitismo y conservadurismo molestos, parece haber tenido en poca consideración a las masas, a las que veía como una amenaza potencial para la sociedad moderna. Creía en la necesidad de las élites para que dirigieran a la sociedad, por ejemplo, sostuvo que “la democracia se caracteriza no por la ausencia de estratos de élite, sino por un nuevo modo de selección de la élite y una nueva autointerpretación de la élite” (Mannheim, 1956/1971:300). Luego creyó en la necesidad de planificadores de élite que diseñaran la sociedad para que pudiera evitar los desastres por venir; sin embargo, todo esto requería la confianza en las élites y los planificadores. ¿Cómo los controlaría la sociedad? ¿Qué les impediría formar el tipo de régimen fascista que Mannheim tanto temía y detestaba?

Podemos acabar este capítulo con algunas reflexiones sobre lo que señalamos al principio: que Mannheim no fue un gran teórico en la tradición de Weber o Marx, es decir, las contribuciones de Mannheim se han limitado en muy buena medida a la sociología del conocimiento y no suponen una gran teoría de la sociedad. Aunque hay mucha verdad en esto, puede afirmarse que la sociología del conocimiento se ocupa de algo más que el conocimiento, que es relevante para todos los fenómenos socioculturales, es decir, todos los productos culturales pueden y deben ser analizados del mismo modo en que Mannheim analiza

el conocimiento; de hecho, define a la sociología cultural como la “ciencia de la integración de las formaciones culturales en la vida social” (Mannheim, 1982:55). En otras palabras, como ha señalado Simonds, “las ciencias del hombre son, en sí mismas, hermenéuticas” (1978:136). El hecho es que hoy día hay un apoyo creciente en muchos campos de la teoría sociológica a la idea de que es preferible algún tipo de enfoque hermenéutico a los inspirados por el positivismo; en ese sentido, puede considerarse a Mannheim pionero del enfoque hermenéutico en sociología, en concreto, su obra sobre el conocimiento puede considerarse un ejemplo para otros trabajos similares sobre todo tipo de fenómenos culturales.

Hay otro sentido en el que puede afirmarse que Mannheim hizo una teoría general, si es que no una “gran” teoría, a saber: su esfuerzo por desarrollar una teoría de la relación entre el individuo y la sociedad que, en términos actuales, formularíamos como integración micro-macro o agencia-estructura. Por ejemplo, sus preocupaciones por la “creciente interacción entre nuestros impulsos primarios que buscan satisfacción” y las instituciones sociales o la “red de relaciones ya establecidas” que transforma y remodela esos impulsos (Mannheim, 1953:240).

En términos más generales, intentó desarrollar una teoría sintética, una “psicología sociológica” que sintetizara ideas de las disciplinas de la psicología y la sociología, así como de otras ciencias sociales. Ambas disciplinas tratan los mismos temas, pero el sociólogo estudia las actitudes y las conductas en relación con el contexto social, mientras el psicólogo tiende a concentrarse en el individuo. Lo que se requiere es una psicología sociológica que fusione las ideas que ofrecen estas dos disciplinas, y en el proceso proporcione el tipo de perspectiva integradora tan valorada por Mannheim. El esfuerzo por sintetizar varias teorías es una característica de la teoría sociológica moderna, un esfuerzo que anticipó claramente Mannheim con sus ideas sobre la psicología sociológica.

Así, aunque ciertamente la obra de Mannheim tiene sus debilidades, *condujo* al desarrollo de la sociología del conocimiento y *pudo* insertar en ella un tipo de teoría sintética e integradora que está en la línea de los últimos desarrollos en la teoría sociológica. Aunque muchos han seguido las ideas de Mannheim sobre la sociología del conocimiento, al menos hasta ahora pocos han explorado las posibilidades inherentes en su amplia perspectiva teórica.

Resumen

El trabajo teórico de Karl Mannheim no tiene el amplio alcance de la mayoría de los demás teóricos estudiados en este libro; sin embargo, su obra supuso la creación y el desarrollo de un importante subcampo de la sociología contemporánea: la sociología

del conocimiento o estudio de la “determinación existencial del conocimiento”.

Para crear la sociología del conocimiento Mannheim se inspiró en varias fuentes, ante todo en las ideas de Karl Marx sobre las ideologías; sin embargo, a diferen-

cia de Marx, Mannheim no creía que las ideologías supusieran necesariamente distorsiones conscientes o que emanaran de las clases sociales, demostró que las ideologías podían ser originadas tanto por las generaciones (y otras fuentes sociales) como por las clases sociales.

Se concentró en el conocimiento enfocándolo desde un punto de vista sociológico, y le interesó el estudio empírico del conocimiento sobre todo mediante métodos históricos. Aunque también le interesaba la investigación empírica, rechazó los excesos del positivismo; entre otras cosas, no creía que éste fuese adecuado para el estudio de las ideas. Aceptó en gran medida el enfoque fenomenológico, aunque criticó a la fenomenología por ignorar la realidad material y por su búsqueda de verdades ahistóricas.

Mannheim percibió una crisis en su época (el relativismo), en la que todas las ideas parecen iguales y no parece haber nada en qué creer; sin embargo, consideró que la sociología del conocimiento nace de este contexto y ofrece soluciones a los problemas asociados a ese relativismo. A diferencia de la ausencia de criterios absolutos para hacer juicios asociada al relativismo, para Mannheim la sociología del conocimiento se caracteriza por el relacionismo, la idea de que existe una relación entre las ideas específicas, los grandes sistemas de ideas y el sistema social. Aunque esta idea conduce a la perspectiva de que no hay criterios eternos, existen criterios específicos para un determinado contexto que permiten a las personas juzgar lo que es y no es correcto. La *intelligentsia*, que tiene una función clave en el pensamiento de Mannheim, es el grupo más capaz de hacer este tipo de juicios porque es

el más capaz de elevarse por encima de un punto de vista limitado y específico.

En su sociología del conocimiento, Mannheim no se interesó por ideas específicas, sino por la *Weltanschauung* o totalidad sistemática de ideas de una época o grupo. Buena parte de este capítulo se ocupa de tres ejemplos de *Weltanschauung* que son de gran importancia para Mannheim: la ideología, la utopía y el conservadurismo. Una ideología es un conjunto de ideas que oculta el presente intentando comprenderlo en términos del pasado, mientras una utopía es un sistema de ideas que se esfuerza por trascender el presente y se orienta al futuro.

Mannheim subraya el conflicto fundamental de intereses entre estos dos sistemas de ideas. Aunque ideología y utopía son tratadas más en abstracto, analiza el conservadurismo sobre todo en términos de su desarrollo en la primera mitad del siglo XIX; la confrontación de ideas es tan importante en el pensamiento de Mannheim sobre el conservadurismo como lo es en la relación entre ideología y utopía.

Ofreció algunas reflexiones importantes sobre la idea de la racionalidad. Su distinción entre racionalidad e irracionalidad sustantiva y funcional es muy importante. Dio mucha importancia al aumento de la racionalización funcional y su propagación en forma de autorracionalización y, en última instancia, de autoobservación. La principal irracionalidad del aumento de racionalidad funcional es el hecho de que tiende a paralizar la racionalidad sustantiva, y también se preocupó por las irracionalidades asociadas a la sociedad de masas.

George Herbert Mead

Sumario

Raíces intelectuales	La persona (<i>self</i>)
Prioridad de lo social	Sociedad
El acto	Resumen
Procesos mentales y mente	

Como veremos a lo largo de este capítulo, las teorías sociopsicológicas de George Herbert Mead se inspiraron en diversas fuentes intelectuales (Joas, 1985; 2001), pero la de mayor importancia fue la del conductismo psicológico.¹

Raíces intelectuales

Conductismo

Mead define al *conductismo* en su sentido más amplio como “simplemente un enfoque sobre el estudio de la experiencia del individuo desde el punto de vista de su *conducta*” (1934/1962:2; cursivas nuestras). (El término *conducta* se emplea aquí con el mismo sentido que comportamiento). Mead no tuvo dificultades con este enfoque, pero sí se topó con ciertos problemas derivados del modo en que el conductista más destacado de su época, John B. Watson, lo definía y practicaba (Buckley, 1989).

El conductismo de la época de Mead, tal y como lo practicaban y aplicaban a los humanos, Watson y muchos otros, se inspiraba en la psicología animal, donde funcionaba bastante bien; se basaba en la premisa de que era imposible comprender, mediante la introspección, las experiencias particulares y mentales (suponiendo que existieran) de los animales inferiores, y de que lo único que se requería era analizar la conducta animal. Watson, más que intentar adaptar el conductismo al hecho de que había diferencias mentales obvias entre animales y humanos, simplemente aplicó los principios de la conducta animal a éstos. Para Watson la gente es poco más que “máquinas orgánicas” (Buckley, 1989:x). Por su concepción de la gente y la analogía entre humanos y animales, Watson rechazaba la idea del estudio de la conciencia humana mediante la introspección o cualquier otro método; como dijo Mead de una manera muy gráfica, “la actitud de John B. Watson es similar a la de la reina de *Alicia en el país de las maravillas*: ‘¡Cortadles la cabeza!’” (1934/1962:2-3).

Según Mead, Watson intentaba utilizar el comportamiento (la conducta) para explicar la experiencia del individuo, sin preocuparse de la experiencia interior, la conciencia y las

¹ Para una crítica de esta postura, vea a Natanson (1973b).

imágenes mentales. Por el contrario, Mead pensaba que incluso las experiencias internas podían estudiarse desde el punto de vista del conductista, siempre que su perspectiva *no* fuera excesivamente limitada; así, Mead *es* un conductista, aunque él mismo se denominaba “conductista social”. Sin embargo, esta extensión, que aparentemente no es relevante, establece una diferencia teórica enorme; la teoría del interaccionismo simbólico (que se derivó en gran medida de la teoría de Mead) es muy diferente de las teorías conductistas (como la inicial teoría del intercambio) y, en efecto, ambas se inscriben en paradigmas sociológicos distintos (Ritzer, 1975a).²

Aunque Mead se propuso introducir lo que ocurre dentro de la mente humana como parte del conductismo social, se opuso, al igual que Watson, al empleo de la introspección en el estudio de los procesos mentales. El deseo de Mead era estudiar la mente desde el punto de vista conductista, no mediante el método introspectivo:

La oposición del conductista a la *introspección* está justificada. *No* es una empresa *fructífera* desde el punto de vista del estudio psicológico... Lo que ocupa al conductista, que es aquello a lo que tenemos que volver, es la reacción misma, y sólo en la medida en que podamos traducir el contenido de la introspección en términos de reacción podremos obtener alguna doctrina psicológica satisfactoria.

(Mead, 1934/1962:105; cursivas nuestras)

En lugar de estudiar la mente introspectivamente, Mead se concentró en el *acto* y, en caso de que más gente estuviera implicada en él, en el acto *social*. Los actos son conductas que, en parte, pueden definirse a partir de las nociones conductistas de estímulo y respuesta; es decir, algunos estímulos externos ocasionan que la persona responda con un acto. Mead sostenía que “parte del acto reside dentro del organismo y sólo más tarde cobra expresión; creo que Watson ha pasado por alto este aspecto de la conducta” (1934/1962:6). Mead no ignora la experiencia interior del individuo porque, en su opinión, forma *parte* del acto, y una parte crucial de éste (en breve abundaremos en este tema); por tanto, sostiene que “debe admitirse la existencia de algo como la mente o conciencia, en un sentido o en otro” (1934/1962:10); Es consciente de que la mente no puede reducirse sólo a conductas, pero afirma que es posible explicarla en términos conductistas sin negar su existencia.

Mead define la mente en términos *funcionales*, no idealistas; es decir, la mente se define en términos de lo que hace, de la función que desempeña en el acto, más que como un fenómeno subjetivo trascendental. La mente forma parte, una parte crucial, del sistema nervioso central, y Mead intenta extender el análisis del acto, especialmente del acto social, a lo que sucede en el sistema nervioso central: “Insisto en que los patrones que encontramos en el sistema nervioso central son patrones de acción, no de contemplación” (1934/1962:26). Además, lo que ocurre en el sistema nervioso central es, en realidad, inseparable del acto: es una parte constitutiva del acto. Así, Mead se negó a pensar en la mente en términos subjetivos y la estudió como algo que forma parte de un proceso objetivo.

² Sin embargo, encontramos algunos pensadores (p. ej., Lewis y Smith, 1980) que señalan que esta diferencia se relacionaba más con el modo en que sus sucesores, especialmente Herbert Blumer, interpretaron la obra de Mead que con las teorías de éste (vea también McPhail y Rexroat, 1979).

Pragmatismo

Otro aspecto intelectual importante del pensamiento de Mead es el *pragmatismo*; en efecto, él es una de las figuras clave en el desarrollo de la filosofía pragmática (junto a John Dewey y Charles Peirce) (Halton, 2005; Lewis y Smith, 1980; Lo Conto y Arrington, 2007; Wiley, 2006). Consideraba que el pragmatismo era un “producto natural estadounidense” (Mead, 1938/1972), y reflejaba el triunfo de la ciencia y del método científico en la sociedad estadounidense y su extensión al estudio del mundo social (Baldwin, 1986). En lugar de ser contemplativo y espiritual, como los sistemas filosóficos anteriores, el pragmatismo estudia el mundo real, la realidad empírica; los pragmatistas creen en la superioridad de los datos científicos sobre los dogmas filosóficos y cualquier otro tipo de conocimiento. En palabras de John Baldwin: “La ciencia es superior al aprendizaje basado en el método de prueba y error, a la introspección, a la lógica a priori, al dogma religioso, al idealismo, a la filosofía especulativa y a todas las demás fuentes de conocimiento que no son empíricas” (1986:16). La ciencia constituye el medio óptimo no sólo para obtener conocimiento, sino también para analizar y solucionar los problemas sociales. Las teorías científicas, como las ideas en general, deben verificarse mediante el empleo de todos los procedimientos científicos; las ideas que superan la prueba son las que proporcionan un conocimiento útil y pueden resolver los problemas. Los pragmatistas rechazan la idea de la existencia de verdades absolutas; por el contrario, y conforme al modelo científico, estiman que las ideas son provisionales y están sujetas a cambio a la luz de la investigación futura.

El pragmatismo también supone una serie de ideas que están más directamente relacionadas con la teoría sociológica de Mead (Charon, 2000):

1. Para los pragmatistas verdad y realidad no existen “por ahí” en el mundo real, se “crean activamente cuando actuamos en el mundo y nos proyectamos hacia él” (Hewitt, 1984:8; vea también Shalin, 1986).
2. La gente revisa su pasado y basa su conocimiento del mundo en lo que le ha resultado útil; así, suele modificar lo que ya no le “funciona”.
3. La gente define a los “objetos” sociales y físicos que encuentra en el mundo según el uso que hace de ellos.
4. Si queremos comprender a los actores debemos basar nuestra comprensión en lo que realmente hacen en el mundo.

Según estas ideas es fácil comprender la afirmación de John Baldwin sobre que el pragmatismo está “arraigado en la ‘rudimentaria pero efectiva’ ética estadounidense que desarrollaron los colonos para enfrentarse al reto que suponía la nueva frontera y los problemas prácticos derivados de la colonización de una tierra nueva” (1986:22). En suma, el pragmatismo es una filosofía “pragmática” en varios sentidos, incluidos el hecho de que adopta tanto el enfoque de los científicos sobre el aquí y ahora, como los métodos científicos; de que se ocupa de lo que la gente hace realmente, y se preocupa de generar ideas prácticas que puedan ayudarnos a solventar los problemas de la sociedad.

Lewis y Smith (1980) distinguieron entre dos corrientes de pragmatismo: el *pragmatismo nominalista* (asociado a John Dewey y William James) y el *realismo filosófico* (asociado a Mead). El primero sostiene que si bien los fenómenos sociales existen, no son independientes de la gente ni tienen una influencia decisiva en la conciencia y conducta individuales (algo que se opone a los hechos sociales de Durkheim y a los mundos cosificados de Marx,



George Herbert Mead

Un esbozo biográfico

La mayoría de los teóricos analizados en este libro lograron su mayor reconocimiento en vida por sus obras publicadas; sin embargo, la fama de George Herbert Mead durante su vida se debió tanto a su actividad docente como a sus escritos. Sus palabras influyeron profundamente en muchos estudiantes que llegarían a ser destacados sociólogos del siglo XX. Uno de sus alumnos señaló: “La conversación era su mejor medio: sus escritos eran secundarios” (T.V. Smith, 1931:369); y he aquí la

descripción de la actividad docente de Mead hecha por uno de sus estudiantes, hoy día un sociólogo reconocido, Leonard Cottrell:

Para mí el curso del profesor Mead fue una experiencia única e inolvidable... era un hombre alto y de aspecto amable que llevaba un fabuloso bigote y barba al estilo Vandyke. Le caracterizaba una sonrisa benévola, algo tímida y aderezada con un guiño de ojos, como si estuviera gastando una broma secreta a su audiencia...

Cuando impartía clase (siempre sin notas), el profesor Mead manipulaba un gis y lo miraba fijamente... Cuando subrayaba alguna cuestión determinada durante la clase levantaba la mirada y echaba una sonrisa casi de disculpa sobre nuestras cabezas y jamás fijaba la mirada en alguno de nosotros. Sus palabras fluían y en seguida nos dimos cuenta que las preguntas o comentarios durante el transcurso de la clase no eran bienvenidos. En efecto, cuando alguien osaba hacer una pregunta se oía un murmullo de desaprobación entre los estudiantes, que protestaban por cualquier interrupción del brillante flujo de palabras...

Pedía poco a los estudiantes, nunca hizo exámenes, nos pedía sólo que escribiéramos un trabajo dentro de nuestras posibilidades. El profesor Mead lo leía meticulosamente y calificaba según su parecer. Podría pensarse que los estudiantes simplemente hacían algunas lecturas para componer su trabajo y no se molestaban en asistir a clases, pero no era el caso: los estudiantes siempre asistían a sus clases, no se cansaban de escucharle.

(Cottrell, 1980:49-50)

Mead tenía muchas dificultades para escribir, lo que le perturbaba mucho: “Estoy enormemente deprimido por mi incapacidad de escribir lo que quiero escribir” (citado en G. Cook, 1993:xiii); sin embargo, con el paso de los años, muchas de sus ideas sociológicas se publicaron, especialmente en *Espíritu, persona y sociedad* (un libro basado en los apuntes de los estudiantes de un curso que

Weber y Simmel). En concreto, esta perspectiva “concibe a los individuos como agentes existencialmente libres que aceptan, rechazan, modifican o, en cualquier caso, ‘definen’ las normas, los papeles, las creencias, etc., de la comunidad según sus propios intereses y planes particulares del momento” (Lewis y Smith, 1980:24); en contraste, los realistas sociales ponen el énfasis en la sociedad y en el modo en que ésta crea y controla los procesos mentales individuales. Más que constituir agentes libres, los actores y sus procesos cognitivos y conductas están controlados por el conjunto de la comunidad.³

³ Para una crítica de esta distinción, vea Miller (1982b, 1985).

impartió). Éste y otros libros de Mead influyeron poderosamente en el desarrollo de la sociología contemporánea, sobre todo en el interaccionismo simbólico.

Nacido el 27 de febrero de 1863 en South Hadley, Massachusetts, Mead estudió filosofía y sus aplicaciones a la psicología social. Obtuvo su título universitario en el Oberlin College (donde su padre era profesor) en 1883 y después de trabajar algunos años como profesor de una escuela secundaria, consejero de algunas empresas ferroviarias y tutor particular, comenzó sus estudios de posgrado en Harvard, en 1887. Tras pasar algunos años allí, y en las universidades de Leipzig y Berlín, le ofrecieron un puesto de profesor en la Universidad de Michigan en 1891, aunque curiosamente *nunca* obtuvo título universitario alguno. En 1894 John Dewey le invitó a trasladarse a la Universidad de Chicago y allí permaneció durante el resto de su vida.

Como Mead dejó claro en el siguiente párrafo de una de sus cartas, estaba profundamente influido por Dewey: “El señor Dewey es no sólo un hombre muy original y profundamente reflexivo, sino el pensador más agradecido que he conocido. He obtenido más de él que de cualquier otro hombre que haya conocido” (citado en Cook, 1993:32). Esto era especialmente cierto de la obra temprana de Mead en Chicago e incluso siguió a Dewey en su teoría de la educación (Dewey se marchó de Chicago en 1904); sin embargo, su pensamiento en seguida se alejó del de Dewey y se orientó hacia sus famosas teorías psicosociológicas de la mente, la persona y la sociedad. Comenzó a enseñar un curso de psicología social en 1900, que en 1916-1917 se transformó en un curso avanzado (y cuyas notas estenográficas de los estudiantes del curso de 1928 se convirtieron en la base de *Espíritu, persona y sociedad*) que seguía a un curso de psicología social elemental enseñado desde 1919 por Ellsworth Faris, del departamento de sociología. Fue con este curso con el que Mead consiguió tener una poderosa influencia en los estudiantes de sociología (así como de psicología y pedagogía).

Además de sus actividades académicas participó en la reforma social; creía que podía usarse la ciencia para resolver los problemas sociales. Por ejemplo, se implicó profundamente como recaudador de fondos y diseñador de políticas en el Centro Comunitario de la Universidad de Chicago, inspirado en la Hull House de Jane Addams; y quizá más importante aún, representó una función clave en la investigación social que dirigió ese centro.

Aunque pudo haberse jubilado en 1928, la universidad le invitó a que continuase enseñando y en el verano de 1930 se convirtió en director del Departamento de Filosofía. Por desgracia se involucró en un amargo conflicto entre el departamento y el presidente de la universidad, que le llevó, a principios de 1931, a escribir una carta de dimisión desde su cama en el hospital. A finales de abril se le dio de alta, sólo para morir al día siguiente de un ataque al corazón. John Dewey dijo de él que era “la mente más original en el campo de la filosofía en Estados Unidos de las últimas generaciones” (Cook, 1993:194).

Una vez explicada esta diferencia entre las dos corrientes, Lewis y Smith concluyen que la obra de Mead se enmarca mejor en el campo del realismo, postura que tiene un gran mérito y arrojará luz sobre el análisis siguiente (especialmente el de la prioridad que da Mead a lo social). Sin embargo, clasificar a Mead como realista significa incluirle en la misma categoría que a Durkheim, algo inaceptable por las importantes diferencias que existen entre sus teorías. De hecho, la teoría de Mead no encaja totalmente en ninguna de estas categorías, en su pensamiento encontramos elementos nominalistas y realistas; en concreto, en la mayor parte de la obra de Mead los procesos sociales y la conciencia se explican recíprocamente y no pueden distinguirse con claridad, en otras palabras, su obra se caracteriza por una dialéctica entre realismo y nominalismo.

Dialéctica

Esto nos conduce a otra importante fuente intelectual del pensamiento de Mead, la filosofía de Hegel, especialmente a su enfoque dialéctico. Ya analizamos la dialéctica en el capítulo 6, dedicado a Marx, y muchas de las ideas allí expresadas son aplicables al pensamiento de Mead. Regresaremos a esta cuestión más adelante en este capítulo porque, como veremos, el pensamiento dialéctico hace casi imposible distinguir muchas ideas teóricas de Mead debido a que están dialécticamente relacionadas; sin embargo, si empleamos la misma estrategia que él utilizó podremos distinguir entre varios conceptos y lograr claridad. Téngase siempre en cuenta (y de vez en cuando se lo recordaremos) que en todos los análisis específicos existe una interrelación dialéctica entre los diversos conceptos.

Prioridad de lo social

Ellsworth Faris, en su análisis de la obra más famosa de Mead, *Espíritu, persona y sociedad*, señaló que “no la mente y luego la sociedad, sino la sociedad primero y luego las mentes que surgen con ella... es éste el orden que él [Mead] hubiera preferido” (citado en Miller, 1982a:2). La inversión de Faris del título de esta obra refleja el hecho ampliamente reconocido, y admitido por el propio Mead, de que la sociedad o, en general, lo social, tenía prioridad en su análisis.

Para Mead la psicología social tradicional partía de la psicología del individuo en un esfuerzo por explicar la experiencia social; él, en cambio, dio siempre prioridad al mundo social para comprender la experiencia social, y lo explica así:

En psicología social no construimos la conducta del grupo social en términos de la conducta de los distintos individuos que la componen; antes bien *partimos de un todo social determinado* de compleja actividad social, dentro del cual analizamos (como elementos) la conducta de cada uno de los distintos individuos que lo componen... Es decir, intentamos explicar la conducta del grupo social en lugar de explicarlo en términos de la conducta de los individuos que lo conforman. Para la psicología social *el todo (la sociedad) es anterior a la parte (el individuo)*, no la parte al todo; y la parte es expresada en términos del todo, no el todo en términos de la parte o las partes.

(Mead, 1934/1962:7; cursivas nuestras)

Para Mead el todo social precede a la mente individual lógica y temporalmente. En su teoría, como veremos más adelante, el individuo consciente y pensante es lógicamente imposible sin un grupo social que le preceda: el grupo social es anterior, y es él el que da lugar al desarrollo de estados mentales autoconscientes.

El acto

Mead considera al acto como la “unidad más primitiva” de su teoría (1982:27). En su análisis del acto, se aproxima más al enfoque conductista y se concentra en el estímulo y la respuesta; sin embargo, creía que el estímulo no ocasionaba una respuesta automática e irreflexiva del actor humano, como dijo: “Concebimos al estímulo como una ocasión u oportunidad para actuar, no como una compulsión o mandato” (Mead, 1982:28).

Fases

Mead (1938/1972) identificó cuatro fases fundamentales e interrelacionadas del acto (Schmitt y Schmitt, 1996); que representan un todo orgánico (en otras palabras, están interrelacionadas dialécticamente); tanto los animales inferiores como los humanos actúan, y Mead estudió las semejanzas y, sobre todo, las diferencias entre ambos.

Impulso

La primera fase es la del *impulso*, que supone un “estímulo sensorial inmediato” y la reacción del actor ante él, la necesidad de hacer algo como respuesta. El hambre nos proporciona un buen ejemplo: el actor (humano y no humano) responde inmediata e irreflexivamente al impulso, pero es más probable que el actor humano se detenga a considerar la respuesta adecuada (comer en ese momento o más tarde). Al pensar en una respuesta, la persona considerará no sólo la situación inmediata sino también las experiencias pasadas y los resultados anticipados del acto.

El hambre puede deberse a un estado interior del actor, a la presencia de comida en el entorno o, lo que es más probable, a una combinación de ambas situaciones; incluso, la persona hambrienta debe encontrar la forma de satisfacer su impulso en un entorno en el que la comida no esté inmediatamente disponible o escasee. Este impulso, como todos los demás, puede relacionarse con un problema en el entorno (es decir, la ausencia de comida inmediatamente disponible), un problema que el actor debe solventar. En efecto, aunque un impulso como el hambre puede deberse en gran parte al estado interior del individuo (a pesar de que el hambre pueda ser inducida por un estímulo externo, y además existen definiciones sociales sobre cuándo es apropiado tener hambre), por lo regular suele relacionarse con la existencia de un problema en el entorno (p. ej., la ausencia de comida). En suma, en el impulso, como en los demás elementos de la teoría de Mead, están implicados tanto el actor como el entorno.

Percepción

La segunda fase del acto es la *percepción*, en la que el actor busca y reacciona ante un estímulo relacionado con el impulso, en este caso el hambre y las diversas maneras disponibles de satisfacerla. La gente es capaz de sentir o percibir el estímulo mediante el oído, el olfato, el gusto, etc., y la percepción supone tanto los estímulos entrantes como las imágenes mentales que crean. La gente no responde simple e inmediatamente a los estímulos externos, sino que considera y sopesa la respuesta a través de imágenes mentales. Las personas no están simplemente supeditadas a la estimulación externa: también seleccionan activamente las características de un estímulo y eligen de entre una gama de ellos, es decir, un estímulo puede tener varias dimensiones y el actor es capaz de elegir entre ellas; además, por lo general, la gente se topa con muchos y diferentes estímulos, y tiene la capacidad de elegir unos y descartar otros. Mead se niega a distinguir a la gente de los objetos que ella percibe: es el acto de percibir un objeto lo que hace que sea un objeto para la persona, la percepción y el objeto (dialécticamente relacionados) no pueden separarse uno del otro.

Manipulación

La tercera es la fase de la *manipulación*. Una vez que se ha manifestado el impulso y el objeto ha sido percibido, el siguiente paso es la manipulación del objeto o, en términos más gene-

rales, la acción que se emprende respecto de él. Además de sus ventajas mentales, la gente tiene otra ventaja sobre los animales inferiores: las manos (pulgares opuestos a los demás dedos) que le permite manipular objetos con mayor destreza que los animales inferiores. La fase de manipulación constituye, para Mead, una pausa temporal importante en el proceso, de manera que la respuesta que genera no se manifiesta inmediatamente: un ser humano hambriento ve un hongo, pero antes de comérselo, primero lo arranca, examina y quizá ojee un tratado especializado para saber si esa variedad es comestible. El animal inferior, sin embargo, suele comerse el hongo sin manipularlo ni examinarlo (y, por supuesto, sin leer sobre sus características); la pausa que proporciona la manipulación de un objeto permite a los humanos contemplar diversas respuestas. En el lapso en el que considera si se lo come o no están comprendidos el pasado y el futuro: la gente reflexiona sobre las experiencias pasadas en las que se ha comido un determinado hongo, quizá recuerde que enfermó y considere la posible enfermedad, o incluso la muerte, que le puede sobrevenir si se come uno venenoso; para el actor la manipulación del hongo es una suerte de método experimental con el que formula mentalmente las diversas hipótesis sobre lo que le puede suceder si se lo come.

Consumación

Tras la deliberación, el actor decide si se come o no el hongo, y esta decisión conduce a la siguiente fase del acto: su *consumación*, que, en términos más generales, equivale a emprender la acción que satisface el impulso original. Humanos y animales inferiores son capaces de comerse el hongo, pero es menos probable que un humano se coma uno venenoso por su destreza para manipular el objeto y capacidad para pensar (y leer) sobre las consecuencias que tiene el acto de comérselo. El animal inferior puede confiar en el método de prueba y error, una técnica menos efectiva que la capacidad de los humanos para pensar en el curso de sus acciones;⁴ en esta situación, el método de prueba y error es bastante arriesgado y por ello los animales inferiores tienen más probabilidades de morir por comer un hongo envenenado que los humanos.

Aunque para facilitar nuestro análisis hayamos separado las cuatro fases en orden secuencial, el hecho es que Mead pensaba que existe una relación dialéctica entre ellas. John Baldwin expresa esta idea de la siguiente manera: “Aunque en algunos casos las cuatro fases del acto *parecen* estar vinculadas en un orden lineal, realmente se compenetran para constituir un proceso orgánico: los aspectos de cada fase están presentes en todo momento desde el principio del acto hasta el final, de manera que cada fase afecta a las demás” (1986:55-56). Así, las últimas fases del acto pueden conducir a la emergencia de las primeras, por ejemplo, la manipulación de comida puede ocasionar en el individuo el impulso del hambre y la percepción de que está hambriento y de que hay comida disponible para satisfacer su necesidad.

Gestos

Mientras el acto supone a una sola persona, el *acto social* implica a dos o más personas. El *gesto* es, para Mead, el mecanismo básico del acto social en particular y del proceso social en general. “Los gestos son movimientos del primer organismo que actúan como estímulos

⁴ Para una crítica del pensamiento de Mead sobre las diferencias entre los humanos y los animales inferiores, vea Alger y Alger, 1997.

específicos que provocan las respuestas (socialmente) apropiadas del segundo organismo” (Mead, 1934/1962:14; vea también Mead, 1959:187). Tanto los animales inferiores como los humanos son capaces de hacer gestos, en el sentido de que la acción de un individuo provoca automática e irreflexivamente la reacción de otro individuo. La siguiente cita es el famoso ejemplo que pone Mead sobre los gestos en una pelea de perros:

El acto de cada perro se convierte en el estímulo de la reacción de otro perro... El propio hecho de que un perro esté dispuesto a atacar a otro se convierte en el estímulo para que otro perro cambie su actitud o posición. No bien ha hecho tal cosa, cuando dicho cambio de actitud del segundo perro hace, en turno, que el primero cambie su actitud.

(Mead, 1934/1962:42-43)

Mead denomina a lo que sucede en esta situación una “conversación de gestos”; el gesto de un perro provoca automáticamente un gesto en otro perro: no se produce proceso mental alguno entre ellos.

En ocasiones los humanos participan en conversaciones inconscientes de gestos, y Mead nos pone como ejemplos muchas de las acciones y reacciones que suceden en los combates de boxeo y encuentros de esgrima, donde un luchador responde “instintivamente” a las acciones del otro; acciones inconscientes a las que denomina gestos “no significativos”; lo que distingue a los humanos es su capacidad para emplear gestos “significativos”, que requieren la reflexión del actor antes de que se produzca la reacción.

El gesto vocal es particularmente importante en el desarrollo de los gestos significativos; sin embargo, no todos los gestos vocales son significativos, el ladrido de un perro a otro es no significativo; incluso algunos gestos vocales humanos (p. ej., un gruñido) pueden ser no significativos. Aunque el desarrollo de los gestos vocales, especialmente el lenguaje, constituye el factor más importante que hizo posible el desarrollo distintivo de la vida humana: “La especialización del animal humano dentro de este campo del gesto ha sido responsable, en definitiva, del origen y desarrollo de la actual sociedad humana y sus conocimientos, con todo el dominio sobre la naturaleza y el medio humano que hace posible la ciencia” (Mead, 1934/1962:14).

Este desarrollo está relacionado con una característica distintiva del gesto vocal. Cuando hacemos un gesto físico, como una mueca facial, no nos vemos a nosotros mismos (a menos que estemos frente a un espejo); por el contrario, al pronunciar un gesto vocal nos oímos igual que los demás. De ello se deduce que el gesto vocal puede influir en el hablante del mismo modo que lo hace en los oyentes, y también que somos más capaces de detener nuestros gestos vocales que nuestros gestos físicos. En otras palabras, controlamos mejor los gestos vocales que los físicos. Esta capacidad de controlarse a sí y a sus reacciones es crucial, como veremos, para las demás capacidades que distinguen a los humanos. En términos generales “ha sido el gesto vocal el que proveyó en forma preeminente el medio para la organización social de la sociedad humana” (Mead, 1959:188).

Símbolos significativos

Un símbolo significativo es un tipo de gesto que sólo los humanos son capaces de realizar. Los gestos se convierten en *símbolos significativos* cuando evocan en el individuo que los produce el mismo tipo de respuesta (no necesariamente idéntica) que se supone provo-

carán en aquellos a quienes se dirigen. Sólo logramos la comunicación auténtica cuando empleamos símbolos significativos: la comunicación, en su sentido más completo, no es posible entre hormigas, abejas, etc. Los gestos físicos pueden ser símbolos significativos, pero como ya vimos, no lo son propiamente porque la gente no puede ver u oír con facilidad sus propios gestos físicos; así, son las vocalizaciones las que suelen convertirse en símbolos significativos, si bien no todas se convierten en ellos. El conjunto de gestos vocales que tiene mayor probabilidad de convertirse en símbolos significativos es el *lenguaje*: “un símbolo que responde a un significado en la experiencia del primer individuo y que también evoca ese significado en el segundo individuo. Cuando el gesto llega a esta situación, se ha convertido en lo que llamamos ‘lenguaje’: es ahora un símbolo significativo y representa cierto significado” (Mead, 1934/1962:46). En una conversación de gestos sólo se comunican gestos; sin embargo, el lenguaje supone la comunicación tanto de gestos como de sus significados.

Algo que el lenguaje, y en general los símbolos significativos, hace es provocar la misma respuesta en el individuo que habla que en los demás; la palabra *perro* o *gato* genera la misma imagen mental en la persona que la pronuncia que en quienes la escuchan. Otro efecto del lenguaje es que estimula a emisor y receptor: la persona que grita “fuego” en un teatro abarrotado está tan motivada para salir huyendo de él como las demás que reciben el mensaje. Así, los símbolos significativos permiten a la gente ser el estímulo de sus propias acciones.

Adoptando su orientación pragmática, Mead analiza las “funciones” de los gestos, en general, y de los símbolos significativos en particular; la del gesto “es posibilitar la adaptación entre los individuos involucrados en cualquier acto social dado, respecto del objeto u objetos con que se relaciona dicho acto” (Mead, 1934/1962:46), así, una mueca facial involuntaria puede hacerse para evitar que el niño se acerque al precipicio y, de esta manera, eludir una situación peligrosa. Aunque el gesto no significativo funciona, el “gesto significativo o símbolo significativo proporciona facilidades mucho mayores para tal adaptación y readaptación, que el gesto no significativo, porque provoca en el individuo que lo hace la misma actitud hacia él... y le permite adaptar su conducta subsiguiente a la de ellos, a la luz de la mencionada actitud” (Mead, 1934/1962:46). Desde un punto de vista pragmático, en el mundo social un símbolo significativo funciona mejor que uno no significativo. En otras palabras, cuando comunicamos a otros nuestro disgusto, un reproche verbal de indignación funciona mejor que un complicado gesto corporal. El individuo que manifiesta su disgusto no suele ser consciente del gesto corporal en ese momento y, por tanto, no suele ser capaz de adaptar conscientemente sus acciones posteriores a la luz de la reacción de la otra persona a dicho gesto; por otra parte, un hablante es consciente de que pronuncia un reproche de indignación y reacciona ante él de la misma forma (y al mismo tiempo) que la persona a la que va dirigido y de la que espera una reacción; así, el hablante puede pensar en cómo va a reaccionar la otra persona y preparar su reacción a esa reacción.

Los símbolos significativos cumplen otra función de importancia crucial en la teoría de Mead: hacen posibles a la mente, los procesos mentales, etc. El *pensamiento* humano sólo es posible a través de los símbolos significativos, especialmente el lenguaje (para Mead los animales inferiores son incapaces de pensar); define el *pensamiento* como “simplemente una conversación tácita o interna del individuo consigo mismo mediante estos gestos” (Mead, 1934/1962:47). Y, más específicamente, sostiene: “Pensar es lo mismo que hablar con otras personas” (1982:155). En otras palabras, el pensamiento supone hablar con uno mismo, y

es evidente que Mead define al pensamiento en términos conductistas. Las conversaciones implican una conducta (hablar), y esa conducta también se produce al interior del individuo; cuando esto ocurre, tiene lugar el pensamiento. Por tanto, ésta no es una definición del pensamiento en términos de la mente: es decididamente conductista.

Los símbolos significativos también hacen posible la *interacción simbólica*.⁵ es decir, las personas interactúan con otras no sólo con los gestos, sino también con los símbolos significativos, lo que por supuesto marca una diferencia y hace posible el desarrollo de modelos y formas de interacción mucho más complejas de organización social que las que permitirían los gestos.

Obviamente, el símbolo significativo desempeña una función central en el pensamiento de Mead, de hecho, Miller (1982a:10-11) asigna al símbolo significativo *la* función central en la teoría de Mead.

Procesos mentales y mente

En su análisis de los *procesos* mentales, Mead emplea una serie de conceptos de sonidos similares que conviene distinguir, pero antes de hacerlo es importante señalar que solía pensar en términos de procesos más que de estructuras o contenidos; de hecho, Mead a menudo es etiquetado como “filósofo de los procesos” (Cronk, 1987; Miller, 1982a).

Inteligencia

Un término que pareciera pertenecer a la categoría de “procesos mentales”, pero que para Mead en realidad es ajeno a ella, es el de *inteligencia*.⁶ En términos generales, la define como la adaptación mutua de los actos de los organismos. Según esta definición es claro que los animales inferiores tienen “inteligencia” porque se adaptan unos a otros mediante las conversaciones de gestos; de modo similar los humanos se adaptan unos a otros mediante el uso de símbolos no significativos (p. ej., las muecas involuntarias); sin embargo, lo que distingue a los humanos es que ellos también demuestran inteligencia, o que tienen capacidad de adaptación mutua, a través del empleo de símbolos significativos. Así, un sabueso tiene inteligencia, pero la inteligencia del detective se distingue de la del sabueso debido a que el detective es capaz de utilizar símbolos significativos.

Mead sostiene que los animales tienen “inteligencia irracional” y, a diferencia de ellos, los humanos tienen “razón”, a la que define de una manera característicamente conductual: “Cuando se razona se está indicando uno a sí mismo los caracteres que provocan ciertas reacciones, y esto es todo lo que uno está haciendo” (1934/1962:93); en otras palabras, los individuos mantienen conversaciones consigo mismos.

Lo más importante de la inteligencia reflexiva de los humanos es su capacidad de inhibir temporalmente la acción, de demorar sus reacciones ante los estímulos (Mead, 1959:84). En el caso de los animales inferiores, un estímulo provoca inmediata e inevitablemente una

⁵ Ésta es la denominación otorgada finalmente (por Herbert Blumer) a la teoría sociológica que se derivó en buena parte de las ideas de Mead.

⁶ Aunque, como veremos más tarde, Mead utiliza este término de forma inconsistente; en algunas ocasiones lo emplea para referirse a los procesos mentales.

reacción: los animales inferiores carecen de la capacidad de inhibir temporalmente sus reacciones. Como afirma Mead: “La reacción demorada es necesaria para la conducta inteligente.⁷ La organización, prueba implícita y selección final... serían imposibles si sus acciones o respuestas abiertas no pudieran ser postergadas en tales situaciones” (Mead, 1934/1962:99). Aquí se encuentran tres componentes:

1. Los humanos, por su capacidad para retrasar las reacciones, son capaces de organizar en sus propias mentes el abanico de posibles respuestas a una situación, poseen en sus mentes los modos optativos de completar el acto social en el que están involucrados.
2. La gente es capaz de elegir mentalmente, de nuevo mediante una conversación interna consigo misma, varios cursos de acción. A diferencia de ella, los animales inferiores carecen de esta capacidad, por lo que eligen las reacciones en el mundo real mediante el método de ensayo y error. La capacidad de seleccionar respuestas mentalmente, como hemos visto en el caso del hongo venenoso, es más eficaz que el método de prueba y error. La selección mental de una respuesta poco adecuada no supone costo social alguno; sin embargo, cuando un animal inferior emplea realmente esa respuesta en el mundo real (p. ej., cuando un perro se aproxima a una serpiente venenosa), el resultado puede ser costoso, incluso desastroso.,
3. Los humanos son capaces de elegir uno entre un conjunto de estímulos, en lugar de reaccionar al primero de los estímulos más fuertes; además, pueden elegir entre una serie de acciones optativas, mientras los animales inferiores simplemente actúan, y explica:

Es la entrada de las posibilidades alternativas de la futura reacción en la determinación de la conducta presente, en cualquier situación ambiental dada, y su funcionamiento, por medio del mecanismo del sistema nervioso central, como parte de los factores o condiciones que determinan la conducta presente, lo que *decisivamente* establece el contraste entre la conducta inteligente y la conducta refleja, instintiva y habitual (entre la reacción demorada y la reacción inmediata).

(Mead, 1934/1962:98; cursivas nuestras)

La capacidad de elegir entre una serie de acciones hace probable que las elecciones de los humanos se adapten mejor a la situación que las reacciones inmediatas e irreflexivas de los animales inferiores. Como Mead señala, “la inteligencia es, principalmente, una cuestión de selectividad” (Mead, 1934/1962:99).

Conciencia

Mead también analiza la *conciencia*, que para él tiene dos significados diferentes (1938/1972:75). El primero se refiere a aquello a lo que sólo el actor tiene acceso, que es totalmente subjetivo. A él le interesaba menos este sentido de la conciencia que el segundo, que en lo fundamental supone la inteligencia reflexiva. Así, se preocupó menos por el modo en que experimentamos un dolor o placer inmediatos que por la manera en que pensamos sobre el mundo social.

La conciencia debe explicarse como un proceso social, es decir, a diferencia de la mayoría de los analistas, cree que la conciencia *no* está ubicada en el cerebro: “La conciencia

⁷ Aquí Mead usa *inteligencia* con un sentido diferente del que emplea en el análisis anterior.

es funcional, no sustantiva, y en cualquiera de los principales sentidos del término debe ser ubicada en el mundo objetivo, antes que en el cerebro: pertenece al medio en que nos encontramos, o es característica de él. Sin embargo, lo que está ubicado en el cerebro, lo que se lleva a cabo en él, es el proceso fisiológico mediante el cual perdemos y recuperamos la conciencia” (1934/1962:112).

Igualmente, Mead (1934/1962:332) se rehúsa a ubicar las *imágenes mentales* en el cerebro y las contempla como fenómenos sociales: “Lo que llamamos ‘imágenes mentales’... puede existir en su relación con el organismo sin encontrarse alojado en una conciencia sustancial. La imagen mental es una imagen mnémica; las imágenes que, como símbolos, desempeñan una función tan importante en el pensamiento pertenecen al medio”.

El significado también es otro concepto relacionado con los anteriores que Mead aborda con una perspectiva conductista. De modo característico, rechaza la idea de que el significado reside en la conciencia: “La conciencia no es necesaria para la presencia de significado en el proceso de la experiencia social” (Mead, 1934/1962:77); asimismo, rechaza la idea de que el significado sea un fenómeno “psíquico” o una “idea”. Antes bien, el *significado* reside dentro del acto social: “La significación surge y reside dentro del campo de la relación entre el gesto de un organismo humano dado y su subsiguiente conducta, según lo indica ese gesto a otro organismo humano. Si el gesto indica efectivamente a otro organismo, entonces la conducta subsiguiente (o resultante) del organismo dado tiene significación” (Mead, 1934/1962:75-76). Es la respuesta adaptativa del segundo organismo la que da significado al gesto del primer organismo; el significado de un gesto puede considerarse como la “capacidad de predecir la conducta probable” (Baldwin, 1986:72).

Si bien puede encontrarse en la conducta, el significado se hace consciente sólo cuando va asociado a símbolos; sin embargo, mientras el significado puede hacerse consciente entre los humanos, está presente en el acto social con carácter *previo* a la aparición de la conciencia y la conciencia del significado. Así, en estos términos, los animales inferiores (y los humanos) pueden conducirse de un modo significativo incluso aunque no sean conscientes del significado que tiene su conducta.

Mente

Como la conciencia, la *mente*, que para Mead es un proceso y no una cosa, se define como una conversación interna con nosotros mismos, no se encuentra dentro del individuo: no está ubicada en el cerebro, sino que es un fenómeno social. Surge y se desarrolla dentro del proceso social y es una parte integral de éste; por lo que, el proceso social precede a la mente y no es, como muchos creen, producto suyo. Así, la mente también se define en términos funcionales más que sustantivos. Dadas estas semejanzas con la idea de la conciencia, ¿hay algo que distinga propiamente a la mente? Ya vimos que los humanos tienen la capacidad distintiva de provocar dentro de sí mismos la respuesta que esperan que surja de los otros. Una característica distintiva de la mente es la capacidad del individuo de “provocar en sí no simplemente una mera reacción del otro, sino la reacción, por así decirlo, de la comunidad como un todo. Ello es lo que proporciona al individuo lo que denominamos ‘mente’. Hacer cualquier cosa ahora significa cierta reacción organizada: y si uno tiene en sí tal reacción, tiene lo que llamamos ‘mente’” (Mead, 1934/1962:267). Por tanto, la mente se distingue de otros conceptos parecidos en la obra de Mead por su capacidad de responder al conjunto de la comunidad y de poner en marcha una respuesta organizada.

Mead también analiza la mente desde una perspectiva más pragmática, es decir, la mente está implicada en los procesos orientados hacia la resolución de problemas. El mundo real plantea problemas y la función de la mente es intentar solucionarlos y permitir a las personas que se comporten con eficacia en el mundo.

La persona (*self*)

Una buena parte de la obra de Mead en general, y especialmente su reflexión sobre la mente, contiene ideas sobre uno de sus conceptos más importantes: *la persona (self)*, que es la capacidad de considerarse a uno mismo como objeto; aunque además tiene la peculiaridad de ser tanto sujeto como objeto. Como ocurre con todos sus conceptos centrales, la persona presupone un proceso social: la comunicación entre humanos. Los animales inferiores no tienen concepto de sí (no son persona) ni tampoco los niños cuando nacen. La persona surge con el desarrollo y a través de la actividad social y las relaciones sociales. Para Mead es imposible imaginar un concepto de sí (una persona) sin la existencia de experiencias sociales; sin embargo, una vez que se ha desarrollado la persona puede seguir existiendo en ausencia de contacto social. Así, Robinson Crusoe desarrolló un concepto de sí (su persona) durante su estancia en la civilización y lo conservó cuando vivía solo en lo que él creyó, durante algún tiempo, que era una isla desierta; en otras palabras, siguió teniendo la capacidad de tomarse a sí mismo como un objeto. Una vez desarrollada la persona, por lo general la gente la manifiesta, aunque no siempre; por ejemplo, la persona no se involucra en las acciones habituales o experiencias fisiológicas inmediatas de placer o dolor.

La persona está dialécticamente relacionada con la mente (nos detendremos en breve en la dialéctica del pensamiento de Mead); es decir, por un lado, sostiene que el cuerpo no es una persona y se convierte en ésta sólo cuando la mente se ha desarrollado. Por otro, la persona y su proceso reflexivo es esencial para el desarrollo de la mente. Por supuesto, es imposible separar mente y persona, porque la persona es un proceso mental; sin embargo, aunque podamos considerarla como tal, ésta también es (como todos los procesos mentales en el sistema teórico de Mead) un proceso social. En su análisis de la persona, rechaza la idea de ubicarla, al igual que en todos los fenómenos mentales, en la conciencia y la sitúa en la experiencia social y los procesos sociales. De este modo, lo que hace es definirla en términos conductistas:

Pero aquí es donde uno responde a aquello que está dirigiendo a otro y donde esa respuesta en sí se convierte en parte de su conducta, donde él no sólo se escucha a sí mismo, sino que se responde, se habla y se replica a sí mismo de manera tan real como le respondería a otra persona, entonces tenemos una *conducta* en la cual el individuo se convierte en objeto para sí mismo.

(Mead, 1934/1962:139; cursivas nuestras)

La persona, entonces, es simplemente otro aspecto del proceso social general del que el individuo forma parte.

El mecanismo general para el desarrollo de la persona es la reflexividad, o la capacidad de ponernos inconscientemente en el lugar de otros y actuar como lo harían ellos. Por lo que la gente es capaz de examinarse a sí misma de igual modo que otros la examinarían:

Es mediante la reflexividad (la orientación de la experiencia del individuo hacia sí mismo) que la totalidad del proceso social se internaliza en la experiencia de los individuos impli-

cados en él; es por tales medios que permiten al individuo adoptar la actitud del otro hacia sí, que el individuo es capaz conscientemente de adaptarse a ese proceso y de modificar el proceso resultante en cualquier acto social dado, en términos de su adaptación al mismo.

(Mead, 1934/1962:134)

La persona también permite a la gente participar en conversaciones con otros, es decir, uno es consciente de lo que está diciendo y, consecuentemente, es capaz de controlarlo y determinar qué será lo siguiente que dirá.

Para constituir a su yo, los individuos deben ser capaces de ir “fuera de sí mismos” para poder evaluarse a sí, para poder convertirse en objetos de sí. Para lograrlo la gente suele ponerse en el mismo campo de experiencia en el que coloca a los demás (Schwalbe, 2005). Cada uno es una parte importante de esa situación experimentada, y la persona debe tomar en cuenta si es capaz de actuar racionalmente en una situación determinada. Una vez que lo ha hecho, se examina a sí misma de forma impersonal, objetiva y sin emoción.

Sin embargo, la gente no se experimenta a sí directamente, sólo lo logra poniéndose en el lugar de otros y contemplándose desde ese punto de vista, poniéndose en el lugar de otros individuos determinados o contemplándose desde el punto de vista del grupo social en su conjunto. Como Mead señaló en sus términos generales: “Sólo asumiendo la función de otros somos capaces de volver a nosotros mismos” (Mead, 1959:184-185).

Desarrollo infantil

Mead se interesó mucho por la génesis de la persona y creía que la conversación mediante gestos era un trasfondo que no suponía a ésta, puesto que en esa conversación la persona no se contempla como objeto. Mead sitúa la génesis de la persona en dos etapas del desarrollo infantil.

Etapas del juego

La primera es la *etapa del juego*, durante la cual el niño aprende a adoptar la actitud de otros niños determinados. Si bien los animales inferiores también juegan, sólo los seres humanos “juegan a ser otro” (Aboulafia, 1986:9). Mead pone como ejemplo un niño que juega a ser “indio”: “Esto significa que el niño posee cierta serie de estímulos que provocan en él las reacciones que provocarían en otros y que responden a un indio” (Mead, 1934/1962:150). Como consecuencia de este juego, el niño aprende a convertirse en sujeto y objeto, y comienza a ser capaz de construir su persona. No obstante, se trata de una persona limitada, porque el niño sólo es capaz de adoptar la función de otros determinados y particulares. Los niños juegan a ser “mamá” y “papá” y en ese proceso desarrollan la capacidad de evaluarse como lo hacen sus padres y otros individuos determinados; sin embargo, carecen de un significado de sí más general y organizado.

Etapas del deporte

La siguiente etapa, la *etapa del deporte*, es necesaria para el desarrollo de una persona en el pleno sentido del término. Si en la etapa del juego el niño adopta la función de otros distintos, en la del deporte adopta la de todos los que están involucrados en la práctica deportiva; además, estas funciones diferentes han de tener una relación definida entre sí. Para ilustrar la etapa del deporte, Mead nos proporciona su famoso ejemplo del béisbol (o, tal como lo denominó, el deporte de la “pelota nueve”):

Pero en un deporte en el que están involucrados varios individuos, el niño adopta un papel en el que tiene que estar dispuesto a adoptar el papel de cualquier otro. Si se encuentra en la pelota nueve [el juego de béisbol], debe considerar las reacciones de cada posición en la propia; tiene que saber qué harán todos los demás para poder seguir con su propio juego y adoptar todas esas funciones. No es preciso que estén todas presentes en la conciencia al mismo tiempo, pero en algunos momentos debe tener a tres o cuatro individuos presentes en su propia actitud, como, por ejemplo, el que está por arrojar la pelota, el que la recibirá, etc. En el deporte, pues, hay una serie de reacciones de los otros organizadas de modo que la actitud de uno provoca la actitud adecuada de otro.

(Mead, 1934/1962:151)

En la etapa del juego los niños no constituyen grupos organizados porque juegan a representar una serie de funciones distintas, por lo que para Mead carecen de personalidades definidas; sin embargo, en la etapa del deporte⁸ comienza a manifestarse la organización y a perfilarse la personalidad. Los niños empiezan a ser capaces de funcionar en grupos organizados y, lo que es más importante, de determinar lo que harán dentro de un grupo específico.

Otro generalizado

La etapa del deporte contiene uno de los conceptos más conocidos de Mead (1957:87), el *otro generalizado*, que es la actitud del conjunto de la comunidad o, en el ejemplo del béisbol, la actitud del conjunto del equipo. La capacidad de adoptar la función del otro generalizado es esencial para la persona: “sólo en la medida en que adopte las actitudes del grupo social organizado al cual pertenece, hacia la actividad social organizada, cooperativa, o hacia la serie de actividades en la que ese grupo está ocupado, sólo en esa medida se desarrollará una persona completa” (Mead, 1934/1962:155). También es muy importante que la gente pueda evaluarse a sí misma desde el punto de vista del otro generalizado y no sólo desde el punto de vista de otros distintos. La adopción de la función del otro generalizado, en lugar de la de los otros distintos, hace posible el pensamiento abstracto y la objetividad (Mead, 1959:190). He aquí cómo describe Mead el pleno desarrollo de la persona:

De tal modo la persona llega a su pleno desarrollo organizando esas actitudes individuales de otros en las actitudes sociales organizadas o de grupo y, de esa manera, se convierte en un reflejo individual del esquema sistemático general de la conducta social o de grupo en la que ella y los otros están involucrados: esquema que interviene como un todo en la experiencia del individuo, en términos de esas actitudes de grupo organizadas que, mediante el mecanismo del sistema nervioso central, adopta para sí del mismo modo que adopta las actitudes individuales de otros.

(Mead, 1934/1962:158)

En otras palabras, para ser una persona debe ser miembro de una comunidad y conducirse según las actitudes comunes a ella; mientras el juego interesa sólo a partes de la persona, el deporte requiere una persona coherente y plenamente desarrollada.

⁸ Aunque Mead utiliza el término “deporte”, se ve con claridad, como señala Aboulafia (1986: 198), que se refiere a cualquier sistema de respuestas organizadas (p. ej., la familia).

La adopción de la función del otro generalizado no sólo es esencial para el pleno desarrollo de la persona, también es crucial para el desarrollo de las actividades grupales organizadas. Un grupo requiere que los individuos dirijan sus actividades en consonancia con las actitudes del otro generalizado. Éste también representa la familiar propensión de Mead a dar prioridad a lo social, puesto que el grupo influye sobre la conducta de los individuos a través del otro generalizado.

Mead también analiza a la persona desde un punto de vista pragmático; en el nivel individual, la conciencia de sí (persona) permite al individuo ser más eficiente para el conjunto de la sociedad. En virtud de la persona, la gente suele hacer lo que se espera de ella en una situación determinada. Como las personas suelen intentar responder a las expectativas del grupo, evitan las posibles deficiencias que se derivan de no hacer lo que el grupo espera; además, la persona permite una mayor coordinación con el conjunto de la sociedad. Como se juzga a los individuos según hagan o no lo que se espera de ellos, el grupo funciona más eficazmente.

Lo expuesto en el párrafo anterior, así como el análisis general de la persona, nos lleva a pensar que los actores de Mead son conformistas y que en ellos hay poca individualidad, puesto que todos se afanan por responder a las expectativas del otro generalizado; pero Mead aclara que cada persona es diferente de las demás. Las personas comparten una estructura común pero cada una recibe una peculiar articulación biográfica, además, es evidente que en la sociedad no existe un único y gran otro generalizado, sino muchos otros generalizados debido a la pluralidad de grupos que existen en su seno. La gente, por tanto, tiene múltiples otros generalizados y, como resultado, múltiples personas. El conjunto particular de personas de cada individuo le hace diferente de los demás; además, la gente no tiene necesariamente que aceptar a la comunidad tal como es: puede introducir reformas y mejorarla. Gracias a nuestra capacidad de pensar podemos cambiar a la comunidad, pero Mead se ve obligado a expresar esta cuestión de la creatividad individual en los conocidos términos conductistas: “La única forma en que podemos reaccionar contra la desaprobación de la comunidad entera es estableciendo una clase superior de comunidad que, en cierto sentido, supere en número de votos a la que conocemos. Una persona puede llegar al punto de ir en contra de todo el mundo que le rodea... puede levantarse sola contra el mundo, pero para lograrlo ha de abarcar las voces del pasado y futuro. Ésta es la única forma en que la persona puede lograr una voz que sea mayor que la voz de la comunidad” (1934/1962:167-168). En otras palabras, para poder oponerse al otro generalizado, el individuo debe construir un otro generalizado aún mayor, compuesto no sólo de elementos presentes sino también pasados y futuros, y luego responder a él.

Mead identifica dos aspectos o fases de la persona que denomina el “yo” y el “mí” (para una crítica de esta diferenciación vea Athens, 1995), así afirma: “La persona es esencialmente un proceso social que atraviesa estas dos fases distintas” (1934/1962:178). Es importante tener en cuenta que el “yo” y el “mí” son procesos que se desarrollan dentro del proceso total de la persona: no son “cosas”.

El “yo” y el “mí”

El “yo” es la respuesta inmediata de un individuo a otro, es el aspecto incalculable, imprevisible y creativo de la persona. La gente no sabe de antemano cuál será la acción del “yo”: “Pero ni él ni nadie sabe cuál será la respuesta, quizás haga una brillante jugada u otra equívoca.

La respuesta a esa situación, tal como aparece ante su experiencia inmediata, es incierta” (Mead, 1934/1962:175). No somos totalmente conscientes del “yo”, y a través de él nuestras propias acciones nos sorprenden, somos conscientes de él sólo cuando se ha realizado el acto; así, sólo conocemos al “yo” cuando está presente en nuestra memoria. Mead hace hincapié en el “yo” por cuatro razones:

1. Es una fuente importante de innovación en el proceso social.
2. Mead creía que es en el “yo” donde se encuentran nuestros valores más importantes.
3. El “yo” constituye algo que todos buscamos: la realización de la persona, es el “yo” el que nos permite desarrollar una “personalidad definida”.
4. Mead creía en un proceso evolutivo de la historia en el cual la gente de las sociedades primitivas estaba más dominada por el “mí” que en las sociedades modernas, donde hay un mayor componente del “yo”.

El “yo” confiere al sistema teórico de Mead cierto dinamismo y creatividad, de suyo muy necesarios, sin el que sus actores aparecerían totalmente dominados por controles internos y externos. Con él, puede analizar los cambios que introducen no sólo los grandes personajes históricos (p. ej., Einstein), sino también los individuos en su vida cotidiana: es el “yo” el que hace posible esos cambios. Como toda personalidad es una combinación de “yo” y “mí”, en los grandes personajes históricos suele predominar el “yo”, pero en las situaciones cotidianas el “yo” de cada uno de nosotros se reafirma y puede introducir un cambio en la situación social. La singularidad también se incorpora al sistema de Mead a través de la articulación biográfica del “yo” y el “mí” de cada individuo, es decir, las exigencias específicas de la vida de cada persona le proporcionan una combinación distintiva de su “yo” y su “mí”.

El “yo” reacciona contra el “mí”, que es el “conjunto organizado de actitudes de los demás que uno asume” (Mead, 1934/1962:175); en otras palabras, el “mí” es la adopción del “otro generalizado”. A diferencia de lo que ocurre con el “yo”, la gente es consciente del “mí”: el “mí” supone la responsabilidad consciente. Como Mead señala, “El ‘mí’ es un individuo habitual y convencional” (1934/1962:197). Los conformistas están dominados por el “mí”, aunque todo el mundo (cualquiera sea su grado de conformismo) tiene, y requiere, un “mí” sustancial. La sociedad domina al individuo a través del “mí”; en efecto, Mead define la idea de *control social* como la dominación de la expresión del “mí” sobre la expresión del “yo”. Más adelante, en *Espíritu, persona y sociedad*, expresó sus ideas sobre el control social:

Y así es como el control social, que funciona en términos de autocrítica, se ejerce tan íntima y extensamente sobre la conducta individual y sirve para integrar al individuo y sus acciones respecto del proceso social organizado de la experiencia y la conducta en la cual está involucrado... El control social sobre la conducta individual opera en virtud del origen y las bases sociales de tal [auto]crítica, es decir, la autocrítica es esencialmente crítica social y conducta controlada socialmente. De ahí que el control social, lejos de tender a aplastar al individuo humano o a aniquilar su individualidad consciente de sí, constituya, por el contrario, dicha individualidad y esté inextricablemente asociado a ella.

(Mead, 1934/1962:255)

Mead también analiza el “yo” y el “mí” en términos pragmáticos. El “mí” permite al individuo vivir cómodamente en el mundo social, mientras el “yo” hace posible el cambio de la sociedad, la cual genera la suficiente conformidad para permitir que funcione y produce un

flujo constante de nuevos desarrollos para evitar que se estanque. El “yo” y el “mí” forman, entonces, parte del proceso social en su conjunto, y permiten a los individuos y a la sociedad que funcionen con mayor eficacia.

Sociedad

En un nivel más general Mead utiliza el término *sociedad* para referirse al proceso social que precede tanto a la mente como a la persona. Dada su relevancia para la configuración de la persona y la mente, para Mead la sociedad tiene una importancia central; aunque en otro nivel representa el conjunto organizado de respuestas que adopta el individuo en la forma de “mí”. En este sentido los individuos llevan a la sociedad en torno a ellos, lo que les permite, a través de la autocrítica, controlarse. Como veremos, Mead también se ocupa de la evolución de la sociedad, aunque tiene poco que decirnos explícitamente sobre la sociedad, a pesar de la gran importancia que tiene en su sistema teórico (Athens, 2005). Sus aportaciones más importantes son ideas sobre la mente y la persona. Incluso John Baldwin, que percibe un componente mucho más social (macro) en el pensamiento de Mead, se ve obligado a reconocer que “los componentes macro del sistema teórico de Mead no están tan desarrollados como los micro” (1986:123).

En un nivel más específicamente social, Mead nos ofrece muchas ideas sobre las *instituciones* sociales; define a la *institución* como la “respuesta común en la comunidad” o “los hábitos vitales de la comunidad” (1934/1962:261, 264; vea también Mead, 1936:376). En concreto, sostiene que “bajo ciertas circunstancias toda la comunidad actúa hacia el individuo en una forma idéntica... bajo dichas circunstancias existe una respuesta idéntica por parte de toda la comunidad. Es así como se forma una institución” (Mead, 1934/1962:167). Llevamos en torno nuestro este conjunto organizado de actitudes que, principalmente a través del “mí”, sirven para controlar nuestras acciones.

La educación es el proceso mediante el cual los hábitos comunes de la comunidad (la institución) se “internalizan” en el actor. Este es un proceso esencial puesto que, para Mead, la gente no logra su personalidad ni se constituye en genuino miembro de la comunidad hasta que no puede responderse a sí misma igual que lo hace el resto de la comunidad; para lograrlo, la gente necesariamente debe haber internalizado las actitudes comunes de la comunidad.

Empero, Mead tiene de nuevo la precaución de indicar que las instituciones no destruyen la individualidad o creatividad desbordante; admite que existen “instituciones sociales opresivas, estereotipadas y ultraconservadoras (como la Iglesia) que, mediante su negación más o menos rígida e inflexible al progreso, aplastan o eclipsan la individualidad” (Mead, 1934/1962:262). Sin embargo, inmediatamente añade: “No hay razón necesaria o inevitable para que las instituciones sociales sean opresivas o rígidamente conservadoras, o para que no sean, más bien, como muchas lo son, flexibles y progresistas, y fomenten la individualidad en lugar de inhibirla” (Mead, 1934/1962:262). Para él las instituciones deberían definir lo que la gente ha de hacer sólo en un sentido amplio y general, y dejar que la individualidad y creatividad se desarrollen libremente; aquí demuestra tener una concepción bastante moderna de las instituciones sociales, que constriñen a los individuos *a la vez* que les capacitan para ser creativos (vea Giddens, 1984). Mead se distinguió de otros teóricos clásicos por su énfasis en las características facilitadoras de la sociedad (quizás haciendo caso omiso de su poder restrictivo) (Athens, 2002).

Lo que falta en el estudio de Mead sobre la sociedad en general, y las instituciones en particular,⁹ es un auténtico análisis macro al estilo del que hicieron teóricos como Comte, Spencer, Marx, Weber y Durkheim. Ello es cierto a pesar del hecho de que Mead tenía una noción de *emergencia*, en el sentido de que el todo es considerado como algo más que la suma de sus partes. Más en concreto, “La emergencia supone una reorganización, que introduce algo que no existía antes. La primera vez que se unen oxígeno e hidrógeno, emerge el agua; ahora bien, el agua es una combinación de oxígeno e hidrógeno, pero antes no estaba presente en los elementos separados” (Mead, 1934/1962:198). Sin embargo, Mead se inclinó más a aplicar la idea de emergencia a la conciencia en lugar de al conjunto de la sociedad, es decir, consideraba la mente y la persona como productos emergentes del proceso social; es más, tendía a utilizar el término *emergencia* sólo para referirse a lo que empezaba a existir como nuevo o novedoso (D. Miller, 1973:41).

Resumen

George Herbert Mead desarrolló su teoría sociológica inspirándose en varias fuentes intelectuales, la más importante de las cuales fue el conductismo. En lo fundamental aceptaba la perspectiva conductista y su enfoque en la conducta, pero intentó extenderlo a los procesos mentales; también estuvo influido por el pragmatismo y puede considerársele uno de sus creadores. Éste le proporcionó una profunda fe en la ciencia y, en términos más generales, en la conducta motivada por la inteligencia reflexiva. Pragmatismo y conductismo le llevaron a analizar lo que la gente “hacía” realmente en el mundo social. También tuvo una gran influencia de Hegel, manifiesta en varios lugares (p. ej., en su análisis de la evolución), especialmente en su enfoque dialéctico del mundo social.

Esencialmente, la teoría de Mead asignaba primacía y prioridad al mundo social, es decir, conciencia, mente y persona sólo se derivan del mundo social y emergen de él. La unidad más básica en su teoría social es el acto, que incluye cuatro fases relacionadas dialécticamente: el impulso, la percepción, la manipulación y la consumación. Ni siquiera en su reflexión sobre el acto acentúa los estímulos externos (como lo haría un conductista), antes bien sostiene que un estímulo constituye una oportunidad, no una compulsión, para el acto. Un acto *social* supone a dos o más personas, y su mecanismo básico es el gesto; mientras animales inferiores y humanos son capaces de mantener una conversación mediante gestos, sólo los humanos pueden comunicar el significado consciente de sus gestos.

⁹ Al menos hay dos lugares donde Mead ofrece un sentido más macro de la sociedad. En uno de ellos define las instituciones sociales como “formas organizadas de la actividad grupal o social” (Mead, 1934/1962: 261). Previamente a esa definición, en un argumento que nos recuerda a Comte, expresa una idea de la familia como la unidad fundamental en el seno de la sociedad y base de unidades mayores como el clan y el Estado.

Los humanos son típicamente capaces de crear gestos vocales, y esto conduce a la capacidad humana distintiva de desarrollar y usar símbolos significativos, que generaron el desarrollo del lenguaje y la peculiar capacidad de los humanos de comunicarse, en el sentido pleno del término, con otros. Los símbolos significativos también hacen posible el pensamiento y la interacción simbólica.

Mead estudió una serie de procesos mentales como parte del conjunto de los procesos sociales, entre los que se incluyen la inteligencia reflexiva, la conciencia, las imágenes mentales, el significado y, en general, la mente. Los humanos tienen la capacidad distintiva de mantener una conversación interior consigo mismos. Para Mead ningún proceso mental se localiza en el cerebro, sino en el proceso social.

La persona es la capacidad de considerarse a uno mismo como objeto, y también se deriva del proceso social. El mecanismo general de la persona es la capacidad de los individuos para ponerse en el lugar de otros y actuar como otros actúan, y de verse a sí mismos como los ven los otros. Mead identifica a la génesis de la persona en los estadios del juego y deporte en la infancia. La aparición del otro generalizado en el estadio del deporte es de suma importancia. La capacidad de verse a sí mismo desde el punto de vista de la comunidad es esencial para la emergencia de la persona y para las actividades del grupo organizado. La persona también incluye dos fases: el “yo”, su aspecto creativo e imprevisible, y el “mí”, el conjunto organizado de actitudes de los otros asumido por el actor. El control social se manifiesta a través del “mí”, mientras que el “yo” es la fuente de la innovación en la sociedad.

Mead habló poco sobre la sociedad, a la que en general consideraba como los procesos sociales en curso que preceden a la mente y la persona, y no tiene una perspectiva macro de ella. Definía a las instituciones como poco más que hábitos colectivos, y tenía un sentido profundo de la evolución, en especial de la inteligencia reflexiva y la ciencia, a la que consideraba como una manifestación concreta y formalizada de esa inteligencia. Finalmente, utilizaba el modo de pensamiento dialéctico para construir su sistema teórico.

Su teoría no es tan amplia como la de la mayoría de los teóricos analizados en este libro; sin embargo, aún influye en el interaccionismo simbólico, en la psicología social y, en general, en la sociología contemporánea. En sociología (y filosofía) se siguen produciendo nuevos trabajos que parten de las teorías de Mead (p. ej., R. Collins, 1989b), y su obra aún atrae a los nuevos teóricos en Estados Unidos y otros países (p. ej., Habermas, 1984), a pesar de las numerosas debilidades de su teoría, sobre todo la mencionada varias veces en este capítulo, ofrece pocas ideas para entender el nivel macrosocial. Otras debilidades son algunos conceptos vagos y confusos, una definición inconsistente de ellos (sobre todo el de inteligencia), la dificultad para diferenciar claramente unos de otros, su despreocupación por los aspectos emocionales e inconscientes de la conducta humana, a pesar de su análisis micro, y el hecho de que en su sistema teórico parece que la única fuente de cambio social es el individuo, especialmente a través del “yo”. Sin embargo, pese a esas y otras debilidades, Mead proporcionó una teoría poderosa y relevante que quizá siga ejerciendo una enorme influencia en la sociología durante muchos años.

Alfred Schutz

Sumario

Interpretaciones de la obra de Schutz
Las ideas de Edmund Husserl
Ciencia y mundo social
Tipificaciones y recetas
El mundo de la vida

Intersubjetividad
Esferas del mundo social
Conciencia, significados y motivos
Interpretación de la teoría de Schutz
Resumen

De entre todos los teóricos analizados en este libro, la inclusión de Alfred Schutz es la más polémica, pues no suele incluirse en el panteón de los teóricos clásicos de la sociología porque hace poco tiempo que su obra comenzó a ser influyente en la disciplina, en especial en las teorías contemporáneas de la sociología fenomenológica y la etnometodología; sin embargo, debido a su reciente y cada vez mayor influencia, así como al hecho de que ofrece una perspectiva distintiva, profunda y de gran alcance (Rogers, 2000), su teoría merece tratarse en todo un capítulo de este libro sobre teoría sociológica *clásica* por su naturaleza y alcance, así como por la época en que se desarrolló. La obra teórica más importante de Schutz, *La fenomenología del mundo social* (1932/1967), se publicó en la década de 1930, misma época en la que se publicaron otras obras teóricas, hoy consideradas clásicas como *Espíritu, persona y sociedad*, de Mead, y *La estructura de la acción social*, de Parsons.

Interpretaciones de la obra de Schutz

Podemos dividir las interpretaciones tradicionales de la obra de Schutz en diferentes campos. Primero, los etnometodólogos y fenomenólogos ven en Schutz la fuente de su interés por el modo en que los actores crean o construyen la realidad social. De entre los etnometodólogos, por ejemplo, Hugh Mehan y Houston Wood sostienen que la cuestión principal de su enfoque es el modo en que los actores “crean las situaciones y reglas, creándose a la vez a sí mismos y a sus realidades sociales” (1975:115); e incluso dicen que los “etnometodólogos tomaron de Schutz este programa de investigación” (Mehan y Wood, 1975:115). Monica Morris, en su libro sobre sociología creativa, llegó a una conclusión similar: “Para Schutz el objeto de la sociología es el modo en que los seres humanos constituyen o crean el mundo de la vida cotidiana” (1977:15). Estos comentaristas, así como muchos otros, llegaron a la conclusión de que Schutz se concentró en el modo en que los actores crean la realidad social, y le han alabado por esta microorientación.

Otros autores han adoptado una idea muy similar sobre la esencia de su obra, pero han llegado a conclusiones bien distintas. Un buen ejemplo es Robert Bierstedt, que criticó a

Schutz por su análisis del modo en que los actores construyen la realidad social y por su correspondiente falta de preocupación por la realidad de las grandes estructuras de la sociedad:

La reducción fenomenológica... tiene graves consecuencias para la sociología... La sociedad en sí, como un fenómeno objetivo, tiende a desaparecer en la esfera de lo intersubjetivo, es decir, la sociedad misma... llega a constituir una creación de la mente en la esfera de la intersubjetividad y algo que se agota completamente en los asuntos públicos de la vida cotidiana.

(Bierstedt, 1963:91)

Así, Bierstedt criticaba a Schutz exactamente por lo mismo que le alababan Mehan y Wood, Morris y otros.

Aunque estas dos tendencias llegaron a muy diferentes conclusiones sobre la obra de Schutz, al menos coincidían en lo tocante a su enfoque micro; sin embargo, una tercera escuela de pensamiento mantiene una visión diametralmente opuesta de la de Schutz, al que considera un determinista cultural. Por ejemplo, Robert Gorman (1975a, 1975b, 1977) sugirió, en contra de las interpretaciones etnometodológicas y sociológicas establecidas, que hacía hincapié en las constricciones que la sociedad imponía al actor. Los actores no eligen libremente creencias o pautas de acción ni construyen a su arbitrio el sentido de la realidad social; antes bien, como miembros de la sociedad, sólo son libres para obedecer.

Los actores son libres de adherirse a pautas de acción socialmente determinadas. Todos los actores basan su acción en su acervo de conocimiento inmediato, y este conocimiento se compone de dichas pautas de acción socialmente determinadas. Cada uno de nosotros elige libremente actuar tal como prescriben esas pautas, aunque hayan sido impuestas desde fuera.

(Gorman, 1975a:11)

Gorman concluye que para Schutz “la conducta social responde aparentemente a factores independientes del sujeto [actor]” (1977:71).

A lo largo de nuestro análisis de la teoría de Schutz comprobaremos que la perspectiva más legítima es una combinación de la primera y la tercera interpretaciones de su obra; es decir, los actores según Schutz crean, en efecto, la realidad social, pero lo hacen según pautas de acción socialmente determinadas que los constriñen (Thomason, 1982). Comprobaremos también que la segunda interpretación que desarrolla Bierstedt es errónea e ignora la naturaleza constrictiva de la cultura y la sociedad en la teoría de Schutz.

Las ideas de Edmund Husserl

Antes de analizar las teorías de Alfred Schutz, es preciso examinar las ideas de su predecesor intelectual más importante, el filósofo Edmund Husserl. Si bien otros pensadores (como Henri Bergson y Max Weber, por ejemplo) influyeron enormemente en Schutz, la influencia de Husserl fue la más importante.

No resulta fácil traducir la complejísima filosofía de Husserl a conceptos sociológicos y, en efecto, una buena parte de ella no es directamente relevante para la sociología (Srubar, 1984). Analizaremos aquí algunas ideas que a Schutz y otros sociólogos fenomenológicos les parecieron útiles.

En general Husserl creía que las personas percibían el mundo como un lugar muy ordenado: los actores están en todo momento implicados en el proceso activo y bastante complejo de ordenar el mundo; sin embargo, no son conscientes de su participación en ese proceso y por ello no se preguntan cómo se realiza. Los actores ven al mundo social como un mundo naturalmente ordenado y no estructurado por ellos mismos. A diferencia de las personas del mundo cotidiano, los fenomenólogos son plenamente conscientes de que se está produciendo ese proceso de ordenamiento, y lo consideran como una cuestión importante para la investigación fenomenológica (Freeman, 1980).

La fenomenología científica de Husserl supone el compromiso de penetrar en los diversos estratos construidos por los actores en el mundo social con el objeto de alcanzar la estructura esencial de la conciencia, el ego trascendental. Schutz define el *ego trascendental* como “el universo de nuestra vida consciente, la corriente íntegra de pensamiento, con todas sus actividades, pensamientos y experiencias” (1973:105).

La idea del ego trascendental refleja el interés de Husserl por las características básicas de la conciencia humana, como Schutz señaló: “Según Husserl, la fenomenología es una ciencia eidética que no se ocupa de la existencia, sino de la esencia” (1973:113), especialmente de la esencia de la conciencia, del ego trascendental.

Aunque a menudo se ha interpretado erróneamente esta idea, Husserl no tenía una concepción metafísica y mentalista de la conciencia; para él la conciencia no es una cosa o un lugar sino un proceso que no se encuentra en la cabeza del actor sino en la relación entre el actor y los objetos del mundo. Husserl lo expresó con su idea de *intencionalidad*, para él la conciencia es siempre conciencia de algo, de algún objeto; se encuentra en esta relación: no está dentro del actor. Heap y Roth señalan, simplemente, que la “conciencia es intencional” (1973:355). Además, el significado no está en los objetos, sino en la relación de los actores con los objetos. Esta concepción de la conciencia como proceso que confiere significado a los objetos se encuentra en el núcleo de la fenomenología de Husserl y constituye el punto de partida de la teoría schutziana.

Otra clave para entender la obra de Husserl es su orientación hacia el estudio *científico* de las estructuras básicas de la conciencia; se esforzó por desarrollar la “filosofía como ciencia rigurosa” (Kockelmans, 1967b:26); sin embargo, para él la ciencia no implicaba un empirismo ni el análisis estadístico de los datos empíricos, de hecho temía que una ciencia con estas características llegara a rechazar a la conciencia como objeto de análisis científico y que la considerara en términos demasiado metafísicos o como algo físico.

Para Husserl la ciencia era una filosofía metodológicamente rigurosa, sistemática y crítica; entendida así la ciencia, creía que los fenomenólogos podían obtener un conocimiento absolutamente válido de las estructuras básicas de las “experiencias vividas” por los actores (especialmente la que es consciente). Esta orientación científica tuvo dos efectos sobre los fenomenólogos posteriores, entre ellos Alfred Schutz:

1. Los fenomenólogos rechazan las herramientas que utiliza la ciencia social moderna para la investigación (aunque sí investigan; vea Psathas, 1989): los métodos estandarizados, las estadísticas altamente poderosas y los resultados informáticos. Prefieren, como Husserl, analizar y describir todos los fenómenos sociales, tal como los *experimentan* los seres humanos; por ejemplo, las situaciones sociales, los eventos, las actividades, la interacción y los objetos sociales.

2. Los fenomenólogos se oponen al intuicionismo vago y “suave”. En otras palabras, se oponen al “subjetivismo” que no se preocupa del descubrimiento de las estructuras básicas de los fenómenos tal como son experimentados por las personas. Filosofar sobre la conciencia constituye una empresa sistemática y rigurosa.

Husserl pensaba que el punto de vista natural de los actores o su “actitud natural” era el principal obstáculo para el descubrimiento científico de los procesos fenomenológicos; debido a dicha actitud, los procesos conscientes de ordenación quedan ocultos para ellos, y también estarán ocultos para los fenomenólogos, a menos que logren salvar sus propias actitudes naturales. Los fenomenólogos deben ser capaces de realizar la difícil tarea de “desconectarse” o “tomar distancia” (“poner entre paréntesis”) la actitud natural para poder percibir los aspectos más fundamentales de la conciencia implicada en la ordenación del mundo (Freeman, 1980). Desde la perspectiva de Husserl la actitud natural constituye una fuente de desviación y distorsión para el fenomenólogo.

Una vez que la actitud natural ha sido dejada a un lado o “puesta entre paréntesis”, el fenomenólogo puede comenzar a examinar las propiedades invariables de la conciencia que rigen a todo el mundo. He aquí cómo describe Schutz la perspectiva de Husserl sobre esta cuestión:

El fenomenólogo no niega la existencia del mundo exterior, pero para fines analíticos se hace a la idea de que no cree en su existencia, es decir, se exige de manera intencionada y sistemática de todo juicio relacionado directa o indirectamente con la existencia del mundo exterior... Husserl llamaba a este procedimiento “poner el mundo entre paréntesis” o “llevar a cabo la reducción fenomenológica”... [para] superar la actitud natural del hombre que vive en el mundo que acepta, sea realidad o apariencia... para descubrir el campo puro de la conciencia.

(Schutz, 1973:104)

El fenomenólogo también debe dejar de lado las experiencias accidentales de la vida que tienden a dominar la conciencia. El objetivo último de Husserl era obtener la forma pura de la conciencia, despojada de todo contenido empírico.

Ilja Srubar (1984) afirma que Husserl no sólo hizo una filosofía rigurosa de la conciencia, sino que también sentó las bases para una sociología fenomenológica; es decir, sintió la necesidad de ampliar su obra al mundo de las relaciones interpersonales, al “mundo de la vida”. Así, la obra de Husserl nos ayuda a señalar que la “fenomenología debe convertirse en una ciencia del mundo de la vida” (Srubar, 1984:70). Sin embargo, Schutz concluye que “la parte menos satisfactoria del análisis [de Husserl] es su análisis de la socialidad y de los grupos sociales” (1975:38); como consecuencia de ello, mientras la obra de Husserl se orientó finalmente hacia el ego trascendental, la de Schutz lo hizo hacia la intersubjetividad exterior, el mundo social y el mundo de la vida. He aquí cómo explica Wagner la tarea que se impuso Schutz:

El método fenomenológico sirve, por definición, para explorar la conciencia solitaria; proporciona acceso a la esfera social de la experiencia humana sólo si ofrece una solución para lo que Husserl llamó el problema de la intersubjetividad. Una teoría viable de la intersubjetividad, a su vez, puede constituir la más fuerte, aunque indirecta, ayuda para que la sociología comprenda lo que la fenomenología le puede proporcionar... Schutz situó el problema

al nivel de la mundanidad, en el de la vida cotidiana, estaba seguro de que en este mundo podía encontrarse un puente fenomenológico-psicológico entre ego y alter.

(Wagner, 1983:43)

Más adelante nos extenderemos sobre la intersubjetividad y el mundo de la vida, pero antes es preciso analizar las ideas de Schutz sobre la ciencia y las tipificaciones.

Ciencia y mundo social

Al igual que Husserl, Schutz considera a la fenomenología como una ciencia rigurosa; replica explícitamente a muchos críticos de la fenomenología que *no* se basa en “un tipo de intuición incontrolada o revelación metafísica” (Schutz, 1973:101) y también, de acuerdo con Husserl, considera que la ciencia implica un esfuerzo conceptual y teórico. Desde el punto de vista de Schutz, la ciencia de la sociología no sólo debe describir al mundo social, sino que debe ocuparse de la construcción de modelos teóricos y conceptuales rigurosos de ese mundo; Schutz lo expresó así:

Seguramente nos sorprenderíamos si encontráramos a un cartógrafo que trazara el mapa de una ciudad según la información que recoge de sus habitantes; sin embargo, los científicos sociales optan, con frecuencia, por este extraño método: olvidan que hacen su trabajo científico en un nivel de interpretación [teórica] y comprensión que difiere de las ingenuas actitudes con que las personas se orientan e interpretan su vida cotidiana.

(Schutz, 1976:67)

Comprenderemos mejor la perspectiva de Schutz sobre el concepto de ciencia si entendemos que para él ésta es una de entre una multitud de “realidades”. Según él existen varias realidades diferentes, entre ellas los mundos de los sueños, del arte, de la religión y de la demencia. La *realidad eminente* es, sin embargo, el mundo intersubjetivo de la vida cotidiana (el mundo de la vida), puesto que es “el arquetipo de nuestra experiencia de la realidad. Todos los demás ámbitos de significado pueden considerarse modificaciones de aquélla” (Schutz, 1973:xliv). Como veremos, su preocupación fundamental en el desarrollo de su sociología fenomenológica fue el mundo de la vida, pero lo que más nos interesa aquí es su preocupación por la relación de este mundo con otra realidad, la de la ciencia.

El mundo de la vida en relación con la ciencia

Hay varias diferencias clave entre el mundo de la vida y el de la ciencia, sobre todo el mundo de la ciencia social:

1. En el mundo de la vida, el actor, dotado de sentido común, trata pragmáticamente los problemas mundanos de la vida cotidiana; por el contrario, el científico social “debe mantenerse al margen”, es un “observador desinteresado” que no está implicado pragmáticamente en el mundo de la vida de los actores y sus problemas mundanos.
2. El acervo de conocimiento del actor con sentido común se deriva del mundo cotidiano, mientras que el científico utiliza el acervo de conocimiento que pertenece al cuerpo de la ciencia. El científico social vive en un mundo en el que otros científicos sociales han establecido problemas, sugerido soluciones, desarrollado métodos y obtenido resultados.



Alfred Schutz

Un esbozo biográfico

No llegó a ser muy conocido durante su vida y hace pocos años que su obra comenzó a atraer la atención de muchos sociólogos. Aunque su escasa fama se debió en parte a su orientación intelectual (un interés por la fenomenología entonces muy raro), su insólita carrera como sociólogo responde a una causa más importante.

Nacido en Viena, Austria, en 1899, Schutz recibió su formación académica en la Universidad de Viena (Wagner, 1983); inmediatamente después de terminar la carrera de derecho comenzó a trabajar en el mundo de la banca. Aunque económicamente se sentía recompensado, este mundo no satisfacía su necesidad de dar un significado más profundo a su vida, significado que Schutz encontró en su trabajo sobre la sociología fenomenológica. Aunque en el decenio de 1920 no era un académico, muchos de sus amigos sí lo eran y participó en numerosas tertulias y debates informales (Prendergast, 1986). Se inspiró en la teoría weberiana, especialmente en la obra de Weber sobre la acción y el tipo ideal. Si bien se sintió muy impresionado por la obra de éste, intentó superar sus debilidades integrando ideas de los filósofos Edmund Husserl y Henri Bergson. Según Christopher Prendergast (1986), Schutz deseaba proporcionar a la Escuela Austriaca de Economía una teoría científica y subjetiva de la acción y estas influencias le impulsaron a publicar en 1932 un libro que cobraría gran importancia para la sociología: *La fenomenología del mundo social*, que no se tradujo al inglés hasta 1967 y por ello en Estados Unidos se hubo de esperar treinta y cinco años para poder apreciar su obra.

Cuando se acercaba el estallido de la Segunda Guerra Mundial Schutz emigró, tras una corta estancia en París, a Estados Unidos, donde durante muchos años dividió su tiempo entre su actividad como consejero legal de varios bancos y la enseñanza y escritura en el campo de la sociología fenomenológica. En 1943, y simultáneamente a su trabajo en la banca, comenzó a impartir clases en la New School for Social Research de la ciudad de Nueva York (Prendergast, 2005), y como dijo

3. En su teorización, como ya hemos visto, los científicos sociales deben tomar distancia de (“poner entre paréntesis”) sus propias situaciones biográficas en el mundo de la vida y operar en esa región de significado denominada “el mundo de la ciencia”. A diferencia de ellos, los actores dotados de sentido común están involucrados en sus situaciones biográficas y operan en el mundo de la vida.

Estas tres diferencias no sólo nos ayudan a definir el mundo de la ciencia, sino también a considerar que el científico social que sigue estos criterios logra adoptar la actitud científica que requiere el estudio del mundo de la vida; para adoptar esta actitud, los científicos sociales deben apartarse de (es decir, tener un interés no pragmático en) el mundo de la vida de aquellos a los que estudian, deben sumergirse en el mundo de la ciencia y poner entre paréntesis su propia situación biográfica en el mundo de la vida.

Mientras el mundo de la vida cotidiana está habitado por personas que actúan sensata o razonablemente, los científicos deben crear un modelo del mundo constituido por personas que actúan racionalmente. En el mundo cotidiano las personas actúan *sensatamente*, es decir, realizan sus acciones conforme a las reglas socialmente aprobadas para intentar

Richard Grathoff, el resultado fue “que el teórico social para el que el pensamiento científico y la vida cotidiana definían dos esferas de la experiencia bastante distintas y separadas, llegó a adoptar una división similar en su vida personal” (1978:112). En 1956 abandonó esta doble actividad y se consagró por entero a la enseñanza y escritura en el campo de la sociología fenomenológica. Debido a su interés por la fenomenología, a su doble dedicación y a su actividad docente en la entonces vanguardista New School, permaneció en la periferia de la sociología mientras vivió; sin embargo, su obra e influencia sobre los estudiantes (p. ej., sobre Peter Berger, Thomas Luckmann, Harold Garfinkel) le llevaron al centro de la teoría sociológica.

Otro factor que explica la posición marginal de Schutz en la teoría sociológica es que su teoría parecía altamente abstracta e irrelevante para el mundo social mundano, aunque separaba la teoría de la realidad, no creía que su obra fuese irrelevante en el mundo en el que vivía; para expresarlo en términos de su fenomenología, percibía una relación entre la construcción cotidiana de la realidad y el mundo cultural e histórico predeterminados. Pensar de otro modo era considerar que el hombre que había huido del nacional socialismo (el nazismo) estimaba irrelevante su obra académica. La siguiente cita extraída de una de sus cartas indica que aunque Schutz no era optimista, tampoco estaba dispuesto a aceptar la irrelevancia de su teorización y, en general, de la construcción social de la realidad para el mundo como un todo:

¿Sigues siendo tan optimista como para pensar que la fenomenología puede salvarse de las ruinas de este mundo, como la *philosophica aera perennis*? No lo creo, es más probable que los nativos africanos se preparen para las ideas del nacional socialismo. Ello no nos evitará acabar del mismo modo en que hemos vivido; por tanto, debemos intentar construir... un orden dentro de *nuestro* mundo, un orden del que carece nuestro *mundo*. El conflicto se esconde detrás de este cambio de énfasis.

(Schutz, citado en Grathoff, 1978:130)

En suma, aunque la capacidad de las personas de influir en la sociedad queda limitada debido a fenómenos tales como el nazismo, las personas deben seguir esforzándose por construir una realidad social y cultural que *no* está más allá de su alcance y control.

Alfred Schutz murió en 1959.

solucionar problemas típicos, recurriendo a medios típicos para alcanzar fines típicos. Las personas pueden también actuar *razonablemente* y hacer elecciones “juiciosas” poniendo los medios de acuerdo con los fines, incluso si siguen modelos de acción tradicionales o habituales. Si bien las personas actúan sensata o razonablemente en el mundo cotidiano, sólo en los modelos teóricos creados por los científicos sociales actúan *racionalmente* en el sentido pleno del término, poseen una “comprensión clara y distinta de los fines, así como los medios y efectos secundarios” (Schutz, 1973:28). Aquí Schutz utiliza el término “racionalidad” con el mismo significado que Weber empleaba al referirse a la racionalidad de los medios-fines. Schutz explica con claridad que la racionalidad es un constructo teórico en su obra: “Así, el concepto de racionalidad en el sentido estricto ya definido no se refiere a acciones dentro de la experiencia de sentido común de la vida cotidiana en el mundo social: es la expresión de un tipo *particular* de construcciones de modelos *específicos* del mundo social elaborados por el científico social con ciertos fines metodológicos” (Schutz, 1973:42). La acción en la vida cotidiana es, en el mejor de los casos, sólo parcialmente racional. Las personas que actúan sensata o razonablemente son racionales sólo en cierto grado: distan de ser plenamente racionales. Así, la tarea del científico social es construir modelos teóricos

racionales de un mundo social cotidiano que está lejos de ser plenamente racional. Esta necesidad de construir tales modelos se basa en la creencia de que el científico social puede y, en efecto, debe usar los modelos racionales para analizar una conducta que dista de ser racional dentro del mundo de la vida (de nuevo esto se asemeja al desarrollo y uso de los tipos ideales de Weber).

Pero el mundo social cotidiano es “significativo” para los actores que se encuentran en él, y el científico social se topa con el problema de construir sistemas plenamente racionales de conocimiento de las estructuras de significado subjetivo de la vida cotidiana. Schutz se encuentra con la paradójica situación de intentar desarrollar una sociología subjetiva en la tradición de Max Weber y a la vez cumplir los requisitos de una concepción rigurosa de la ciencia. Así expresa Schutz la cuestión (la respuesta reside en el núcleo de su sistema teórico): “¿Cómo es posible, entonces, captar estructuras subjetivas de sentido mediante un sistema de conocimiento objetivo?” (Schutz, 1973:35) A este cuestionamiento responde: “es posible construir un modelo de un sector del mundo social que consista en una interacción humana típica y analizar este patrón típico de interacción sobre el sentido que podría tener para los tipos personales de actores” (Schutz, 1973:36).

Construcción de los tipos ideales

La capacidad de lograrlo se basa en el hecho de que tanto en el mundo de la vida como en el de la ciencia confiamos en construcciones (tipos ideales) para interpretar la realidad y comprender la parte de la realidad que es importante para nosotros. Los constructos que usamos en la vida cotidiana son de primer orden (“tipificaciones”, vea la siguiente sección), y el científico social desarrolla constructos de segundo orden a partir de los de primer orden. Esta elaboración de constructos científicos sobre constructos cotidianos es lo que hace posible una ciencia racional y objetiva de la subjetividad. Sin embargo, para cumplir los requisitos de la ciencia, el significado del mundo desde la perspectiva del actor puede ser captado en abstracto a partir de su expresión única e imprevisible dentro de la realidad inmediata. A Schutz no le preocupan los actores únicos y específicos, sino los actores típicos y sus acciones típicas. Todos los observadores del mundo de la vida desarrollan constructos que les permiten comprender lo que ocurre en este mundo, pero la capacidad de entender el mundo de la vida es mayor en el científico debido a que el observador (científico) crea sistemáticamente constructos más abstractos y estandarizados para la comprensión de la vida cotidiana.

La clave del enfoque científico de Schutz es la construcción de estos constructos de segundo orden o, en términos sociológicos más convencionales, de tipos ideales de actores sociales y acción social (Schutz nos ofrece un buen ejemplo en su ensayo sobre el “extraño” y “el que regresa al hogar”). Desarrollar estos constructos de segundo orden implica sustituir en forma teórica a los seres humanos en el mundo de la vida por títeres (o, como a menudo los denomina Schutz, “homúnculos”) creados por el científico social. El modelo científico del mundo de la vida “no está poblado de seres humanos con toda su humanidad, sino de títeres, de *tipos*, que son construidos como si pudieran llevar a cabo acciones y reacciones” (Schutz, 1973:255). Schutz piensa en términos de tipos de personas y en tipos de cursos de acción que los actores adoptan.

Los científicos sociales limitan la conciencia de los títeres a lo estrictamente necesario para realizar el curso típico de acción que es relevante para solucionar el problema científico

analizado. Los títeres no son capaces de percibir de modo selectivo los objetos de su entorno que pueden ser útiles para la solución del problema considerado, existen en situaciones creadas no por ellos, sino por el científico social. Los títeres no eligen, y tampoco tienen un conocimiento diferente del conocimiento típico que les supone el científico social; la siguiente cita es uno de los enunciados más completos de Schutz sobre la naturaleza de los títeres del científico social:

El científico les atribuye una conciencia sólo aparente, construida de modo que el acervo de conocimiento a mano que se les asigna (incluido el conjunto adscrito de motivos invariables) haría subjetivamente comprensibles las acciones originadas en él, siempre que fueran realizadas por actores reales dentro del mundo social. Pero el títere y su conciencia artificial no están sometidos a las condiciones ontológicas de los seres humanos: el homúnculo no nació, no crece ni morirá; no tiene esperanzas ni temores, no conoce la ansiedad como principal motivo de todos sus actos, no es libre en el sentido de que su acción pueda transgredir los límites que ha establecido su creador, el científico social. Por tanto, no puede tener otros conflictos de intereses y motivos que los que aquél le ha atribuido. No puede errar, si errar no es su destino típico; no puede elegir, salvo entre las alternativas que el científico social ha colocado ante él como abiertas a su elección... el homúnculo, colocado en una relación social, participa de ella en su totalidad. Es sólo el creador de su función típica, porque la conciencia artificial que se le ha atribuido no contiene otros elementos que los necesarios para dotar de sentido subjetivo a tales funciones.

(Schutz, 1973:41)

Así, mediante la construcción de tipos ideales de actores y acciones, el científico social desarrolla las herramientas necesarias para analizar el mundo social.

La construcción de estos títeres (o, en general, de tipos ideales) no es un proceso arbitrario; para reflejar fielmente la realidad subjetiva del mundo de la vida y cumplir los requisitos de una ciencia rigurosa, los tipos ideales deben cumplir los siguientes criterios:

1. *Postulado de relevancia*: siguiendo a Weber, Schutz estableció que el aspecto del mundo social sujeto a investigación debía determinar qué es lo que iba a ser estudiado y cómo debía abordarse; en otras palabras, lo que hace el científico social debe ser relevante para el asunto que está investigando en el mundo de la vida.
2. *Postulado de adecuación*: según este principio, el científico social debe construir los tipos ideales de manera que las tipificaciones de la conducta de los actores en el mundo de la vida tengan sentido tanto para los propios actores como para sus semejantes.
3. *Postulado de coherencia lógica*: los tipos deben construirse con un alto grado de coherencia, claridad y nitidez, y deben ser compatibles con los principios de la lógica formal. El cumplimiento de este postulado “garantiza la validez objetiva de los objetos de pensamiento construidos por el científico social” (Schutz, 1973:43).
4. *Postulado de compatibilidad*: los tipos construidos por el científico social deben ser compatibles con el cuerpo existente de conocimiento científico o demostrar por qué al menos parte de este cuerpo de conocimiento es inadecuado.
5. *Postulado de interpretación subjetiva*: los tipos científicos, así como los modelos más generales del mundo social, deben basarse en el significado subjetivo que tiene la acción para los actores reales del mundo de la vida cotidiana, y ser compatibles con él.

Para Schutz el científico social que se adhiere a estos cinco postulados creará tipos y modelos que son válidos tanto para obtener el significado subjetivo de los actores del mundo de la vida como para cumplir los requisitos de una ciencia rigurosa.

Tipificaciones y recetas

En la sección anterior analizamos el uso que hace Schutz de los tipos ideales (constructos de segundo orden)¹ para analizar científicamente el mundo social; sin embargo, como ya hemos mencionado, las personas también desarrollan y usan *tipificaciones* (constructos de primer orden) en el mundo social. En cualquier situación del mundo de la vida cotidiana, una acción está determinada “por un tipo constituido en experiencias anteriores” (Schutz y Luckmann, 1973:229). Las tipificaciones ignoran los rasgos individuales y particulares, y se concentran sólo en características genéricas y homogéneas.

La tipificación adopta muchas formas; cuando llamamos a algo por su nombre (p. ej., hombre, perro) estamos tipificando. En términos generales, siempre que hacemos uso del lenguaje estamos tipificando, es decir, estamos aplicando tipos lingüísticos, de hecho, Schutz llama al lenguaje “el medio tipificador *par excellence*” (1973:75). Al lenguaje se le puede considerar un “tesoro” de tipologías del que nos servimos para dar sentido al mundo social. Si bien tipificamos a otros, nosotros mismos también nos tipificamos. “Hasta cierto punto, el hombre tipifica su propia situación dentro del mundo social y las diversas relaciones que tiene con sus semejantes y con los objetos culturales” (Schutz, 1976: 233).

La relación entre las tipificaciones y el lenguaje pone en evidencia que aquellas existen en la sociedad y que las personas las adquieren y almacenan mediante el proceso de socialización y, de hecho, durante toda su vida. Las tipologías que usamos se derivan de la sociedad y son socialmente aprobadas, han superado la prueba del tiempo y llegado a institucionalizarse como herramientas tradicionales y habituales para la vida social. Si bien el individuo puede crear algunas tipificaciones, la mayoría de ellas son preconstituidas y derivadas de la sociedad.

En algunas ocasiones Schutz habla de *recetas* que, como las tipificaciones, “sirven de técnicas para comprender o, por lo menos, controlar aspectos de... la experiencia” (Natan-son, 1973a:xxxix). Las personas utilizan recetas para controlar el millar de situaciones en las que se encuentran todos los días; así, cuando alguien nos saluda con la receta “¿Cómo estás?”, respondemos con la receta “Bien, ¿y tú?”. Y continuando con la analogía del arte culinario, Schutz señala que nos servimos de “un conocimiento de recetas culinarias... para tratar las cuestiones rutinarias de la vida cotidiana... La mayoría de nuestras actividades diarias, desde levantarnos hasta ir a dormir, son de este tipo. Se realizan conforme a recetas que se reducen a hábitos culturales de trivialidades que no se cuestionan” (1976:73-74). Incluso cuando nos encontramos en situaciones problemáticas o inusuales, lo primero que hacemos es recurrir a nuestras recetas. Sólo cuando vemos con claridad que no sirven, las abandonamos e intentamos crear, desarrollar mentalmente, nuevas fórmulas para manejar las situaciones.

¹ Aunque la gente usa constructos de primer orden de manera cotidiana, los científicos sociales usan en su trabajo constructos de segundo orden (el “forastero” de Schutz, por ejemplo).

Schutz y Luckmann (1973:231) subrayan las condiciones bajo las cuales las situaciones se hacen problemáticas y las personas se ven en la necesidad de crear nuevas fórmulas para manejarlas (nuevas recetas y tipificaciones). Si no disponen de una receta válida para manejar una situación nueva, o si una receta no les permite manejar la situación que supuestamente deben controlar, las personas se ven en la necesidad de crear una nueva; dicho de otro modo, cuando el acervo de conocimiento actualmente disponible no es el adecuado, la persona debe crear e incorporar a él nuevas recetas (o tipificaciones).

Debido a la existencia recurrente de situaciones problemáticas, las personas no pueden confiar plenamente en las recetas y tipificaciones. Deben ser capaces de adaptarse a circunstancias imprevistas. Las personas requieren de una “inteligencia práctica” para manejar las situaciones imprevistas, deben tener en mente líneas alternativas de acción y crear nuevas fórmulas para manejar las situaciones.

El mundo de la vida

El *mundo de la vida* (o *Lebenswelt*) es la denominación (derivada de Husserl) que dio Schutz al mundo en el que tiene lugar lo mundano, lo dado por supuesto. Schutz utiliza muchos términos para comunicar lo que quiere decir con este término, entre ellos el “mundo del sentido común”, el “mundo de la vida diaria”, “el mundo del trabajo cotidiano”, la “realidad mundana”, “la realidad eminente de la vida del sentido común”, etc. (Natanson, 1973a:xxv). Es en este mundo donde las personas actúan con la “actitud natural”, es decir, dan por hecho la existencia del mundo y no dudan de sus tipificaciones hasta que surgen situaciones problemáticas.

Schutz define seis características básicas del mundo de la vida:

1. Se caracteriza por una tensión especial de la conciencia, que denomina “estado de alerta” (Schutz, 1973:213), y en el que el actor presta “plena atención a la vida y sus requisitos”.
2. El actor no duda de la existencia de este mundo.
3. Es en el mundo de la vida donde las personas trabajan, es decir, emprenden una “acción en el mundo externo basada en un proyecto y caracterizada por la intención de producir, mediante el movimiento corporal, el estado de cosas proyectado” (Schutz, 1973:212); es el trabajo lo que se encuentra en el núcleo del mundo de la vida:

La región central del mundo de la vida es el mundo del trabajo... Específicamente, es una esfera de actividades dirigida hacia objetos, animales y personas que están “dentro de nuestro alcance real”. Típicamente, las operaciones se realizan en él siguiendo “recetas de acción comprobadas”: es “mi mundo de actividades rutinarias”... Este trabajo es una actuación totalmente física sobre objetos tangibles que tiene por objeto moldearlos y usarlos para propósitos tangibles.

(Wagner, 1983:290)

4. Hay una forma específica de experimentarse a sí mismo por la que el yo trabajador se vive como un yo pleno.
5. El mundo de la vida se caracteriza por una forma específica de socialidad que implica el “mundo intersubjetivo común de la comunicación y la acción social” (Schutz, 1973:230). Obviamente, el mundo de los sueños y el de las fantasías no son mundos intersubjetivos.

6. En el mundo de la vida existe una perspectiva específica del tiempo que supone la intersección de los flujos del tiempo personal y del flujo temporal de la sociedad; por el contrario, en el mundo de los sueños o de las fantasías el paso del tiempo de una persona está desligado del paso del tiempo en la sociedad, es decir, podemos fantasear, por ejemplo, sobre la vida en la Edad Media mientras vivimos en el siglo XXI.

Si bien Schutz suele escribir como si existiera un único mundo de la vida, en realidad cada uno de nosotros tiene su propio mundo, aunque existan numerosos elementos comunes en todos ellos. Así, otros pertenecen a nuestro mundo de la vida y nosotros pertenecemos a los mundos de la vida de muchos otros.

El mundo de la vida es un mundo intersubjetivo, pero que existía mucho antes de nuestro nacimiento: nuestros predecesores lo crearon. Nos es dado (particularmente las tipificaciones y recetas, pero también las instituciones sociales, etc.) para experimentarlo e interpretarlo. Así, cuando experimentamos el mundo de la vida estamos experimentando un mundo inexorable que constriñe nuestros actos (Ho, 2008), sin embargo, no sólo estamos dominados por la estructura preexistente del mundo de la vida:

Para realizar los propósitos que buscamos en él, entre nuestros semejantes, debemos dominarlo y modificarlo... estos objetos ofrecen resistencia a nuestros actos, resistencia que debemos superar o a la cual debemos rendirnos... un motivo pragmático gobierna en nuestra actitud natural hacia el mundo de la vida cotidiana. En este sentido, el mundo es algo que debemos modificar por nuestras acciones o que las modifica.

(Schutz, 1973:209)

Es aquí donde comenzamos a darle sentido al pensamiento dialéctico de Schutz, cuando entendemos que los actores y las estructuras se influyen recíprocamente. Wagner adopta esta postura dialéctica al afirmar que las ideas de Schutz sobre el mundo de la vida combinan la experiencia individual “no sólo con las de interacción social y, por tanto, con los mundos de la vida de otros, sino también con esquemas y prescripciones [tipificaciones y recetas] de interpretación previamente dados socialmente para la conducta práctica” (1983:289).

La dialéctica se hace más clara en la reflexión de Schutz sobre el mundo cultural; por un lado, es evidente que tanto las personas del pasado como las del presente crean el mundo cultural, puesto que se “origina en acciones humanas y ha sido instituido por ellas, por las nuestras y las de nuestros semejantes, contemporáneos y predecesores. Todos los objetos culturales (herramientas, símbolos, sistemas de lenguaje, obras de arte, instituciones sociales, etc.) apuntan en su mismo origen y significado a las actividades de sujetos humanos” (Schutz, 1973:329); por otro, este mundo cultural es externo y coercitivo para los actores: “Me encuentro en mi vida diaria dentro de un mundo que no sólo yo he creado... He nacido en un mundo social preorganizado que me sobrevivirá, un mundo compartido desde el exterior con semejantes organizados en grupos” (Schutz, 1973:329).

En su análisis del mundo de la vida, lo que principalmente le preocupaba era el acervo social de conocimiento común que conduce a la acción más o menos habitual; ya estudiamos el *conocimiento de las tipificaciones y recetas*, que es el componente principal del acervo de conocimiento y Schutz considera este conocimiento como el elemento más variable de nuestro acervo porque somos capaces de manejar una situación problemática creando fórmulas innovadoras. Es menos probable que los otros dos aspectos de nuestro acervo de conocimiento se conviertan en algo problemático:

1. El *conocimiento de habilidades* (p. ej., cómo andar) es la forma más básica de conocimiento en el sentido de que raramente se convierte en problemático (en el caso de andar, una excepción sería una parálisis temporal) y por ello se le asigna un alto grado de seguridad.
2. El *conocimiento útil* (p. ej., conducir un coche o tocar el piano) constituye una solución definitiva a una situación problemática. El conocimiento útil es más problemático (p. ej., cuando nos encontramos en una situación de emergencia y necesitamos pensar cómo se conduce) que el conocimiento de técnicas, pero es menos probable que se convierta en problemático como el de recetas y tipificaciones.

Intersubjetividad

En términos generales, la sociología fenomenológica de Schutz se concentra en la intersubjetividad no sólo porque Husserl la ignoró, sino también porque nuestro pensador creía que las demás ciencias la daban por sentada y ninguna la había explorado. El estudio de la intersubjetividad busca respuestas a preguntas como las siguientes: ¿cómo conocemos los motivos, intereses y significados ajenos? ¿Cómo conocemos a otros yos? ¿Cómo se produce la reciprocidad de perspectivas? ¿Cómo se produce la comprensión y la comunicación recíprocas?

El mundo intersubjetivo no es un mundo privado: es común a todos. Existe “porque vivimos en él como hombres entre otros hombres, con quienes nos vinculan influencias y labores comunes, comprendiendo a los demás y siendo comprendidos por ellos” (Schutz, 1973:10). La intersubjetividad existe en el “presente vivido” en el que nos hablamos y escuchamos unos a otros, en que compartimos el mismo tiempo y espacio con otros. “Esta simultaneidad es la esencia de la intersubjetividad, significa que *capto la subjetividad del alter ego al mismo tiempo que vivo en mi propio flujo de conciencia...* Y esta captación en simultaneidad del otro, así como su captación recíproca de mí, hacen posible *nuestro* ser conjunto en el mundo” (Natanson, 1973a:xxxii-xxxiii; cursivas nuestras).

La frase de la cita anterior que está en cursiva nos proporciona la esencia del pensamiento de Schutz sobre la intersubjetividad, no le interesaba la interacción física de las personas, sino el modo en que se comprenden recíprocamente sus conciencias, la manera en que se relacionan intersubjetivamente unas con otras.

Conocimiento

Schutz también utiliza la idea de la intersubjetividad en un sentido más amplio para referirse a todo lo que es social, sostiene que el conocimiento es intersubjetivo (o social) en tres sentidos: en el primero existe una *reciprocidad de perspectivas* por la que suponemos que las otras personas existen y que los objetos son conocidos o cognoscibles por todos. A pesar de esta reciprocidad de perspectivas es evidente que un mismo objeto puede significar cosas diferentes para personas distintas y esta dificultad se supera en el mundo social debido a la existencia de dos “idealizaciones”, la de la *intercambiabilidad de los puntos de vista* supone que si nos ponemos en el lugar de otras personas vemos las cosas como ellas las ven, y la idealización de la *congruencia del sistema de relevancia* supone que podemos ignorar nuestras diferencias y que los objetos tienen una definición lo suficientemente parecida para todos como para permitirnos proceder de manera racional como si las definiciones fueran

idénticas (Schutz denomina a estas dos idealizaciones como la “tesis general de las perspectivas recíprocas”).

El segundo sentido en que el conocimiento es intersubjetivo (o social) es el del *origen social del conocimiento*: si bien los individuos crean, en efecto, una pequeñísima parte de su propio conocimiento, la mayoría de él existe en acervos comunes de conocimiento que se adquieren mediante la interacción social con padres, maestros y pares.

En tercer lugar, el conocimiento es intersubjetivo en el sentido de que existe una *distribución social del conocimiento*; es decir, el que poseen las personas varía de acuerdo con su posición en la estructura social, en nuestro pensamiento de sentido común tenemos en cuenta el hecho de que el acervo de conocimiento real varía entre los individuos según sus posiciones sociales.

Así, mientras Husserl identificaba al ego trascendental como su preocupación central, Schutz dio un giro exterior a la fenomenología para analizar el mundo intersubjetivo, el mundo social (si bien ésta es una diferencia importante, no debemos perder de vista el hecho de que ambos pensadores se concentraron en la subjetividad, Husserl en la esfera de la conciencia y Schutz en el mundo social).

Componentes privados del conocimiento

Schutz también era consciente de que todos los elementos de la esfera cultural varían de unos individuos a otros² porque las experiencias personales difieren. El acervo de conocimiento está “biográficamente articulado”:

Eso significa que yo “conozco” más o menos adecuadamente lo que constituye el “resultado” de situaciones anteriores; es más, yo “sé” que mi situación es en ese sentido absolutamente “única”. En efecto, el acervo de conocimiento, a través del cual yo determino la situación presente, tiene una articulación biográfica “única”; ésta hace referencia no sólo al contenido, al “significado” de todas las experiencias anteriores depositadas en las situaciones, sino también hace referencia a la intensidad..., la duración y la secuencia de estas experiencias. Esta circunstancia es de singular importancia, puesto que realmente constituye el acervo individual de conocimiento.

(Schutz y Luckmann, 1973:111-112)

Así, de acuerdo con Schutz, el acervo de conocimiento tiene invariablemente un componente privado; sin embargo, este componente único y privado del acervo de conocimiento no sólo es una creación del actor: “Debe subrayarse... que la secuencia, la profundidad y proximidad de la experiencia, e incluso la duración de las experiencias y la adquisición de conocimiento, son socialmente objetivadas y están socialmente determinadas; en otras palabras, existen categorías sociales de articulación biográfica” (Schutz y Luckmann, 1973:113).

Los acervos privados de conocimiento, puesto que tienen su fuente en las biografías individuales, no forman parte del mundo de la vida; como son biográficos por naturaleza, Schutz no creía que los componentes privados y únicos de conocimiento fueran susceptibles de estudio científico, sin embargo, son componentes importantes de la vida cotidiana de los actores reales.

² Y de unos grupos a otros porque el acervo social de conocimiento está estratificado.

Esferas del mundo social

Schutz identificó cuatro esferas diferentes de la realidad social, cada una constituye una abstracción del mundo social y se distingue por su grado de inmediatez (el grado en el que las situaciones están al alcance del actor) y determinabilidad (el grado en que el actor puede controlar esas situaciones); las cuatro esferas son *umwelt* (la esfera de la realidad social directamente experimentada), *mitwelt* (la esfera de la realidad social indirectamente experimentada), *folgewelt* (la esfera de los sucesores) y *vorwelt* (la esfera de los predecesores). Para Schutz las esferas de sucesores y predecesores (*folgewelt* y *vorwelt*) tienen un interés periférico; sin embargo, las analizaremos brevemente porque su contraste nos ayuda a clarificar ciertas características que realmente le interesan a Schutz: el *umwelt* y el *mitwelt*.

Folgewelt y vorwelt

En la obra de Schutz, el futuro (*folgewelt*) constituye una categoría puramente residual (a diferencia de lo que sucede en la obra de Marx, que tiene un papel central en su dialéctica), es un mundo totalmente libre y completamente indeterminado. El científico social puede anticipar el futuro sólo de una manera muy general, pero no puede describirlo en detalle; no es prudente confiar en los tipos y modelos ideales de futuro construidos por el científico social. Así, la ciencia fenomenológica de Schutz tiene poco que ofrecer al científico convencional que intenta comprender o predecir el futuro.³

El pasado (*vorwelt*), en cambio, es más susceptible de ser analizado por el científico social. Las acciones de los que vivieron en el pasado están totalmente definidas: no existe elemento alguno de libertad porque las causas de sus acciones, las acciones mismas y sus resultados ya han ocurrido. A pesar de esta definición, el estudio de los predecesores presenta dificultades para una sociología subjetiva. Es difícil interpretar las acciones de las personas que vivieron en un tiempo pasado porque quizá tendríamos que utilizar categorías contemporáneas de pensamiento para analizar la historia pasada, en lugar de las categorías que prevalecieron en ese tiempo. La interpretación de los contemporáneos es probablemente más correcta porque los sociólogos comparten categorías de interpretación con aquellos cuyas acciones desean comprender. Así, aunque una sociología subjetiva del pasado es posible, la probabilidad de interpretar erróneamente ese pasado es alta.

La cuestión más importante aquí es que la meta de Schutz era desarrollar una sociología basada en las interpretaciones del mundo social que hacen los actores sujetos del estudio. Es difícil conocer las interpretaciones de los predecesores, e imposible anticipar y comprender las de los sucesores; sin embargo, es posible entender a los contemporáneos (*mitwelt*) y las interpretaciones de aquellos con los que estamos en estrecho contacto cara a cara (*umwelt*).

Umwelt y relaciones nosotros

La esfera *umwelt* contiene lo que Schutz denomina “asociados”, o personas implicadas en relaciones cara a cara. Así, la idea del *umwelt* es “aplicable por igual a una charla íntima entre amigos y a la copresencia de extraños en un vagón de ferrocarril” (Schutz, 1973:16). Estar en

³ Podemos estudiar lo que los contemporáneos *esperan* del futuro, pero no el futuro en sí.

contacto cara a cara es todo lo que se requiere para formar parte de la *umwelt*. La *umwelt* tiene un carácter e intensidad únicos:

Cada copartícipe interviene en la vida en curso del otro, puede captar en un presente vívido los pensamientos del otro tal como éste los construye, paso a paso. Así, cada uno de ellos comparte las anticipaciones del futuro del otro (planes, esperanzas o ansiedades). En resumen, cada uno de los asociados está implicado en la biografía del otro: envejecen juntos; viven, por decir así, en una pura relación nosotros.

(Schutz, 1973:16-17)

Las *relaciones nosotros* se definen por un grado relativamente alto de intimidad, determinado por la medida en que los actores están familiarizados con las biografías personales de los otros. La relación nosotros pura es una relación cara a cara “en la que los copartícipes son mutuamente conscientes de ellos mismos y participan solidariamente en las vidas de cada uno de los otros durante algún tiempo, por corto que sea” (Schutz, 1932/1967:164). La relación nosotros supone la conciencia de los participantes a la vez que los modelos de acción e interacción que caracterizan la interacción cara a cara. La relación nosotros se caracteriza por una “orientación hacia el tú” que “es la forma universal en la que el otro es experimentado ‘en persona’” (Schutz y Luckmann, 1973:62); en otras palabras, las relaciones nosotros son sumamente personales e inmediatas.

La inmediatez de la interacción tiene dos implicaciones en las relaciones sociales:

1. En una relación nosotros, a diferencia de lo que sucede en una relación ellos, existen muchos indicadores de la experiencia subjetiva de otros; la inmediatez permite a cada actor penetrar en la conciencia del otro.
2. Cuando entablamos cualquier relación social, un individuo tiene sólo un conocimiento típico del otro; sin embargo, en un proceso continuado de interacción cara a cara, las tipificaciones del otro son comprobadas, revisadas, reformuladas y modificadas, es decir, la interacción con otros modifica necesariamente las tipologías.

Schutz no sólo ofreció varias ideas sobre las relaciones nosotros *per se*, también vinculó estas relaciones con los fenómenos culturales que se producían en el mundo real; por ejemplo, en el curso de las relaciones nosotros los actores aprenden las tipificaciones que les permiten sobrevivir socialmente. Las personas no sólo aprenden recetas en las relaciones nosotros, sino que también las utilizan allí: las comprueban y modifican cuando se demuestra que no son adecuadas o efectivas.

Era consciente de que existía un intercambio considerable entre los actores en el curso de las relaciones nosotros; las personas ponen a prueba diferentes líneas de acción con otras personas, abandonan rápidamente las que generan reacciones hostiles y utilizan las que en ningún sentido son aceptadas. Las personas también pueden encontrarse en situaciones en las que sus recetas no funcionen y verse en la necesidad de crear líneas de acción apropiadas y efectivas, en otras palabras, en las relaciones nosotros los actores modifican constantemente sus acciones tomando en consideración aquellos con los que están interactuando.

Las personas también ajustan sus concepciones de los otros, entablan una relación determinada partiendo de ciertos supuestos sobre lo que piensan los otros actores; en general, suponen que el pensamiento de los otros es del mismo orden que el propio. A veces esta impresión se confirma en el trato, pero en otras circunstancias las expresiones faciales, los

movimientos, las palabras y las acciones de los otros son incongruentes con la idea que las personas tienen de lo que los otros están pensando; se ven en la necesidad, entonces, de revisar sus opiniones sobre los procesos de pensamiento de los otros y ajustar sus respuestas sobre la base de esta nueva imagen de lo que los otros piensan. Se trata de un proceso indirecto, ya que las personas no pueden conocer con seguridad lo que otros están pensando. Así, quizá traten de cambiar sus acciones con la esperanza de que este cambio genere respuestas consistentes con lo que piensan que ocurre en las mentes de los demás. La gente puede verse obligada a revisar su concepción de los procesos de pensamiento de otros y modificar sus acciones muchas veces antes de conseguir comprender por qué los otros actúan del modo en que lo hacen. Puede suceder que en determinadas situaciones no sean capaces de hacer las suficientes correcciones y, en la confusión más absoluta, huyan de una interacción determinada; en un caso así, buscan situaciones más cómodas donde poder aplicar las recetas conocidas.

Incluso en el ámbito de las relaciones de la vida diaria la mayoría de las acciones se realiza cotidianamente de conformidad con recetas. Las personas *generalmente* no reflexionan sobre lo que hacen o lo que hacen los otros; sin embargo, cuando se topan con problemas, pensamientos y acciones inadecuados, se ven en la obligación de abandonar sus recetas y reflexionar sobre lo que sucede para crear una respuesta apropiada. Esto es psicológicamente costoso, y por ello la gente prefiere actuar e interactuar siguiendo recetas.

En la *umwelt* los actores son libres, y por ello es evidentemente difícil analizarla desde un punto de vista científico. En la *umwelt* las personas y sus acciones no suelen estar tipificadas; sin embargo, en ella emplean tipificaciones de otras personas y de sus cursos de acción. El resultado es que el científico social puede, aunque con cierta dificultad, construir tipificaciones de la *umwelt*; en otras palabras, pueden construirse modelos racionales de este mundo que suele ser irracional, y usarse para comprender mejor la vida en la *umwelt*. Por lo menos pueden utilizarse para valorar las diferencias entre los modelos racionales y el modo en que las personas se conducen realmente. En este punto Schutz (1976:81) utiliza las tipificaciones de un modo semejante al que le dio Weber a sus tipos ideales.

Antes de pasar al análisis de la *mitwelt* señalaremos que es en la *umwelt* donde se crean las tipificaciones utilizadas en la vida cotidiana (constructos de primer orden); así, para Schutz la *umwelt* es la fuente principal de los constructos de primer orden (a diferencia de los constructos de segundo orden utilizados en las ciencias sociales), y constituye un área de estudio que, aunque tiene numerosas dificultades, es de gran importancia científica. Si analizar científicamente la *umwelt* es una tarea difícil, es más fácil estudiar científicamente la *mitwelt*; sin embargo, aunque posiblemente el estudio de la *mitwelt* plantea menos dificultades, no es tan gratificante como el análisis de la *umwelt* por el papel que ésta desempeña en la creación de tipificaciones y por su importancia crucial en las vidas sociales de las personas en el mundo de la vida.

Mitwelt y relaciones ellos

La esfera *mitwelt* es ese aspecto del mundo social en que las personas tratan sólo con personas tipo o con grandes estructuras sociales, en lugar de relacionarse con actores reales. Las personas se ajustan a estos tipos y estructuras, pero en este mundo de “contemporáneos” esas personas no se experimentan directamente. Como los actores tratan con tipos en lugar de personas reales, su conocimiento de las personas no está sujeto a la constante revisión

basada en la interacción cara a cara; este conocimiento relativamente constante de tipos generales de experiencia subjetiva puede estudiarse científicamente y arrojar así luz sobre los procesos generales mediante los cuales las personas se relacionan con el mundo social. Más adelante, en este capítulo, analizaremos algunos ejemplos específicos de la *mitwelt*.

Mientras en la *umwelt* las personas coexisten en el mismo tiempo y espacio, en la *mitwelt* las distancias espaciales hacen imposible la interacción cara a cara. Si la situación espacial cambia y las personas se acercan unas a otras, entonces se hace posible la interacción cara a cara, pero si eso ocurre hemos regresado a la *umwelt*. Las personas que una vez estuvieron en mi *umwelt* pueden alejarse de mí y, en última instancia, por la distancia espacial, convertirse en parte de la *mitwelt*; por tanto, a medida que las personas se alejan unas de otras existe una transición gradual de la *umwelt* a la *mitwelt* a medida que las personas se alejan unas de otras. He aquí cómo describe Schutz esta transición gradual:

Ahora estamos cara-a-cara, despidiéndonos y estrechando las manos; ahora él se aleja caminando; se vuelve a decirme algo; aún puedo verlo saludarme con la mano; ahora ha desaparecido al volver una esquina. Es imposible decir en qué momento preciso terminó la situación cara a cara y mi compañero se convirtió en un mero contemporáneo, sobre quien tengo conocimiento (es probable que haya llegado ya a su casa), pero no experiencia directa.

(Schutz, 1976:37)

De un modo similar, no hay líneas divisorias claras entre los distintos niveles de la *mitwelt* analizados a continuación.

La *mitwelt* constituye un mundo estratificado con niveles que dependen del grado de anonimato; cuanto más anónimo es el nivel, más susceptibles de análisis científico son las relaciones entre las personas. Algunos de los principales niveles que existen en la *mitwelt*, de menor a mayor anonimato, son:

1. Aquellos con quienes los actores se encontraron cara a cara en el pasado y es posible que se encuentren de nuevo. Lo más probable es que los actores tengan un conocimiento mutuo debido a que se encontraron en el pasado y pueden volver a encontrarse en el futuro. Aunque vemos aquí un grado de anonimato relativamente bajo, esta relación no implica una interacción cara a cara. Si más adelante estos individuos se encuentran personalmente, su relación formaría parte de la *umwelt* y dejaría de pertenecer a la *mitwelt*.
2. Aquellos que una vez se encontraron, no a través de nosotros sino de personas que nosotros tratamos. Puesto que este nivel se basa en un conocimiento de segunda mano de otros, conlleva un grado más alto de anonimato que el nivel de las relaciones con personas que hemos conocido en el pasado. Si siempre conociésemos personas de este modo, la relación comenzaría a formar parte de la *umwelt*.
3. Aquellos a los que se va a conocer. En la medida en que aún no los conocemos, nos relacionamos con ellos como si fueran tipos, pero una vez que los conocemos la situación llega a formar parte de la *umwelt*.
4. Aquellos a quienes conocemos no como individuos concretos sino como posiciones y funciones; por ejemplo, sabemos que existen personas que reparten el correo y procesan nuestros cheques, y aunque tenemos opiniones sobre ellas como tipos, nunca las hemos conocido personalmente.

5. Las colectividades cuyas funciones conocemos sin conocer a ningún individuo que hay en ellas; por ejemplo, tenemos cierto conocimiento del senado, pero pocas personas conocen realmente a alguno de los individuos que forman parte de él, si bien existe la posibilidad de conocerlos.
6. Las colectividades que son tan anónimas que tenemos poca oportunidad de conocer a personas que forman parte de ellas. Para la mayoría, la mafia sería un buen ejemplo de este tipo de colectividad.
7. Las estructuras objetivas de significado que han sido creadas por contemporáneos con quienes los actores no tienen ni han tenido una interacción cara a cara. Las reglas de la gramática inglesa ilustran este tipo de estructuras de significado.
8. Los artefactos físicos producidos por una persona a quien jamás conocimos y probablemente nunca conoceremos; por ejemplo, las personas tienen una relación sumamente anónima con un cuadro de un museo.

Si nos adentráramos aún más en el análisis de las relaciones de la *mitwelt*, comprobaríamos que cada vez son más impersonales y anónimas. Las personas que no tienen una interacción cara a cara con otras y, por tanto, no pueden saber lo que éstas piensan; su conocimiento se reduce, por tanto, a “tipos generales de experiencia subjetiva” (Schutz, 1932/1967:181).

Las *relaciones ellos*, que se encuentran en la *mitwelt*, se caracterizan por la interacción con contemporáneos impersonales (p. ej., el cartero que nos reparte el correo y a quien nunca hemos visto) en lugar de asociados (p. ej., un amigo personal); en estas relaciones, los pensamientos y las acciones de las personas se rigen por tipificaciones anónimas.

En la relación ellos “pura”, los esquemas de conocimiento típicos usados para definir a otros actores no pueden modificarse: como no interactuamos con personas reales, sino con contemporáneos impersonales, la información que difiere de nuestras tipificaciones no nos es dada. En otras palabras, las nuevas experiencias no son constitutivas de las relaciones ellos. Las tipificaciones culturales determinan la acción y no pueden ser modificadas por los pensamientos y las acciones de los actores; así, mientras las relaciones nosotros están sujetas a negociación, no ocurre así con las relaciones ellos.

A pesar de la distinción entre relaciones nosotros y relaciones ellos, las tipificaciones usadas en las relaciones ellos tienen sus raíces históricas en las relaciones nosotros: “La primera y originalmente más objetiva solución de un problema aún depende en buena medida de la conciencia subjetiva relevante del individuo” (Schutz y Luckmann, 1973:225; sin embargo, estas soluciones se hacen cada vez más tipificadas y anónimas, en suma, cada vez más forman parte de la esfera cultural).

Conciencia, significados y motivos

Si bien la preocupación central de Husserl fue la conciencia, especialmente sus estructuras universales, Schutz se concentró en la intersubjetividad, en el mundo de la vida, en las relaciones nosotros y ellos. Así, para él la conciencia no constituía en sí misma un centro de interés, sino el punto de partida de su ciencia de la intersubjetividad (Etzrodt, 2008).

Schutz pensaba que en el mundo cotidiano, como las cosas se manejan con facilidad de conformidad con recetas, la conciencia reflexiva es relativamente intrascendente y los actores prestan escasa atención a lo que pasa por su mente o por la mente de otros. De igual

forma, pensaba (1932/1967:190) que en la ciencia de la sociología fenomenológica podía ignorar la conciencia individual. De hecho, como la mente no era susceptible de análisis científico, y puesto que su deseo era analizar la intersubjetividad, en su obra admitió explícitamente que abandonaba el enfoque fenomenológico tradicional sobre los procesos mentales (Schutz, 1932/1967:97). Nos encontramos, pues, ante la situación aparentemente paradójica de un sociólogo conocido como el fenomenólogo más famoso de su campo que abandona el enfoque que caracteriza a la fenomenología; sin embargo, la paradoja se resuelve cuando nos percatamos de que Schutz sí experimentó el tradicional interés fenomenológico en la subjetividad. Sin embargo, en lugar de concentrarse en la subjetividad individual (como Husserl), se concentró, como ya hemos visto a lo largo del capítulo, en la intersubjetividad.

Además de su admitido interés por la intersubjetividad, también se ocupó de analizar la conciencia; de hecho, sostenía que en la base de todas sus inquietudes sociológicas yacían los “procesos del establecimiento del significado y la comprensión que tenía lugar en el interior de los individuos, los procesos de la interpretación de la conducta de otras personas y los procesos de autointerpretación” (Schutz, 1932/1967:11).

La base filosófica de la imagen que Schutz tenía del mundo social, a pesar de que para él mismo no era susceptible de estudio científico, era la conciencia profunda (*durée*), donde se encuentra el proceso de establecimiento del significado, de la comprensión, interpretación y autointerpretación. La sociología fenomenológica debe basarse en “el modo en que se constituye el significado en la experiencia individual del ego solitario. Descubriremos así el significado de su origen en el tiempo interior de la conciencia, en la duración del ego tal como vive a través de su experiencia” (Schutz, 1932/1967:13). Esta fue la cuestión de mayor importancia de los filósofos que precedieron a Schutz, Henri Bergson y Edmund Husserl, quienes se preocuparon de filosofar sobre lo que ocurría dentro de la mente, pero la cuestión central para Schutz era cómo convertir este interés en una preocupación sociológica científica.

Así, se inspiró en la obra de Max Weber, particularmente en la parte dedicada a la acción social, porque reflejaba, según Schutz, tanto un interés por la conciencia como una preocupación por una sociología científica. Como vimos en el capítulo 8, para Weber el interés por la acción individual era menor y secundario, y se preocupaba más por el impacto de las estructuras sociales sobre la acción que por las bases de ésta dentro de la conciencia. Según Prendergast, Schutz “no estaba realmente interesado en la teoría de la burocracia de Weber, en su sociología de la religión, su sociología política o su historia económica general” (1986:15); lo que verdaderamente le interesó de Weber fue sólo una pequeña y periférica parte de su sociología. Aun así, Weber constituía un modelo menos que satisfactorio para él, pero no por las razones que se deducen de lo expuesto más arriba; para Schutz el problema de la obra de Weber eran sus debilidades en la concepción de la conciencia: Weber no distinguió entre tipos de significado ni tampoco entre significados y motivos. Al aclarar lo que Weber no consiguió hacer, Schutz nos ofreció una buena porción de ideas sobre su propia concepción de la conciencia.

Schutz argumentaba que era preciso distinguir entre significados y motivos, y diferenció dos subtipos de cada uno de ellos. Aunque no siempre logró diferenciarlos nítidamente, para Schutz los *significados* se refieren al modo en que los actores determinan qué aspectos del mundo social son importantes para ellos, mientras que los *motivos* se refieren a las razones que explican la acción de los actores. Un tipo de significado es el contexto de significado *subjetivo*; es decir, a través de nuestra construcción mental independiente de la realidad de-

finimos ciertos componentes de ésta como significativos; sin embargo, aunque este proceso es importante en el mundo de la vida cotidiana, Schutz no lo creía susceptible de estudio científico por su naturaleza idiosincrásica.

El segundo tipo de significado es de gran importancia para la sociología científica: el contexto de significado *objetivo*, los conjuntos de significados que existen en la cultura y comparte toda la colectividad de los actores. Puesto que estos conjuntos de significados son comunes y no idiosincrásicos, los sociólogos y cualquier persona pueden acceder a ellos. Dado que tienen una existencia objetiva, el sociólogo puede estudiarlos de manera científica y fueron una de las principales preocupaciones de Schutz, quien criticó a Weber por no distinguir entre significados subjetivo y objetivo, y por no aclarar que una sociología científica podía explicar esos contextos de significado objetivo.

Schutz también distinguió entre dos tipos de motivos: motivos “para” y motivos “porque”; ambos se refieren a las razones que explican las acciones de un individuo, pero sólo los motivos “porque” son accesibles tanto a la persona que actúa como al sociólogo. Los *motivos para* constituyen las razones por las que un actor emprende ciertas acciones para alcanzar cierto objetivo o producir una ocurrencia futura; sólo existen si la acción se realiza. Los motivos “para” son “subjetivos”, privados, inaccesibles para otros y sólo pueden ser conocidos por su actor. Los motivos “para” sólo pueden ser captados retrospectivamente por el actor una vez que la acción ha terminado y se ha (o no) alcanzado el objetivo. La sociología no debe interesarse por los motivos “para” porque son difíciles de estudiar científicamente, pero sí puede explorar los *motivos porque* u ofrecer una visión retrospectiva de los factores pasados (p. ej., los antecedentes personales, la psique individual, el entorno), que son la causa de una conducta individual. Como los motivos “porque” son “objetivos”, pueden estudiarse retrospectivamente recurriendo a métodos científicos. Debido a que las acciones ya han ocurrido, las razones que las explican son accesibles tanto para el actor como para el científico social; sin embargo, ni otros actores ni científicos sociales pueden conocer plenamente los motivos de los demás, ni siquiera los motivos “porque”. Tanto los actores como los científicos deben darse por satisfechos con ser capaces de analizar los motivos típicos.

A pesar de que los motivos “para” son más accesibles al científico social que los motivos “porque”, Schutz se sintió ligeramente más inclinado a estudiar los motivos “porque”. Esa preocupación suponía un regreso husserliano al interés por la conciencia, aun cuando Schutz, como ya señalamos varias veces, se esforzó por dar un giro externo a la fenomenología de Husserl hacia el mundo intersubjetivo. Sin embargo, estaba convencido de que toda interacción social se basaba en una reciprocidad de motivos: “Los motivos ‘para’ del actor se convertirán en motivos ‘porque’ de su compañero y viceversa” (1976:23).

Schutz incluye sus conceptos sociológicos más básicos en la conciencia; la *acción*, por ejemplo, constituye una “conducta humana proyectada por el actor de manera autoconsciente” (Natanson, 1973a:xxxiv), la “conducta ideada por el actor con anterioridad” (Schutz, 1973:19); y más explícitamente, Natanson señala: “En cada caso, el rasgo fundamental de la acción es el hecho de ser proyectada y estar dotada de propósito. La acción se origina en la *conciencia* del actor” (1973a:xxxiv; cursivas nuestras). La *acción social* es la “acción que implica las actitudes y las acciones de otros y está orientada hacia ellos en el transcurso de la acción” (Schutz, 1976:13).

Otro punto importante sobre lo que Schutz pensaba respecto de la conciencia es que en ella existe una ansiedad humana fundamental subyacente en su mundo intersubjetivo:

...sé que moriré y temo morir. Sugerimos llamar a esta experiencia básica la *ansiedad fundamental*, la anticipación primordial de la cual derivan todas las otras. De la ansiedad fundamental surgen los muchos sistemas interrelacionados de esperanzas y temores, deseos, satisfacciones, probabilidades y riesgos que incitan al hombre en actitud natural a tratar de dominar el mundo, a superar obstáculos, esbozar y cumplir proyectos.

(Schutz, 1973:228)

Interpretación de la teoría de Schutz

En muchos sentidos la teoría de Schutz es más difícil de interpretar que la obra de cualquier otro teórico analizado en este libro:

1. Schutz (tal vez junto a Mead) es quizás el teórico más abiertamente abstracto de todos los que hemos estudiado. Otros se han adentrado más profundamente en el mundo empírico; Weber, por ejemplo, nos ofreció una teoría enmarcada en un paisaje de detalles históricos minuciosos. Marx oscilaba entre la abstracción teórica y los males del mundo real del capitalismo. Incluso Parsons, pensador muy abstracto a quien estudiaremos en el siguiente capítulo, profundizaba de vez en cuando en el mundo real. Lo más que Schutz (1976) se aproximó al mundo real fue en sus ensayos abstractos sobre tipos sociales, por ejemplo el del forastero y el que vuelve al hogar.
2. La teoría de Schutz se sitúa en una tradición filosófica ajena a la sociología, por lo que es muy difícil su traducción en términos sociológicos. James Heap y Phillip Roth (1973) sostienen que está a discusión el que la fenomenología de Husserl, que constituye una de las principales fuentes de la teoría de Schutz, pueda traducirse a la sociología, y la obra de Schutz puede definirse como un esfuerzo por realizar esa traducción. Su éxito se ilustra por la popularidad de las teorías que se derivan de su obra, en particular la sociología fenomenológica y la etnometodología; sin embargo, sus raíces en la filosofía fenomenológica nos plantean dificultades para entender adecuadamente su sociología.

Esto nos regresa al debate con el que comenzamos este capítulo. Primero, algunos comentaristas alaban a Schutz por su enfoque micro sobre el modo en que los actores crean el mundo social, otros le critican por ello y otros más sostienen que emplea un enfoque cultural macro. La idea que desarrollamos en este capítulo constituye un rechazo de la segunda postura y una integración de los puntos de vista primero y tercero; es decir, Schutz se ocupó de la preocupación dialéctica por el modo en que los actores crean el mundo social y por el impacto en los actores del mundo cultural y social que ellos crean. Si bien comparte esta dialéctica con otros muchos teóricos clásicos, lo que distingue a Schutz de los demás es su enfoque puro y exclusivamente subjetivo.

Alfred Schutz se adhirió a la filosofía fenomenológica de Edmund Husserl, cuyo objetivo fue la comprensión del ego trascendental, y le dio un giro externo para analizar la intersubjetividad, el mundo de la vida y el mundo social.

La clave para entender la teoría de Schutz es la comprensión de su sentido de la ciencia, que constituye uno de los varios mundos examinados por él, y entre los otros está el mundo de los sueños, el de las fantasías, el de la demencia y, especialmente, la “realidad eminente” del mundo cotidiano. A diferencia de las personas que habitan el mundo cotidiano, los científicos no están pragmáticamente involucrados en el mundo diario de los sujetos sometidos a estudio ni, mientras hacen ciencia, en su propio mundo cotidiano: se involucran en el mundo de la ciencia y confían en su acervo de conocimiento en lugar de confiar en el acervo asociado al mundo cotidiano.

Mientras en el mundo cotidiano las personas se conducen sensata o razonablemente, sólo en los modelos teóricos del científico social se comportan de un modo totalmente racional. Los modelos racionales y los constructos (de segundo orden) de los científicos sociales (es decir, los “tipos ideales”) se basan en los constructos de primer orden que las personas utilizan para vivir sus vidas cotidianas. El objetivo del análisis del científico social es la construcción de tipos ideales de actores totalmente racionales (títeres u “homúnculos”) y de sus cursos de acción. La construcción de estos tipos ideales debe cumplir los requisitos de una ciencia rigurosa. Es este tipo de teorización, señala Schutz, lo que hace posible una ciencia de la subjetividad objetiva y racional.

En una buena parte de lo que acabamos de señalar está implícita la importan-

cia central de las tipificaciones tanto para los científicos sociales como para las personas que habitan el mundo cotidiano. Por lo general las tipificaciones se derivan de factores sociales y son socialmente aprobadas, a la vez que permiten a las personas actuar sobre la base de la cotidianidad. Sólo frente a situaciones problemáticas las personas abandonan (con reticencia) sus tipificaciones (y recetas) y crean nuevas fórmulas para tratar con el mundo social.

Como señalamos más arriba, a Schutz le interesaba fundamentalmente la intersubjetividad, o el modo en que las personas captan la conciencia de otras mientras viven dentro de sus propios flujos de conciencia. Una buena parte de su obra se ocupa del análisis del mundo de la vida, o del mundo de la vida cotidiana; un mundo que es intersubjetivo y en el que las personas crean la realidad social a la vez que están constreñidas por las estructuras sociales y culturales preexistentes que crearon sus predecesores.

Aunque una buena parte del mundo de la vida es común a todas las personas, también existen aspectos privados (biográficamente articulados) de ese mundo.

Schutz distingue cuatro esferas del mundo social: el futuro (*folgewelt*), el pasado (*vorwelt*), el mundo presente de los asociados, con los que mantenemos un contacto cara a cara (*umwelt*), y el mundo presente de contemporáneos a quienes conocemos sólo como tipos (*mitwelt*). Los constructos de primer orden se crean en la *umwelt*, y aunque los constructos de segundo orden creados por los científicos sociales pueden aplicarse con mayor facilidad a la *mitwelt*, es más relevante su aplicación a la *umwelt*. Las íntimas relaciones nosotros se establecen en la *umwelt*, y las tipificadas relaciones ellos caracterizan la *mitwelt*.

Si bien Schutz se distanció del análisis de la conciencia, nos ofreció ciertas reflexiones, especialmente en sus ideas sobre los significados y motivos.

Aunque aún se debate si Schutz propuso una teoría micro o macro, la idea que presentamos en este capítulo es que ésta incluye una preocupación por la re-

lación dialéctica entre el modo en que las personas construyen la realidad social y el presente inmediato, una realidad cultural inexorable que otros han construido y siguen construyendo. Esas realidades influyen sobre las personas, no sin ser capaces de “dar un sentido”, interpretar e incluso reconstruir el mundo cultural.

Talcott Parsons

Sumario

Esfuerzos integradores de Parsons
Principios generales
Sistema de acción

Cambio y dinamismo en la teoría parsoniana
Resumen

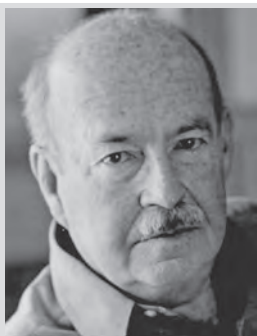
Llegamos, finalmente, al teórico clásico más contemporáneo de los analizados en este libro, Talcott Parsons (1902-1979). Aunque hace relativamente poco que murió, es apropiado analizar su obra por dos razones fundamentales: por un lado fue, a través de su libro *La estructura de la acción social* (1937) (edición en español de 1968), quien dio a conocer la teoría clásica europea, en especial el trabajo de Weber y Durkheim, a los sociólogos estadounidenses (Camic, 1989, y por otro lado, creó su propia y distintiva “gran” teoría (o teoría clásica). La teoría de Parsons rivaliza en alcance y magnitud con las otras teorías clásicas que han sido analizadas en los capítulos precedentes de este volumen.

Sin lugar a dudas, Parsons es el más importante de los teóricos sociológicos estadounidenses. Los sociólogos han citado y usado ampliamente sus teorías y, lo que es más importante aún, como profesor de la Universidad de Harvard dio forma a la estructura de una buena parte de la teoría sociológica estadounidense en particular, y de la sociología en general. Muchos de los teóricos estadounidenses más destacados fueron alumnos suyos que más tarde formarían sus propios departamentos y tendrían sus propios discípulos en la tradición de la teoría parsoniana. Entre los numerosos teóricos que trabajaron con Parsons en la Universidad de Harvard están Robert Merton, Kingsley Davis, Robin Williams, Wilbert Moore, Marion Levy y Neil Smelser.

Esfuerzos integradores de Parsons

De todos los teóricos de la sociología analizados en este libro, Parsons es el más explícito respecto de su intención de desarrollar una perspectiva integradora de la teoría sociológica. Varios hechos lo demuestran:

1. Fundó el Departamento de Relaciones Sociales de la Universidad de Harvard con la intención de unificar las distintas ciencias sociales. Su objetivo integrador incluía campos del saber como la psicología clínica, psicología conductista, antropología y sociología.
2. En su propia teorización, desarrolló una noción clara de los distintos niveles de análisis social, especialmente ejemplificada por su noción de los cuatro sistemas de acción: el organismo conductual, la personalidad, el sistema social y el sistema cultural.



Talcott Parsons

Un esbozo biográfico

Talcott Parsons nació en Colorado Springs, Colorado, en 1902; pertenecía a una familia religiosa e intelectual: su padre fue ministro eclesiástico, profesor y, luego, presidente de una pequeña universidad. Parsons se licenció en el Amherst College en 1924 y realizó sus cursos de doctorado en la London School of Economics. Al año siguiente se trasladó a Heidelberg, Alemania. Max Weber pasó una buena parte de su carrera académica en Heidelberg, y si bien había muerto cinco años antes de que llegara Parsons, aún podía sentirse su influencia: su viuda continuaba convocando reuniones en su casa, a las que asistía Parsons. La obra de Weber influyó enormemente en Parsons, quien escribió en Heidelberg su tesis doctoral, dedicada, en parte, a analizar las ideas de Weber.

Parsons se convirtió en profesor de Harvard en 1927 y aunque cambió varias veces de departamento, permaneció allí hasta que le sobrevino la muerte en 1979. Su carrera no progresó rápidamente, ya que no logró el estatuto de profesor permanente hasta 1939. Dos años antes de esta fecha había publicado *La estructura de la acción social*, libro que no sólo daba a conocer a los teóricos de la sociología más relevantes como Weber a un sinnúmero de sociólogos, sino que también sentaba las bases del desarrollo de su propia teoría.

Tras la publicación de esta obra, el progreso académico de Parsons se aceleró, le nombraron director del Departamento de Sociología de Harvard en 1944 y dos años más tarde formó y dirigió el nuevo Departamento de Relaciones Sociales, que incluía no sólo a sociólogos, sino también a una variedad de otros científicos sociales. En 1949 le eligieron presidente de la American Sociological Association y durante el decenio de 1950 y principios del de 1960 publicó obras como *El sistema social* (1951) y se convirtió en la figura más destacada de la sociología estadounidense.

Sin embargo, a finales de la década de 1960 la naciente ala radical de la sociología estadounidense comenzó a atacar a Parsons; le calificaron políticamente de conservador y su teoría fue considerada muy conservadora y poco más que un esquema sofisticado de categorización. Pero durante la década de 1980 resurgió el interés por la teoría parsoniana no sólo en Estados Unidos, sino en muchos otros países del mundo (Alexander, 1982-1983; Buxton, 1985; Camic, 1990; Holton y Turner, 1986; Sciulli y Gerstein, 1985). Holton y Turner fueron los que más lejos llegaron al sostener que “la obra de Parsons... representa una aportación a la sociología más poderosa que la de Marx, Weber,

3. Sostuvo en una de sus obras más importantes, *El sistema social*, que la integración de los niveles de análisis social es de suma importancia en el mundo social:

Esta *integración* de una serie de modelos axiológicos comunes con la estructura internalizada de disposición de necesidad de las personalidades constituyentes es el fenómeno central de la dinámica de los sistemas sociales. Puede decirse que el *teorema dinámico fundamental de la sociología* es el siguiente: la estabilidad de cualquier sistema social, exceptuando el proceso de interacción más evanescente, depende hasta cierto punto de esa integración.

(Parsons, 1951:42; cursivas nuestras)

En numerosos lugares Parsons alude a esta cuestión cuando afirma que el asunto clave para él era “el problema de la formulación teórica de las relaciones entre el *sistema social* y la *personalidad* del individuo” (1970:1; cursivas nuestras).

Durkheim y la de cualquiera de sus seguidores contemporáneos” (1986:13). Además, las ideas de Parsons influyeron no sólo en los pensadores conservadores, sino también en los teóricos neomarxistas, especialmente en Jurgen Habermas.

A su muerte, varios de sus antiguos alumnos, que hoy son sociólogos destacados, reflexionaron sobre su teoría, así como sobre el hombre detrás de ella (para consultar unos recuerdos más recientes y muy personales, vea Fox, 1997). En sus consideraciones, estos sociólogos nos ofrecieron algunas ideas interesantes sobre Parsons y su obra. Las pocas descripciones de Parsons que aquí reproducimos no ayudan a hacernos una imagen coherente de su persona, pero nos ofrecen ciertas ideas sugerentes del hombre y su obra.

Robert Merton fue estudiante suyo cuando Parsons empezó su carrera docente en Harvard. Merton, que se convertiría en un teórico destacado por sus propios méritos, confesó que, en aquellos años, los estudiantes no acudían a Harvard para estudiar con Parsons, sino con Pitirim Sorokin, el miembro más antiguo del departamento que llegaría a convertirse en su enemigo más acérrimo (Zafirovski, 2001):

De la primera generación de estudiantes que acudieron a Harvard... ninguno de ellos iba allí para estudiar con Talcott Parsons. No podían hacerlo por una razón obvia: en 1931 no era conocido como sociólogo.

Si bien nosotros, los estudiantes, acudíamos para estudiar con el famoso Sorokin, algunos nos quedamos a trabajar con el desconocido Parsons.

(Merton, 1980:69)

Las reflexiones de Merton sobre el primer curso de teoría que impartió Parsons son muy interesantes también, especialmente porque el contenido del curso proporcionó la base para una de las obras teóricas más influyentes de la historia de la sociología:

Mucho antes de que Talcott Parsons se convirtiera en uno de los gigantes de la sociología, fue para algunos de nosotros nuestro pequeño gigante. Esto comenzó a suceder durante su primer curso de teoría... Le ayudó a desarrollar el núcleo de su obra maestra, *La estructura de la acción social*, que... no se publicaría hasta cinco años después de su divulgación oral.

(Merton, 1980:69-70)

Aunque no todos comparten la opinión positiva de Merton, todos reconocen lo siguiente:

La muerte de Talcott Parsons marca el final de una era en la sociología. Con seguridad, la nueva era... se verá reforzada por la gran tradición de pensamiento sociológico que nos ha legado.

(Merton, 1980:71)

Es digno de encomio este objetivo de integración que encontramos en una buena parte de la obra de Parsons y, en efecto, muchos lo han aplaudido; sin embargo, otros (p. ej., Alexander, 1978; Menzies, 1977) lo juzgan “confuso” y “poco claro”. Estos críticos aducen que Parsons comenzó *La estructura de la acción social* con una actitud teórica de orientación micro, pero incluso antes de terminarla y a medida que pasaban los años, su actitud teórica fue convirtiéndose progresivamente en una actitud cada vez más orientada hacia una teoría estructural-funcional macro. Así, en su obra puede percibirse cierta confusión, resultado de su incapacidad para abandonar las viejas posturas teóricas o integrarlas adecuadamente en otras nuevas. Ya en el prefacio a la segunda edición de *La estructura de la acción social*, hablaba de este desplazamiento:

...desde el análisis de la estructura de la acción social como tal hasta el análisis estructural-funcional de los sistemas sociales, éstos son, desde luego, en última instancia, sistemas de acción social; pero su estructura se trata en la nueva versión, no directamente en términos de acción, sino como “modelos institucionalizados”.

(Parsons, 1949:D)

Una opinión (Menzies, 1977), que el autor de este libro comparte, es que el problema básico de la obra de Parsons se deriva de no haber logrado completar el desplazamiento de la teoría de la acción al funcionalismo estructural, por lo que las dos teorías están interrelacionadas de una manera confusa a lo largo de toda su obra. Ello no significa que la integración de la teoría de la acción y el funcionalismo estructural sea imposible o indeseable; sin embargo, Parsons no logró reconciliarlas adecuadamente: en su obra se mantienen una al lado de la otra, en lugar de estar entrelazadas.

El uso frecuente que Parsons hace de dos definiciones diferentes de muchos conceptos clave refleja la dualidad continua de su orientación teórica; por ejemplo, Ken Menzies (1977) señaló que para definir el concepto de *desviación*, Parsons utilizó un enfoque estructural-funcional que enfatizaba el fracaso del sistema respecto de la adecuada socialización del actor, y un enfoque derivado de la teoría de la acción que define *desviación* como una “tendencia motivada de un actor a comportarse en contravención de uno o más patrones normativos institucionalizados” (Parsons, 1951:250).

En parte, el trabajo integrador de Parsons es confuso porque no logró reconciliar su teoría de la acción weberiana (tal cual la interpretó) con su funcionalismo estructural durkheimiano. Esta es la causa, junto a otros factores que analizaremos más adelante, que empaña, aunque no destruye, su enfoque teórico.¹

Principios generales

Un punto de partida para captar la esencia de la orientación teórica de Parsons son los principios generales que hay tras su construcción teórica (Devereux, 1961); él se propuso como meta construir una teoría general adecuada, una gran teoría² que fuera analítica, sistemática, completa y elegante:

1. Dicha teoría debía ser desde su punto de vista, una teoría de la acción en la que “los mecanismos centrales debían ser siempre ciertas nociones de actores que se orientan a sí mismos a situaciones, con diferentes metas, valores y estándares normativos, y que se conducen de acuerdo con ellos” (Devereux, 1961:19).
2. Una teoría así debe basarse en el principio del *voluntarismo*, es decir, la “elección [de un actor] entre valores y cursos de acción alternativos debe ser, al menos en potencia, libre” (Devereux, 1961:20).

¹ Como veremos a lo largo del capítulo, el autor tiende a adoptar una actitud crítica, no exenta de admiración, hacia la obra de Parsons. Para un análisis aún más positivo consulte a Richard Münch (1981, 1982).

² Irónicamente, Parsons alabó a Durkheim *no* por construir una gran teoría, sino por lograr algo que según muchos críticos él mismo no consiguió, a saber, integrar teoría y realidad: “Durkheim fue un teórico científico y lo fue en el mejor sentido: un teórico que nunca teorizó ‘en el aire’, que nunca se dedicó a la ‘especulación ociosa’, sino que estuvo siempre buscando la solución de problemas empíricos de crucial importancia” (1937:302).

3. Fenómenos culturales como las ideas, los ideales, las metas y las normas deben ser considerados factores causalmente relevantes.
4. Parsons adoptó la idea de *emergencia*: la noción de que los sistemas de un orden más alto emergen de los sistemas de orden inferior. Estos sistemas de orden superior, pensaba, no deben ser capaces de ser explicados en términos de sus partes constituyentes, ni inferidos a partir de ellas.
5. Los sistemas emergentes nunca deben estar totalmente desligados de sus partes constituyentes.

En este capítulo tendremos numerosas ocasiones de plantearnos hasta qué punto aplicó Parsons estos principios a lo largo de su obra teórica; aunque se alejó de esta base conforme avanzaba su carrera, estos son los principios que constituyen la base de toda su teoría.

Raíces filosóficas y teóricas

La fuente de esas ideas sobre la teoría puede encontrarse en el análisis sobre las raíces de la sociología moderna que hizo en 1937. En ésta y otras obras, Parsons da la impresión de que consideraba que el contenido total de la historia intelectual reciente convergía en él y su obra. Analizó y criticó al utilitarismo y la economía clásica por tratar a individuos aislados, presuponer la racionalidad individual y defender la idea de que el orden social se debía a que el individuo perseguía su propio interés o a sanciones externamente impuestas. Para encontrar la fuente del orden social, Parsons creía necesario analizar tanto la acción no racional como la racional, así como los valores comunes institucionalizados. Atacó al positivismo por ver el mundo como un sistema cerrado y determinista que no deja espacio a nociones tan importantes como la mente, la conciencia, los valores, los fines y las normas. Finalmente, alabó al idealismo por aceptar las mismas ideas que rechaza el positivismo, aunque no aprobaba la perspectiva de que el mundo social podía explicarse por esos factores culturales.

El grueso de *La estructura de la acción social* está dedicado al análisis de las teorías de Alfred Marshall, Vilfredo Pareto, Emile Durkheim y Max Weber, quienes desarrollaron ideas que convergían en lo que Parsons denominó la “teoría voluntarista de la acción”. El trabajo de Parsons sobre estos cuatro pensadores es fundamentalmente un resumen de la obra de cada uno de ellos, y pocas cosas nuevas se pueden encontrar en él; sin embargo, ha sido criticado duramente por ser engañoso y sesgado. Lo importante es que utilizó su obra para desarrollar varias de las ideas que llegarían a ser sumamente importantes para él, como por ejemplo, lo no racional, la acción, el voluntarismo, las normas y los valores. En lo fundamental, lo que Parsons sugiere es que estos pensadores se habían liberado de sus raíces teóricas históricas (como el utilitarismo y el positivismo), y al hacerlo, *le* proporcionaron las herramientas que *él* necesitaba para construir una teoría voluntarista de la acción.

Teoría de la acción

Por estas influencias e interpretaciones, la primera obra de Parsons se concentra sobre todo en la teoría de la acción. No hace demasiados años lo normal era que cualquier libro de teoría sociológica dedicara gran atención a los teóricos de la acción (MacIver, 1931, 1942; Parsons, 1937; Znaniecki, 1934); sin embargo, en la actualidad ese interés por la teoría de la acción se ha desvanecido, aunque algunos trabajos recientes (Coleman, 1986; Sciulli, 1986) han contribuido en cierta medida a reanimarlo.

La teoría de la acción tiene su origen en la obra de Max Weber sobre la acción social (consulte el capítulo 8), si bien éste enmarcó su obra en ciertos supuestos sobre los actores y la acción, su verdadero interés fue el análisis de las constricciones estructurales y culturales que se producen sobre aquéllos. En lugar de ocuparse de este aspecto weberiano, la teoría de la acción se sitúa en el nivel del pensamiento y la acción individuales; lo vemos con claridad en el resumen que Roscoe Hinkle hizo de los principios de la teoría de la acción:

1. Las actividades sociales de los hombres se derivan de la conciencia de sí mismos (como sujetos) y de otros, y de las situaciones externas (como objetos).
2. Como sujetos, los hombres actúan para alcanzar sus intenciones, propósitos, ambiciones, fines, objetivos o metas (subjetivos).
3. Utilizan los medios, las técnicas, los procedimientos, los métodos y los instrumentos adecuados.
4. Sus cursos de acción están limitados por condiciones o circunstancias inalterables.
5. Cuando ejercen su voluntad o juicio, eligen, sopesan y evalúan lo que harán, lo que hacen y lo que han hecho.
6. Recurren a modelos, reglas o principios morales para tomar decisiones.
7. Todo estudio de las relaciones sociales requiere que el investigador use técnicas de investigación subjetivas como la *verstehen*, la reconstrucción empática o imaginativa, o la experiencia vicaria.

(Hinkle, 1963:706-707)

Hay ciertas evidencias que nos sugieren que este microenfoque de la acción lo anticiparon algunos sociólogos previos a la Primera Guerra Mundial como Lester Ward, E. A. Ross, Franklin Giddings, Albion Small y Charles H. Cooley, aunque su relación con la teoría moderna de la acción es débil. La preocupación principal de la mayoría de estos sociólogos fue la cuestión de gran escala de la evolución social; analizaron la idea del individuo activo y creativo, pero tendían a otorgar a la sociedad un poder coercitivo sobre él.

La excepción a esta tendencia la constituyen las ideas de Cooley, aunque aceptó algunos de los principios de sus contemporáneos, y su interés por la evolución, “lo más relevante de la vida social [fue] la conciencia subjetiva y los sentimientos, las ideas o los ideales de las personas en virtud de los cuales inician y terminan sus acciones recíprocas” (Hinkle, 1963:709).

Los sociólogos que trabajaron entre el final de la Primera Guerra Mundial y la Gran Depresión presentan una vinculación más estrecha con la teoría de la acción posterior, y entre los más importantes están Robert Park, Ellsworth Faris, W. I. Thomas, George Herbert Mead y Talcott Parsons. Parsons fue el principal heredero de la orientación weberiana y el uso de la teoría de la acción en su primera obra le dio enorme popularidad.

Teoría de la acción de Parsons

Parsons sintió la necesidad apremiante de distinguir la teoría de la acción del conductismo; de hecho, eligió el término *acción* porque tenía una connotación diferente a la de *conducta*, la que supone una respuesta mecánica a los estímulos, mientras *acción* implica un proceso “mental” activo y creativo. Como señaló Parsons: “Una teoría que, como el conductismo, insiste en analizar a los seres humanos en términos que excluyen su aspecto subjetivo no es una teoría de la acción” (1937:77-78).

Tres conceptos yacen en el corazón de la teoría de la acción de Parsons: el acto unidad, el voluntarismo y la *verstehen* (*comprensión*). El fenómeno más básico de su teoría de la acción es lo que denomina el *acto unidad*, que se define por sus cuatro componentes:

1. La existencia de un *actor*.
2. El acto unidad supone un *fin*, o un estado futuro hacia el que se orienta la acción.
3. La acción tiene lugar en una *situación* que incluye dos elementos: las cosas que el actor no puede controlar (*condiciones*) y las que puede controlar (*medios*).
4. Las *normas* y los *valores* sirven para determinar la elección del actor de los medios para alcanzar fines (Parsons, 1937). Parsons aseveró que “la acción no es más que un esfuerzo por acatar las normas” (1937:76-77).

Ya en su concepto de acto unidad vislumbramos las preocupaciones por la integración que tendría durante toda su vida. Aunque comenzó interesándose por los actores y sus acciones, también tenía inquietud por la conciencia, entendida como elección voluntaria de medios para alcanzar ciertos fines; pero esa elección no es libre, algo que nos sugiere que a Parsons le preocupaban también las estructuras sociales que constreñían la acción. Entidades culturales como las normas y los valores desempeñan una función central en este asunto, así como a lo largo de toda la obra de Parsons. Estrechamente relacionada con el concepto de acto unidad está su noción de *voluntarismo*, que se refiere a las elecciones que hacen los actores en las situaciones sociales en las que se encuentran (Procter, 1978); esto no significa que los actores sean completamente libres al hacer su elección: el voluntarismo no es equiparable a la “libre voluntad”, antes bien, el concepto de voluntarismo implica una mente, una conciencia e individuos que toman decisiones. Finalmente está el concepto de la *verstehen*, o la necesidad de analizar la acción desde una perspectiva subjetiva.

Alejamiento de la teoría de la acción

En nuestra opinión, aunque Parsons jamás abandonó la idea de la elección individual constreñida por fuerzas externas, sí se alejó del enfoque sobre la conciencia y la acción aludido en *La estructura de la acción social*. Esto se refleja en el grado en que abandonó los tres conceptos centrales de su primera obra: el acto unidad, el voluntarismo y la *verstehen* (interpretada por él como una técnica fundamentalmente orientada hacia el estudio de la conciencia y la acción).

El acto unidad yace en el núcleo mismo de la aportación teórica de *La estructura de la acción social*, pero desaparece progresivamente a medida que Parsons desarrolla su teoría. En *El sistema social* (1951) el acto unidad sólo aparece tres veces a lo largo de sus casi 600 páginas, y cuando lo cita, la impresión que nos da es que lo usa simplemente para legitimar su primera obra y que no tiene relevancia en el trabajo que realiza en ese momento. En esta misma obra señala superficialmente que el acto unidad constituye aún la unidad básica, pero

para la mayoría de los fines del análisis más macroscópico de los sistemas sociales es conveniente, sin embargo, hacer uso de una unidad de orden más alto que el acto, a saber, el estatus-rol... Es la estructura de las *relaciones* entre los actores en tanto implicados en el proceso interactivo, es esencialmente la estructura del sistema social... Es la *participación* de un actor en una relación interactiva estandarizada que, para muchos fines, es la unidad más significativa del sistema social.

(Parsons, 1951:25)

Desde nuestro punto de vista, el acto unidad y el estatus-rol son fenómenos bien diferentes: el primero hace referencia a los actores y a la acción, mientras que el *estatus-rol* se refiere a las posiciones dentro de una estructura de interacción. En su obra posterior, Parsons desarrolló el concepto de disposición de necesidad como la unidad más relevante en el nivel de la personalidad, y las orientaciones de valor ocupan el mismo lugar en el sistema cultural. Como veremos más tarde, las *disposiciones de necesidad* son necesidades biológicas configuradas por fuerzas externas, y las *orientaciones de valor* son estándares culturales internalizados. La cuestión aquí es si estos tres nuevos conceptos “surgen” del acto unidad o si son totalmente nuevos, pues la orientación de valor sólo aparece relacionada directamente con el acto unidad y en el pensamiento de Parsons hasta 1937. El estatus-rol y la disposición de necesidad son conceptos completamente nuevos, nacidos de su pensamiento posterior. En su prefacio a la segunda edición de *La estructura de la acción social* (1949), admite que en la edición de 1937 no incluía dos influencias importantes: la de Sigmund Freud en la dimensión psicológica y la de antropólogos como Franz Boas, y de estas fuentes proceden indudablemente sus conceptos de la disposición de necesidad y el estatus-rol. Es evidente que no necesitamos el concepto del acto unidad para comprender los tres últimos; además, Parsons no necesitó (o no usó) el acto unidad para analizar los sistemas social, cultural y de la personalidad. A medida que se convertía en estructural-funcionalista, funcionalista y evolucionista, el acto unidad aparecía como algo cada vez más extraño, y en su obra básica sobre la evolución, *La sociedad* (1966), el acto unidad desaparece totalmente.

Finalmente, podemos apreciar la desaparición de la *verstehen* en la teoría de Parsons, como él mismo señaló: “Frente al punto de vista sostenido por el autor en *La estructura de la acción social*, este postulado (el punto de vista subjetivo) aparece ahora como no esencial para el marco de referencia de la acción en su forma más elemental” (Parsons, 1951:543). Así, tras abandonar los conceptos de acto unidad y voluntarismo, abandonó también la *verstehen*; de hecho, la perspectiva subjetiva hubo de desvanecerse cuando abandonó los dos primeros conceptos. Debido a que Parsons buscaba un acto unidad voluntarista, requería de una metodología subjetiva. Según Scott, la influencia del conductismo contribuyó a su alejamiento de la *verstehen*. Por último, un sociólogo no requiere de la *verstehen* para estudiar las disposiciones de necesidad y los estatus-roles, o las orientaciones de valor, conceptos que caracterizaron la siguiente fase de la obra de Parsons y que analizaremos en el siguiente apartado.

Disposiciones de necesidad

En su obra publicada a principios del decenio de 1950, el interés de Parsons por el nivel individual tomó un nuevo rumbo: se alejó del acto unidad, del voluntarismo y de la *verstehen*, y se acercó a las disposiciones de necesidad y las orientaciones de los actores hacia las situaciones. Encontramos aquí una preocupación por la conciencia, aunque se trata de una conciencia constreñida, virtualmente exenta de creatividad. Los actores son descritos como individuos que se conducen por disposiciones de necesidad para alcanzar la gratificación máxima; es decir, se sienten impulsados por necesidades innatas que están determinadas y moldeadas por fuerzas externas en las disposiciones. En este contexto Parsons analiza las orientaciones motivacionales y de valor de los actores.

Orientaciones motivacionales

Los actores usan el marco de las orientaciones motivacionales para analizar los fenómenos sociales que les interesan. El grado en que los fenómenos representan satisfacción real o potencial de sus disposiciones de necesidad es de gran importancia, y este proceso cubre tres dimensiones. Primero, los actores analizan la situación *cognitivamente*; es decir, deben:

1. Localizar los fenómenos sociales (individuos, colectividades, objetos de la cultura física).
2. Diferenciarlos de otros fenómenos sociales.
3. Relacionarlos con clases generales de objetos.
4. Determinar las características del fenómeno social.
5. Determinar las funciones reales o potenciales del fenómeno social.

Al mismo tiempo, los actores deben sopesar el significado conferido al fenómeno social: deben decidir la cantidad de afecto o emoción que involucran en cada fenómeno que perciben. Esa determinación está influida por el grado en que un fenómeno gratifica o priva a los actores en términos de sus disposiciones de necesidad, entonces los actores emprenden un proceso *evaluativo* a través del cual determinan cómo distribuir sus energías para obtener la gratificación máxima y la privación mínima.

Este análisis de la orientación motivacional en cierta medida concierne a la conciencia; sin embargo, no es el proceso consciente, sino las normas y los valores lo que moldean este proceso, de suma importancia para Parsons.

Orientaciones de valor

En el contexto de las normas y los valores, Parsons analiza las orientaciones de valor, o los estándares culturales, para sopesar soluciones a las tres cuestiones motivacionales que acabamos de señalar. Mediante el proceso de socialización los actores internalizan estos estándares, que se convierten en aspectos de las orientaciones del actor y los comprometen con la observancia de ciertas normas, estándares y criterios de selección cuando tienen la necesidad de hacer *elecciones*. Parsons describió tres orientaciones de valor que corren paralelas a los tres modos de orientación motivacional:

1. El actor adquiere una serie de estándares *cognitivos*. Entre otras cosas, estos estándares le ayudan a decidir si la información que recibe es importante, si sus observaciones son útiles y la importancia de las diversas situaciones y problemas. En otras palabras, los estándares cognitivos tratan con problemas informacionales asociados con la decisión motivacional.
2. Después están los estándares de orientación *apreciativos* que permiten a los actores valorar el grado de idoneidad y coherencia de la cantidad de energía conferida que deben invertir en los diversos fenómenos sociales. Éstas son las reglas sociales que nos ayudan a determinar si una entidad social dada satisface nuestras disposiciones de necesidad.
3. Finalmente, existen estándares *morales* que permiten a los actores sopesar las consecuencias de sus acciones para mantener la integridad de la personalidad y su interrelación con los sistemas sociales.

Sobre todo, la existencia de estos tres conjuntos de estándares en la obra de Parsons, y el sentido en que ellos guían (e incluso en gran medida determinan) las elecciones de los actores, nos lleva a dudar de que Parsons conservara la idea de voluntarismo.

Tipos de acción Parsons utilizó los tres modelos de orientación motivacional y de valor para desarrollar cuatro tipos básicos de acción:

1. La *acción intelectual*, que involucra intereses motivacionales cognitivos y estándares cognitivos de valor.
2. La *acción expresiva*, que combina intereses conferidos y estándares apreciativos.
3. La *acción moral*, incluye intereses evaluativos y estándares morales.
4. La *acción instrumental*, el tipo más complejo, que supone metas futuras determinadas por intereses conferidos y medios, así como estándares apreciativos para alcanzar esas metas determinadas por los estándares cognitivos.³

Aunque Parsons pretendía ofrecernos una tipología estática de la acción, en realidad en su obra encontramos escasas ideas sobre la acción individual dinámica. Basó su modelo de sistema social en la interacción entre el ego y el alter ego, pero habló poco de ella, utilizándola sólo como base para construir su perspectiva de gran escala del sistema social. Aunque supuestamente era un teórico de la acción, el estatismo de la acción en su modelo llevó a William F. Whyte a señalar que “en la obra de Talcott Parsons los actores están constantemente orientándose hacia las situaciones, y raramente actúan, si es que lo hacen alguna vez” (1961:255).

Variables patrones

Volviendo al estudio de la obra de Parsons sobre la acción y la conciencia, nos encontramos con sus famosas, o infames, variables patrones, que reflejan su irresistible tendencia a los paralelismos y la claridad conceptual. En su nivel más fundamental, las *variables patrones* son un conjunto conceptual de cinco elecciones dicotómicas de acción que los actores pueden hacer en cada situación. En este nivel constituyen herramientas para analizar los procesos conscientes. Las variables patrones son elecciones universales que hace un actor antes de que la situación tenga un significado determinado: abordan el problema fundamental de la orientación de un actor hacia una situación (Parsons, 1951:60). Las variables patrones son:

1. *Afectividad-neutralidad afectiva*: se refiere al problema actitudinal de qué es lo que sentimos hacia un fenómeno social, de la cantidad de emoción o afecto que vamos a invertir en él; por ejemplo, ¿deben los médicos establecer relaciones emocionales con sus pacientes o, por el contrario, deben mantenerse a distancia?
2. *Especificidad-difusibilidad*: se refiere al problema actitudinal de orientarse hacia una parte o hacia el todo del fenómeno social. ¿Deben los pacientes aceptar el consejo de los médicos sobre todo tipo de problemas o sólo en relación con su campo específico de saber?
3. *Universalismo-particularismo*: se refiere al problema de cómo categorizar los fenómenos sociales. ¿Debemos juzgarlos en términos de estándares generales que pueden aplicarse universalmente a todas esas entidades, o debemos usar estándares más emocionales y específicos para formular nuestros juicios? Por ejemplo, solemos juzgar a los futuros médicos de acuerdo con modelos universales, sin embargo, a nuestros hijos los juzgamos mediante modelos más particulares.

³ De hecho, ésta es una buena definición de la “acción racional con arreglo a valores” de Weber.

4. *Adquisición-adscripción*: se refiere al problema de definir los fenómenos sociales de acuerdo con lo que está adscrito en ellos, o definirlos según lo que es adquirido. ¿Nacen ciertas personas con un talento especial para la medicina o lo adquieren?
5. *Persona-colectividad*: se refiere al dilema entre perseguir nuestros intereses privados o los compartidos con otros miembros de la colectividad. ¿Desea vivir el médico una vida cómoda incompatible con su meta de ayudar a la humanidad?

Parsons utilizó estas variables patrones para analizar otros aspectos de su sistema teórico: podían utilizarse para diferenciar hábitos de elección dentro del sistema de personalidad, también para examinar las diferentes expectativas de rol en el sistema social y, finalmente, para distinguir entre los diferentes modelos normativos del sistema cultural. La tendencia de Parsons a usar el mismo esquema conceptual en niveles diferentes del análisis social proporcionó a su obra un orden, pero también le creó problemas: no existe razón obvia que explique por qué los mismos conceptos deberían ajustarse a niveles distintos, como señaló Alfred Baldwin: “El problema de integrar los motivos en la persona supone sólo una leve semejanza con el de integrar las personas a la sociedad” (1961:185). En general, no hay una razón convincente para creer que todos los sistemas, independientemente de su nivel de complejidad, se planteen la misma serie de dilemas.

AGIL

Como hemos señalado en varias ocasiones en este capítulo, conforme avanzaba su carrera, Parsons pasó de la teoría de la acción al funcionalismo estructural. En breve expondremos ciertas ideas suyas sobre las estructuras y los sistemas, pero primero es preciso analizar algunas de sus reflexiones sobre el funcionalismo. Una *función* es “un complejo de actividades dirigidas a la satisfacción de una o varias necesidades del sistema” (Rocher, 1975:40). Sobre la base de esta definición, Parsons creía que había cuatro imperativos funcionales necesarios (característicos) de todo sistema: (A) adaptación, (G) (de *goal attainment*) capacidad para alcanzar metas*, (I) integración, y (L) latencia. En conjunto, estos cuatro imperativos funcionales se conocen como las siglas de su significado en inglés: AGIL. Para sobrevivir, un sistema debe realizar estas cuatro funciones:

1. *Adaptación*: todo sistema debe satisfacer las exigencias situacionales externas, debe adaptarse a su entorno y adaptar el entorno a sus necesidades.
2. *Capacidad para alcanzar metas*: todo sistema debe definir y alcanzar sus metas primordiales.
3. *Integración*: todo sistema debe regular la interrelación entre sus partes constituyentes. Debe controlar también la relación entre los otros tres imperativos funcionales (A, G, L).
4. *Latencia (mantenimiento de patrones)*: todo sistema debe proporcionar, mantener y renovar la motivación de los individuos y así los patrones culturales que crean y mantienen la motivación.

Como en el caso de las variables patrones, Parsons diseñó el esquema AGIL de manera que podía utilizarse en *todos* los niveles de su sistema teórico (si desea revisar un ejemplo, vea Paulsen y Feldman, 1995). Como señaló Chandler Morse:

**Goal attainment* en inglés [N. de la T.].

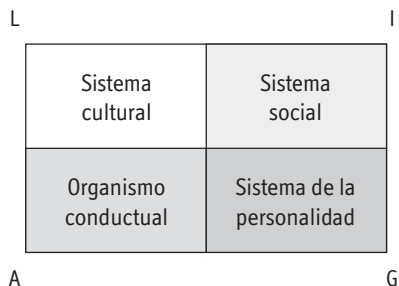


Figura 17.1 Estructura del sistema general de la acción.

En el modelo parsoniano, los cuatro imperativos funcionales, o problemas, se aplican tanto en un nivel microanalítico como en uno macroanalítico. En el nivel micro sirven para especificar las fases a través de las que progresan los *actores individuales* en un sistema pequeño de acción y cómo avanza el sistema de acción en su conjunto durante un ciclo de acción. En el nivel macro los imperativos proporcionan un medio para *a)* asignar roles analíticamente a los cuatro subsistemas funcionales de cualquier sistema, y *b)* clasificar los flujos de entrada y salida en estos subsistemas.

(Morse, 1961:116)

Ilustraremos el modo en que Parsons utilizó el sistema AGIL en el análisis que haremos en breve de los cuatro sistemas de acción, y más tarde mostraremos cómo lo aplicaba a la sociedad.

En su nivel más general, los cuatro imperativos funcionales están vinculados con los cuatro sistemas de acción que ahora señalamos. El *organismo conductual* es el sistema de acción que realiza la función de adaptación al ajustarse al mundo externo y transformarlo. El *sistema de la personalidad* realiza la función del logro de metas al definir los objetivos del sistema y movilizar los recursos para alcanzarlos. El *sistema social* se ocupa de la función de integración, al controlar sus partes constituyentes. Por último, el *sistema cultural* cumple la función de latencia al proporcionar a los actores las normas y los valores que les motivan a la acción. La figura 17.1 resume la estructura del sistema de acción en términos del esquema AGIL.

Consistencia de la teoría parsoniana: integración y orden

Hemos subrayado algunas de las transformaciones que se produjeron en la teoría parsoniana, pero, también, nos hemos limitado por la abundancia de giros y cambios de dirección que tiene esta teoría; por ejemplo, en su obra madura, él mismo llegó a creer que su enfoque no era tanto una teoría de la acción, funcional estructural o funcional, como cibernética. Su preocupación era analizar la comunicación entre los sistemas de acción y el control de los sistemas inferiores por los superiores. A pesar de estos drásticos cambios de rumbo, en la teoría parsoniana hay elementos consistentes; y aunque el propio Parsons llegó a admitir ciertos giros, fue muy claro cuando habló de su “continuidad esencial a lo largo de los cuarenta años que habían transcurrido desde la publicación de *La estructura de la acción social*” (1977a:2).

Una de las preocupaciones más importantes de Parsons desde el principio de su carrera fue la cuestión del orden en la sociedad (Burger, 1977; Chen, 2004; Münch, 2005). Toda sociedad moderna y compleja se plantea la cuestión de cómo evitar la “guerra de todos contra todos”, el conflicto social desenfrenado. A lo largo de toda su carrera, Parsons sostuvo que el poder no constituye una fuerza que evite tal conflicto social; en su opinión, el poder no representa un medio confiable para preservar el orden social. Aunque el ejercicio del poder puede ser efectivo a corto plazo, a la larga lo único que se logra es un mayor desorden. El uso del poder ocasiona reacciones negativas que conducen a una mayor desintegración de la sociedad; además, se requiere una vigilancia constante para que el ejercicio de poder sea efectivo. Mantener, a partir del poder, el orden en la sociedad, además de consumir mucho tiempo, resulta difícil y costoso; en suma, el ejercicio de poder constituye un método inadecuado e ineficaz para el mantenimiento del orden en la sociedad. Su postura en contra del poder es un tema consistente desde sus primeros trabajos.

Otra de sus ideas consistentes se refiere a su solución alternativa al problema del orden. Para Parsons el modo ideal de mantener el orden en la sociedad es desarrollar un sistema cultural que se base en la cooperación y que internalice ese conjunto de ideas en los actores a través de la socialización. Esta idea nos conduce al teorema fundamental de Parsons, que atañe a la integración de los “patrones comunes de valor” (la cultura) y las “disposiciones de necesidad” (la personalidad). En pocas palabras, para Parsons el mejor modo de mantener el orden en la sociedad es el que logra que las personas estén en condiciones de controlarse a sí mismas; porque las personas tienen patrones valorativos comunes en sus mentes, son capaces de determinar si actúan en contra del sistema de valores común y, si es así, son capaces de enderezar el camino. En un plano ideal no se requiere una fuente de poder externo para mantener el orden en la sociedad: la sociedad que gobierna menos, gobierna mejor. Sin lugar a dudas el ejercicio de poder es necesario en algunos casos, pero éstos son pocos y eventuales; si las autoridades se ven en la necesidad de usar el poder con demasiada frecuencia, entonces tiene problemas graves y puede estar al borde de la desintegración.

Estas cuestiones del orden, el poder y la integración constituyen una constante preocupación de Parsons durante toda su carrera. Al final de *La estructura de la acción social* (1937) llegó a la conclusión de que la alternativa a la cuestión del ejercicio del poder era la integración de los valores. La integración de los valores y las disposiciones de necesidad están en el núcleo de *El sistema social* (1951) y constituye la preocupación central en los libros y ensayos que escribió posteriormente; por ejemplo, en un famoso ensayo sobre las organizaciones, sostuvo que su “punto de referencia más importante para analizar [la organización]... es su patrón de valor” (1960:20). Si bien estudió el poder, su interés primordial se situaba en las dimensiones culturales que proporcionaba la integración organizativa; así, mientras la mayoría de la gente concibe la organización como un escenario donde se produce la lucha por el poder, Parsons se preocupaba por los valores que hacían que las organizaciones se mantuvieran unidas. Como sostuvo esta opinión durante toda su carrera, llegó a ser considerado un teórico del “consenso”; tendremos ocasión de volver a esta cuestión en la siguiente sección.

Sistema de acción

Ahora estamos listos para analizar el conjunto del sistema de acción de Parsons. La figura 17.2 muestra un esquema de los principales niveles de su sistema.

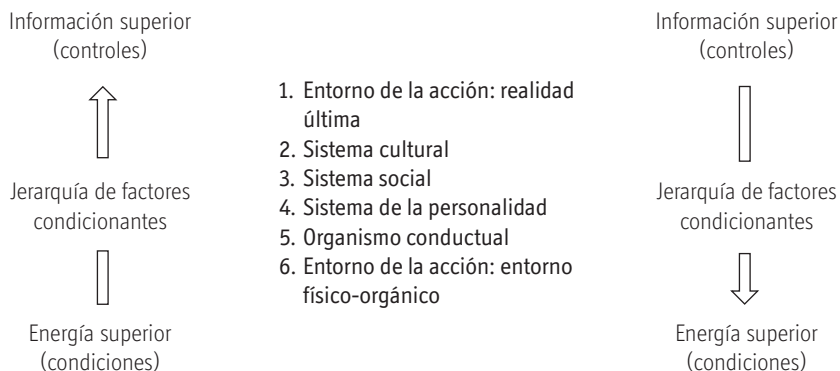


Figura 17.2 Esquema de la acción de Parsons.

Es obvio que tenía una idea muy nítida de los distintos “niveles” del análisis social, así como de su interrelación. El orden jerárquico es claro y los niveles se integran en su sistema de dos maneras:

1. Cada uno de los sistemas inferiores proporciona las condiciones, la energía, que requieren los niveles superiores.
2. Los niveles superiores controlan a los que hay debajo de ellos en la jerarquía.

En términos de los ambientes del sistema de acción, el nivel inferior (el entorno orgánico y físico) involucra los aspectos no simbólicos del cuerpo humano, su anatomía y fisiología; el nivel superior (la realidad última) tiene, como Jackson Toby sugiere, un “tono metafísico”, aunque también sostiene que Parsons “no se refiere tanto a lo sobrenatural como a la tendencia universal de las sociedades a abordar simbólicamente la inseguridad, las preocupaciones y tragedias de la existencia humana que desafían el sentido de la organización social” (Toby, 1977:3).

El núcleo de la obra de Parsons radica en sus cuatro sistemas de acción; en su análisis de ellos y sus interrelaciones, se alejó de la teoría de la acción de comienzos de su carrera y se acercó al funcionalismo estructural (este giro también puede verse con claridad en el análisis AGIL). Entre los supuestos que hizo en su análisis de los sistemas de acción, encontramos de nuevo el problema del orden, preocupación que lo abrumó desde el origen de su carrera y que se convirtió en la mayor fuente de críticas a su obra (Schwanenberg, 1971). Para Parsons (1937) los filósofos anteriores no habían ofrecido una respuesta satisfactoria al problema hobbesiano del orden: qué es lo que evita una guerra social de todos contra todos; Parsons encontró una respuesta a este problema en el funcionalismo estructural, que trabaja con los siguientes supuestos:

1. Los sistemas tienen la característica del orden y de la interdependencia de las partes.
2. Los sistemas tienden al automantenimiento del orden o equilibrio.⁴

⁴ A menudo para Parsons el problema del orden se relaciona con la cuestión de por qué la acción no era aleatoria o moldeada. Para él la cuestión del equilibrio era una cuestión más empírica; sin embargo, él mismo solía fusionar las cuestiones del orden y el equilibrio.

3. Los sistemas pueden ser estáticos o verse implicados en un proceso ordenado de cambio.
4. La naturaleza de una parte del sistema influye en la forma que pueden adoptar las otras partes.
5. Los sistemas mantienen fronteras con sus ambientes.
6. La distribución e integración comprenden dos procesos fundamentales y necesarios para el estado de equilibrio de un sistema.
7. Los sistemas tienden hacia la autoconservación, que abarca el mantenimiento de fronteras y de las relaciones entre las partes y el todo, el control de las variaciones del entorno y el control de las tendencias de cambio del sistema desde su interior.

Estos supuestos llevaron a Parsons a hacer del análisis de la estructura *ordenada* de la sociedad su principal preocupación, y al hacerlo, no se ocupó de la cuestión del cambio social hasta muy avanzada su carrera:

Creemos que no es rentable describir los cambios que se producen en los sistemas de variables antes de aislar y describir antes las variables; por tanto, hemos preferido comenzar estudiando combinaciones determinadas de variables para movernos hacia la descripción de los cambios que experimentan estas combinaciones una vez que ha sido sentada una sólida base para hacerlo.

(Parsons y Shils, 1951:6)

Parsons recibió críticas tan duras por su orientación estática que comenzó a dedicar cada vez más atención al cambio; de hecho, como veremos, se enfocó finalmente en el análisis de la evolución de las sociedades. Sin embargo, en opinión de muchos observadores, su obra sobre el cambio social tendía a ser muy estática y estructurada.

Cuando piense en los cuatro sistemas de la acción, el lector debe tener en mente que no existen en el mundo real, sino más bien constituyen herramientas analíticas para el análisis de éste.

Sistema social

La concepción de Parsons sobre el sistema social comienza en el micronivel de la interacción entre ego y alter ego, definida como la forma más elemental del sistema social. Dedicó poco tiempo al análisis de este nivel, si bien sostuvo que los rasgos de dicho sistema de interacción están presentes en las formas más complejas que adopta el sistema social. He aquí la definición de Parsons de *sistema social*:

Un sistema social (reducido a los términos más simples) consiste, pues, en una pluralidad de actores individuales que *interactúan* entre sí en una situación que tiene, al menos, un aspecto físico o de medio ambiente, actores motivados por una tendencia a “obtener un óptimo de gratificación” y cuyas relaciones con sus situaciones (incluidos los demás actores) están mediadas y definidas por un sistema de símbolos culturalmente estructurados y compartidos.

(Parsons, 1951:5-6)

Esta definición busca precisar un sistema social en términos de muchos de los conceptos clave de la obra de Parsons: actores, interacción, entorno, maximización de la gratificación y cultura.

A pesar de su compromiso con la concepción del sistema social como un sistema de interacción, Parsons no tomó la interacción como unidad fundamental en su estudio del sistema social, sino el concepto más complejo de *estatus-rol* como unidad básica del sistema. Como ya señalamos, éste no constituye un aspecto de los actores ni un aspecto de la interacción, sino un componente *estructural* del sistema social. El *estatus* hace referencia a una posición estructural en el seno de un sistema social, y el *rol*, a lo que hace el actor en esa posición visto en el contexto de su significado funcional para el sistema. No se considera al actor en función de sus pensamientos y acciones, sino sólo como un conjunto de estatus y roles (al menos en términos de su posición en el sistema social).

En su análisis del sistema social, Parsons se interesó primordialmente por sus componentes estructurales; además de ocuparse del estatus-rol, se interesó también por los grandes componentes de los sistemas sociales, como las colectividades, las normas y los valores (Parsons, 1966: 11); sin embargo, en su estudio del sistema social adoptó una postura no sólo estructuralista, sino también funcionalista, y delineó una serie de prerequisites funcionales de todo sistema social:

1. Los sistemas sociales deben estar estructurados de manera que sean compatibles con otros sistemas.
2. Para sobrevivir, el sistema social debe contar con el apoyo de otros sistemas.
3. Debe satisfacer una proporción significativa de las necesidades de los actores.
4. Debe suscitar en sus miembros una participación suficiente.
5. Debe ejercer al menos un cierto control sobre la conducta potencialmente desintegradora.
6. Si surge un conflicto desintegrador, es necesario que lo controle.
7. Para sobrevivir, un sistema social requiere de un lenguaje.

En el análisis de los prerequisites funcionales del sistema social se aprecia con claridad que Parsons se concentró en los grandes sistemas y su interrelación (funcionalismo social), incluso cuando hablaba de los actores, lo hacía desde la perspectiva del sistema; este análisis refleja también su preocupación por el mantenimiento del orden en el sistema social.

Actores y sistema social

Sin embargo, Parsons no ignoró totalmente la cuestión de la relación entre actores y estructuras sociales; de hecho, como hemos visto más arriba, creía que la integración de los patrones de valor y las disposiciones de necesidad constituían “el teorema dinámico fundamental de la sociología” (Parsons, 1951:42). Dada su preocupación central por el sistema social, los procesos de internalización y socialización cobran una importancia crucial en esa integración, es decir, le interesaban los modos en que se transmitían las normas y los valores de un sistema a sus actores. Estas normas y valores se internalizan en un proceso efectivo de socialización, es decir, por medio de este proceso llegan a convertirse en parte de las “conciencias” de los actores; como consecuencia, cuando los actores persiguen sus intereses particulares, en realidad están sirviendo a los intereses generales del sistema como un todo. Como Parsons señaló, “La combinación de los patrones de orientación de valor que se adquieren [por el actor en la socialización] *debe ser en una considerable proporción una función de la estructura fundamental de los roles y valores predominantes del sistema social*” (1951:227).

En general, Parsons presuponía que los actores solían ser receptores pasivos en el proceso de la socialización.⁵ Los niños aprenden no sólo cómo actuar, sino también las normas y los valores, la moralidad, de la sociedad. La socialización se define como un proceso de conservación en el que las disposiciones de necesidad (que están moldeadas en buena parte por la sociedad) vinculan a los niños con el sistema social, el cual proporciona los medios para satisfacer las disposiciones de necesidad. Queda poco espacio, de haberlo, para la creatividad: la necesidad de gratificación liga a los niños con el sistema tal y como existe. Parsons concibe la socialización como una experiencia que dura toda la vida. Como las normas y los valores inculcados durante la infancia tienden a ser muy generales, no preparan a los niños para diversas situaciones específicas en las que pueden encontrarse en su madurez, así, la socialización debe complementarse a través del ciclo vital con una serie de experiencias socializadoras más específicas. A pesar de esta necesidad en la madurez, las normas y los valores aprendidos en la infancia tienden a ser estables y, con un ligero refuerzo, permanecen durante toda la vida.

A pesar del conformismo al que induce la socialización a lo largo de toda la vida, existe una gran cantidad de variación individual en el sistema. La pregunta es: ¿por qué la conformidad no suele constituir una preocupación principal de todo sistema social, dado su carácter necesario para el orden? Por un lado, puede hacerse uso de una serie de mecanismos de control social para inducir la conformidad; sin embargo, en lo que se refiere a Parsons, el control social constituye estrictamente una segunda línea de defensa: un sistema funciona mejor cuando recurre con poca frecuencia al control social. Por otro, el sistema debe tolerar cierta variación, cierta desviación: un sistema social flexible es más fuerte que uno rígido que no acepta la desviación. Finalmente, el sistema social debe proporcionar una amplia serie de oportunidades de rol que permita la expresión de las diferentes personalidades sin amenazar la integridad del sistema.

La socialización y el control social constituyen los principales mecanismos que permiten al sistema social mantener el equilibrio. Debe permitirse una pequeña cantidad de individualidad y desviación, pero sus formas más extremas requieren mecanismos reequilibradores; así, el orden social forma parte de la estructura del sistema social de Parsons:

Sin una planificación deliberada por parte de alguien, en un sistema social como el nuestro y, correspondientemente en otros, se han desarrollado mecanismos que, con sus limitaciones, son capaces de invertir las profundas tendencias a la desviación e impedir que ingresen en la fase del círculo vicioso fuera del control de las sanciones ordinarias de aprobación-desaprobación y recompensa-castigo.

(Parsons, 1951:319)

De nuevo, Parsons se concentra en el sistema en su conjunto más que en el actor dentro del sistema: se ocupa de cómo controla el sistema al actor, no de cómo el actor crea y mantiene al sistema, lo que refleja la preocupación de Parsons por su compromiso con la orientación estructural funcional.

Sociedad Aunque la idea del sistema social hace referencia a todo tipo de colectividades, un sistema social específico y particularmente importante es la *sociedad*, “una colectividad

⁵ Ésta es una interpretación polémica de la obra de Parsons con la que muchos no están de acuerdo. François Bourricaud, por ejemplo, habla de “la dialéctica de la socialización” (1981:108) en la obra de Parsons, y no de receptores pasivos de la socialización.

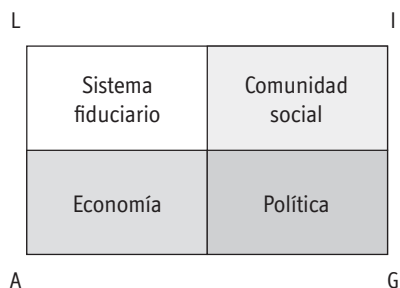


Figura 17.3 La sociedad, sus subsistemas y los imperativos funcionales.

relativamente autosuficiente cuyos miembros pueden satisfacer todas sus necesidades individuales y colectivas, y vivir enteramente dentro de su marco” (Rocher, 1975:60).⁶ Como buen funcionalista estructural, Parsons distinguía entre cuatro estructuras o subsistemas de la sociedad a partir de las funciones (AGIL) que cumplen (figura 17.3). La *economía* es el subsistema que cumple la función de la adaptación de la sociedad al entorno mediante el trabajo, la producción y la distribución (Moss y Savchenko, 2006; mediante dicho trabajo la economía adapta el entorno a las necesidades de la sociedad y ayuda a ésta a adaptarse a estas realidades externas. La *política* (o sistema político) realiza la función del logro de metas mediante la persecución de objetivos sociales y la movilización de los actores y recursos para ese fin. El *sistema fiduciario* (p. ej., escuelas, familia) cumple la función de la latencia al ocuparse de la transmisión de la cultura (normas y valores) a los actores y permitir que la internalicen. Finalmente, la función de la integración corresponde a la *comunidad social* (p. ej., el derecho), que se ocupa de coordinar los diversos componentes de la sociedad (Parsons y Platt, 1973).

Para Parsons las estructuras del sistema social eran extremadamente importantes, pero el sistema cultural era aún más importante; de hecho, como ya hemos visto, el sistema cultural se mantiene en la cúspide de su sistema de acción,⁷ y Parsons (1966) se calificó a sí mismo de “determinista cultural”.

Sistema cultural

Parsons concebía a la cultura como la principal fuerza que ligaba los diversos elementos del mundo social o, en sus propios términos, del sistema de acción. La cultura media en la interacción entre los actores e integra la personalidad y los sistemas sociales; tiene la peculiar capacidad de llegar a ser, al menos en parte, un componente de otros sistemas diferentes. Así, en el sistema social, la cultura se encarna en normas y valores, y en el sistema de la personalidad es internalizada por el actor. Pero el sistema cultural no es simplemente una parte de los otros sistemas: también tiene una existencia separada en la forma de acervo social del conocimiento, los símbolos y las ideas. Estos aspectos del sistema cultural se encuentran

⁶ Barber (1993, 1994) sostiene que aunque hay bastante confusión terminológica en la obra de Parsons, la idea de sistema social debe restringirse a los sistemas inclusivos y totales como las sociedades.

⁷ Curiosamente, Alexander y Smith (2001:13a) califican a Parsons de “insuficientemente cultural”, pues carece de una “descripción plena” de cultura.

en los sistemas social y de la personalidad, pero no se convierten en parte de ellos (Morse, 1961:105; Parsons y Shils, 1951:6).

Igual que con los otros sistemas, Parsons definió al sistema cultural en términos de su relación con el resto de los sistemas de acción; así, la *cultura* es un sistema normalizado y ordenado de símbolos que son objeto de la orientación de los actores, componentes internalizados del sistema de la personalidad y modelos institucionalizados del sistema social (Parsons, 1990). Como es en gran medida simbólica y subjetiva, la cultura se transmite con facilidad y rapidez de un sistema a otro; esto le permite moverse de un sistema social a otro mediante la difusión y de un sistema de personalidad a otro a través del aprendizaje y la socialización; sin embargo, el carácter simbólico (subjetivo) de la cultura le proporciona otro rasgo a los ojos de Parsons: la capacidad de controlar a los otros sistemas parsonianos de la acción. Esta es una de las razones que explican que Parsons se calificase a sí mismo de determinista cultural.

Para establecer de nuevo paralelismos y orden en su pensamiento, Parsons sostuvo que el sistema cultural tenía tres componentes paralelos a los tres modos de orientación motivacional analizados más arriba: la orientación motivacional *cognitiva* es equiparable culturalmente a los sistemas de creencias y sistemas de ideas que representan una guía para la solución de problemas motivacionales; la orientación motivacional *conferida* se sitúa en el plano cultural de los sistemas de símbolos expresivos, medios para expresar una relación de cargo con un objeto social, y finalmente, la orientación motivacional *evaluativa* se sitúa en el mismo nivel de directrices culturales similares: los sistemas de orientaciones de valor. (Cada componente puede subdividirse exactamente del mismo modo; así, por ejemplo, como señalamos anteriormente, el sistema de las orientaciones de valor puede dividirse en estándares cognitivos, evaluativos y morales). Parsons llegó a la conclusión de que los estándares morales constituyen “las técnicas integradoras superiores de un sistema de acción” (Parsons y Shils, 1951:170). Esta conclusión refleja la idea primordial del sistema cultural en la teoría de Parsons: que el sistema cultural es preeminente; pero si para él la cultura era lo más importante, su esfuerzo integrador es cuestionable, porque todo tipo de determinismo es sospechoso desde la perspectiva de una sociología integrada (para revisar una concepción más integrada de la obra de Parsons, vea Camic, 1990). Este problema se agravará cuando analicemos el sistema de la personalidad y comprobemos los numerosos puntos flacos que pueden apreciarse en su desarrollo.

Sistema de la personalidad

El sistema de la personalidad está controlado no sólo por el sistema cultural, sino también por el social. Parsons revisó pronto su concepción inicial de la conciencia y la acción, respecto de su trabajo sobre el acto unidad, el voluntarismo, etc., y la encontró defectuosa. Parece que era consciente de la acusación de que había abandonado el interés inicial por el voluntarismo, e intentó salir al paso asignando cierta independencia al sistema de la personalidad:

Mi opinión es que, si bien el contenido de la estructura de la personalidad se deriva de los sistemas sociales y culturales a través de la socialización, la personalidad se convierte en un sistema independiente a través de las relaciones que mantiene con su propio organismo y debido a la particularidad de su propia experiencia vital: no es un mero epifenómeno.

(Parsons, 1970:82)

Estas palabras nos dan la impresión de que Parsons protesta en exceso, si el sistema de la personalidad no es un epifenómeno, ciertamente se reduce a ocupar un estatus dependiente de su sistema teórico.

La *personalidad* se define como el sistema organizado de la orientación y motivación de la acción del actor individual. El componente básico de la personalidad es la disposición de necesidad, un concepto que ya hemos analizado pero que requiere ahora una mayor explicación. Parsons y Shils definen las *disposiciones de necesidad* como las “unidades más relevantes de la motivación de la acción” (1951:113). Distinguen las disposiciones de necesidad de los impulsos, que constituyen tendencias innatas: la “energía fisiológica que hace posible la acción” (Parsons y Shils, 1951:111; en otras palabras, las disposiciones de necesidad son impulsos moldeados por el escenario social.

Las disposiciones de necesidad impulsan a los actores a aceptar o rechazar objetos presentes en el entorno, o a buscar nuevos objetos si los que están a su alcance no satisfacen suficientemente las disposiciones de necesidad. Parsons distingue entre tres tipos básicos de disposiciones de necesidad:

1. Las que impulsan al actor a buscar amor, aprobación, etc., en sus relaciones sociales.
2. Las que incluyen valores internalizados que conducen a los actores a observar diversos estándares culturales.
3. Las expectativas de rol que llevan a los actores a dar y obtener respuestas adecuadas.

Esa es una imagen muy pasiva de los actores, que parecen regirse por los impulsos, ser dominados por la cultura o, lo que es más frecuente, por una combinación de impulsos y cultura (es decir, por disposiciones de necesidad). Un sistema pasivo de personalidad constituye claramente un vínculo débil en una teoría integrada, y Parsons parecía ser consciente de ello. En varias ocasiones intentó conferir a la personalidad cierta creatividad; por ejemplo, señaló: “No queremos decir con ello... que los valores de una persona sean por entero ‘cultura internalizada’ o mera observancia de reglas y leyes. La persona introduce modificaciones creativas a medida que internaliza la cultura: pero ese aspecto novedoso no es un aspecto cultural” (Parsons y Shils, 1951:72). A pesar de este tipo de reflexiones, la impresión dominante que se deriva de su obra es la pasividad de su sistema de la personalidad.

Concentrarse exclusivamente en las disposiciones de necesidad plantea otro problema: ignora otros muchos aspectos importantes de la personalidad, lo que empobrece su sistema. Alfred Baldwin, psicólogo, subraya esta cuestión:

Parece apropiado señalar que, en su teoría, Parsons no aborda una serie razonable de características u otros mecanismos de la personalidad, aparte de las disposiciones de necesidad, y se encuentra en dificultades al no caracterizar a la personalidad con otros rasgos y tipos diferentes de mecanismos que le permiten funcionar.

(A. Baldwin, 1961:186)

En su reflexión sobre el sistema parsoniano de la personalidad, Baldwin señala también que el interés primordial de Parsons no era dicho sistema: “En los numerosos capítulos que Parsons dedica al análisis de la estructura de la personalidad hay más páginas que tratan de los sistemas sociales que de la personalidad” (1961:180). Esto se refleja en los diversos modos en los que Parsons vinculó la personalidad con el sistema social:

1. Los actores deben aprender a verse a sí mismos de acuerdo con el lugar que ocupan en la sociedad (Parsons y Shils, 1951:147).
2. Las expectativas de rol se corresponden con los roles que ocupan los actores individuales.
3. También están el aprendizaje de la autodisciplina, la internalización de las orientaciones de valor, la identificación, etcétera.

Todas estas fuerzas hacen referencia a la integración del sistema de la personalidad y el sistema social, que constituye la preocupación central de Parsons; sin embargo, también acentuó la posibilidad de la integración deficiente, que supone un problema que el sistema debe superar.

Otro aspecto de la obra de Parsons también refleja la pasividad de su sistema de la personalidad: su interés por la internalización como el componente central del sistema de la personalidad derivado del proceso de socialización. Parsons (1970:2) desarrolló esta preocupación a partir de la obra de Durkheim sobre la internalización, así como de la de Freud, fundamentalmente la que se concentra en el superego. Su énfasis en la internalización y el superego manifiesta de nuevo su concepción pasiva del sistema de la personalidad, que es pasivo y externamente controlado.

Aunque en su obra temprana Parsons se había ocupado de los aspectos subjetivos de la personalidad, progresivamente abandonó esta perspectiva, y al hacerlo limitó la perspectiva sobre el sistema de la personalidad que hubiera podido ofrecer. Llegó a especificar con claridad que se alejaba de los significados internos que podían tener las acciones de las personas: “La organización de los datos observacionales en términos de la teoría de la acción es bastante plausible y fructífera en términos conductistas modificados, y tal formulación evita muchas de las difíciles cuestiones de la introspección o la empatía” (Parsons y Shils, 1951:64).

Organismo conductual

Si bien incluyó al organismo conductual como uno de los cuatro sistemas de la acción, Parsons nos ofreció pocas ideas sobre éste y lo incluyó porque constituye la fuente de energía para el resto de los sistemas. Aunque está genéticamente constituido, su organización está influida por los procesos de condicionamiento y aprendizaje que se producen durante la vida del individuo.⁸ En la obra de Parsons, el organismo conductual constituye claramente un sistema residual, pero debemos alabarlo por haberlo incluido como parte de su sociología aunque no fuera más que por anticiparse al interés actual por la sociobiología y la sociología del organismo que demuestran algunos sociólogos (B. Turner, 1985).

Cambio y dinamismo en la teoría parsoniana

Teoría evolucionista

El trabajo de Parsons con herramientas conceptuales como las variables patrones, los imperativos funcionales y los cuatro sistemas de la acción suscitó la crítica de que había ofrecido

⁸ Por este elemento social, en su obra posterior, cambió el término *organismo* por el de “sistema conductual” (1975:104).

una teoría estructural que no incluía el análisis del cambio social. Durante mucho tiempo fue sensible a esta crítica, que debatió con el argumento de que, aunque era necesario estudiar el cambio, era preciso analizar primero la estructura. Pero en la década de 1960 ya no pudo hacer frente a las críticas y dio otro giro a su obra, concentrándose esta vez en el estudio del cambio social,⁹ particularmente en el estudio de la evolución social. Llegó a declarar explícitamente (Parsons, 1977b:50) que fue un seminario sobre la evolución social celebrado en 1963 lo que suscitó en él este interés.

La orientación general de Parsons (1966) hacia el estudio del cambio social estaba moldeada por la biología, y para analizar este proceso desarrolló lo que denominó “un paradigma del cambio evolucionista”.

El primer componente de ese paradigma era el proceso de *diferenciación*. Parsons suponía que toda sociedad se componía de una serie de subsistemas que diferían en términos de su *estructura* y significado *funcional* para el resto de la sociedad: conforme la sociedad evoluciona se van diferenciando nuevos subsistemas; sin embargo, esto no es suficiente, ya que deben ser más adaptativos que los primeros subsistemas; por tanto, el aspecto esencial de su paradigma evolucionista fue su idea del *ascenso de adaptación*, proceso que describió así:

Para que la diferenciación produzca un sistema equilibrado y más evolucionado, cada subestructura nuevamente diferenciada... debe tener una mayor capacidad de adaptación para realizar su función *primaria*, en comparación con el desempeño de *esa* función en la estructura previa y más difundida... Podemos decir que este proceso es el aspecto de *ascenso de adaptación* del ciclo de cambio evolutivo.

(Parsons, 1966:22)

Éste es un modelo sumamente positivo del cambio social (aunque, sin duda, Parsons comprendió su lado más oscuro), supone que a medida que la sociedad evoluciona aumenta su capacidad de solucionar sus problemas. En sentido contrario, en la teoría marxista el cambio social conduce a la destrucción final de la sociedad capitalista. Por ésta y otras razones, Parsons ha sido considerado un teórico de la sociología muy conservador; además, aunque analizó el cambio, tendió a concentrarse en los aspectos positivos del cambio social en el mundo moderno, antes que en el lado oscuro de la modernidad.

Por lo demás, sostuvo que el proceso de diferenciación generaba una nueva serie de problemas de *integración* a la sociedad: a medida que un subsistema prolifera, la sociedad se topa con nuevos problemas relativos a la coordinación del funcionamiento de estas unidades.

Una sociedad que evoluciona debe avanzar desde un sistema adscriptivo hacia otro adquisitivo o de logro, y se requieren muchas técnicas y capacidades nuevas para manejar los subsistemas más difusos. Las capacidades generales de las personas deben liberarse de sus vínculos adscriptivos de manera que puedan ser utilizadas por la sociedad, lo que en términos más generales significa que los grupos anteriormente excluidos de la contribución al sistema deben tener la libertad de ser incluidos como miembros plenos de la sociedad.

Finalmente, el sistema de *valores* de la sociedad en su conjunto debe cambiar a medida que las estructuras sociales y las funciones son más diferenciadas; sin embargo, como el

⁹ Para ser justos precisemos que al principio de su carrera realizó algún trabajo sobre el cambio social, aunque no llegó a ser su principal interés, y sus contribuciones sobre esta cuestión son escasas hasta el decenio de 1960 (vea Parsons, 1942, 1947; consulte también Alexander, 1981; Baum y Lechner, 1981).

nuevo sistema es más diverso, el sistema de valores encuentra mayores dificultades para ajustarse a él. Así, una sociedad más diferenciada requiere un sistema de valores que “debe establecerse en un nivel más alto de generalidad, con el fin de legitimar la variedad más amplia de metas y funciones de sus subunidades” (Parsons, 1966:23); sin embargo, suele ocurrir que este proceso de generalización de los valores no se produzca de forma tan uniforme a medida que encuentra resistencia por parte de grupos comprometidos con sus propios sistemas de valores estrechos.

La evolución atraviesa por una variedad de ciclos, pero ningún proceso general afecta a todas las sociedades de la misma forma. Algunas sociedades evolucionan rápidamente, mientras otras “están tan cargadas de conflictos internos u otros obstáculos” que impiden el proceso de la evolución, e incluso llegan a “deteriorarse” (Parsons, 1966:23). Las sociedades que más interesaban a Parsons eran aquellas en las que se producían “rupturas”, puesto que pensaba que tras ellas el proceso de la evolución seguiría su modelo evolutivo general.

Si bien concebía la evolución como un proceso que atravesaba ciertas etapas, tuvo la precaución de rechazar explícitamente una teoría evolucionista unilineal: “No concebimos la evolución social como algo continuo ni como un proceso lineal simple, sino que distinguimos entre niveles amplios de avance, advirtiendo la variabilidad considerable que se encuentra en cada uno de ellos” (Parsons, 1966:26). Dejando claro que quería simplificar las cosas, distinguió tres etapas evolutivas generales: primitiva, intermedia y moderna, y de modo característico las diferenció a partir de su dimensión cultural: el desarrollo crucial en la transición de la primitiva a la intermedia fue el del lenguaje, fundamentalmente el escrito, y el desarrollo clave de la transición de la intermedia a la moderna fueron los “códigos institucionalizados de orden normativo”, o leyes (Parsons, 1966:26).

Luego procedió al análisis de una serie de sociedades específicas en el contexto de la evolución de la sociedad primitiva a la moderna. Un punto que hay que señalar es que se orientó hacia la teoría evolucionista, al menos en parte, porque había sido acusado de ser incapaz de analizar el cambio social; sin embargo, su análisis de la evolución *no* es un análisis de procesos, antes bien constituye un intento de “ordenar tipos estructurales y relacionarlos secuencialmente” (Parsons, 1966:111). Lo que en realidad hizo fue un análisis *estructural* comparado, no un estudio de los procesos del cambio social; así, aunque supuestamente analizaba el cambio, seguía comprometido con el estudio de las estructuras y las funciones.

Medios generalizados de intercambio

Parsons introdujo cierto dinamismo, cierta fluidez (Alexander, 1983:115), en su sistema teórico mediante su reflexión sobre los medios generalizados de intercambio dentro y entre los cuatro sistemas de la acción que se analizaron (sobre todo en el sistema social). El modelo de los medios generalizados de intercambio es el dinero, que opera como tal en la economía; pero en lugar de concentrarse en fenómenos materiales como es el dinero, se interesó por los medios simbólicos de intercambio. Incluso en su análisis del dinero como un medio de intercambio dentro del sistema social, Parsons se enfocó en sus propiedades *simbólicas* más que en sus cualidades materiales; además del dinero hay otros medios generalizados de intercambio más propiamente simbólicos: el poder político, la influencia y los compromisos con los valores. Parsons especificó por qué se concentró en los medios simbólicos del intercambio: “A mi entender, la introducción de una teoría de los medios en el tipo de perspectiva estructural que tengo en mente refuta en buena medida las críticas frecuentes

de que ésta está tan inherentemente plagada de estatismo que le es imposible hacer justicia a los problemas dinámicos” (1975:98-99).

Los medios simbólicos de intercambio tienen la capacidad, como el dinero, de ser creados y de circular en el conjunto de la sociedad; así, dentro del sistema social, los que pertenecen al sistema político son capaces de crear poder político y, lo que es más importante aún, pueden gastar ese poder permitiendo que circule libremente e influya en el sistema social. Mediante ese gasto de poder, supuestamente los líderes refuerzan al sistema político, así como a la sociedad en su conjunto. En términos más generales, constituye un medio generalizado que circula entre los cuatro sistemas de la acción y dentro de la estructura de cada uno de ellos: es su existencia y movimiento lo que da dinamismo a los análisis fundamentalmente estructurales de Parsons.

Como Alexander señaló (1983:115), los medios generalizados de intercambio proporcionan dinamismo a la teoría de Parsons en otro sentido: permiten la existencia de “empresarios de medios” (p. ej., los políticos) que pueden no aceptar el sistema de intercambio tal como existe; es decir, pueden ser creativos y hábiles, y alterar no sólo la cantidad de medios generalizados, sino el modo y la dirección en que circulan.

Resumen

En pocos años Parsons pasó de ser la figura dominante de la teoría sociológica a representar, en algunos sectores, prácticamente un desecho teórico, aunque no mereció ninguna de estas calificaciones extremas. Su sistema teórico siempre tuvo ciertos puntos flacos graves, pero, sin lugar a dudas, no carece de relevancia.

En su favor podemos decir que en las etapas iniciales de su obra expresó un interés por la integración de los diversos niveles del análisis social, que mantendría de por vida a pesar de los cambios básicos de orientación que experimentó su sistema teórico a lo largo de su carrera. Parsons se ocupó fundamentalmente de la integración de los sistemas social y de la personalidad; a pesar de esta encomiable meta, su obra quedó empañada por ciertas confusiones básicas, en particular por una incómoda mezcla de teoría de la acción y funcionalismo estructural. A partir

del análisis de los pensadores que consideraba relevantes en la historia de la sociología, en su teoría de la acción elaboró inicialmente lo que parecía una orientación micro en su teoría de la acción, la cual se aprecia con claridad en el hincapié que hizo sobre el acto unidad y en el voluntarismo de su obra temprana; sin embargo, con los años ambos se desvanecieron de su teoría, al igual que la teoría de la acción. En su lugar desarrolló una teoría funcional estructural en la que los actores no actuaban de una manera voluntarista, sino básicamente constreñidos por las estructuras sociales y por la cultura. Durante los decenios de 1940 y 1950, desarrolló nuevos conceptos como las disposiciones de necesidad, las orientaciones motivacionales y las orientaciones de valor; conceptos todos que reflejan su tendencia creciente a considerar a los actores como seres constreñidos por estructuras externas, más que actores

voluntaristas. Durante estos años Parsons desarrolló otros conceptos bien conocidos, como las variables patrones y después el sistema AGIL. A través de estos cambios defendió toda su vida el orden y su predilección por las soluciones culturales frente a las del ejercicio del poder para mantener el orden en la sociedad.

El núcleo de la teoría parsoniana está en su concepción de los principales niveles del análisis social, especialmente los cuatro sistemas de acción. Aunque quizás es mejor conocido por su obra sobre el sistema social, el nivel más importante en su teoría es el sistema cultural, que se sitúa en la cúspide de los cuatro sistemas de la acción (los otros son el sistema social, el de la personalidad y el organismo conductual) y ejerce control sobre los demás. Aunque los otros niveles no son totalmente controlados por el sistema cultural, Parsons se calificó a sí

mismo como “determinista cultural”. En sus obras tardías mantuvo su interés por el actor, pero hablaba del sistema de la personalidad, no de actores voluntaristas; aquí el problema que surge es que tendía a considerar que el sistema de la personalidad está determinado por los sistemas que se sitúan por encima de él: el sistema social y, en particular, el sistema cultural.

En su obra madura Parsons intentó dar a su perspectiva una orientación hacia el cambio, que se refleja en sus trabajos sobre la evolución de las sociedades; sin embargo, a pesar de que aparentemente se ocupó del cambio, sus ideas sobre la evolución seguían teniendo una inclinación más estructural y funcional que orientada al cambio. En sus últimas obras también se esforzó por dar a su enfoque más dinamismo mediante la reflexión sobre los medios generalizados de intercambio.

La metateorización sociológica y el esquema metateórico del análisis de la teoría sociológica

Sumario

Metateorización en sociología

Ideas de Thomas Kuhn

Sociología: una ciencia multiparadigmática

Hacia un paradigma sociológico

más integrado

Uno de los más recientes desarrollos de la teoría sociológica es la explosión del interés por la metateorización sociológica. Mientras el objeto de la reflexión de los teóricos es el mundo social, los metateóricos se concentran en *el estudio sistemático de la estructura subyacente a la teoría sociológica* (Ritzer, 1991). Entre los objetivos de este apéndice está examinar el aumento en el interés por la metateorización en sociología y los parámetros fundamentales de este enfoque; además, la estructura de este libro descansa sobre un conjunto específico de perspectivas metateóricas desarrolladas por su autor (Ritzer, 1975a, 1981), por lo que otro objetivo de este Apéndice es presentar las ideas metateóricas que impregnan al libro, pero antes de hacerlo es preciso exponer una idea general de la metateorización en sociología.

Metateorización en sociología

Los sociólogos no son los únicos que hacen metaanálisis, es decir, no son los únicos que estudian a conciencia su propia disciplina; entre los que lo hacen hay filósofos, psicólogos, politólogos y algunos científicos sociales e historiadores.

Además del hecho de que el metaanálisis puede encontrarse en otras áreas, también está la cuestión de que varios tipos de sociólogos, no sólo los metateóricos, lo realizan. Podemos agrupar a los diversos tipos de metaanálisis sociológico bajo el rubro de “metasociología”, que puede definirse como *el estudio profundo de la estructura subyacente a la sociología en general y sus diversos componentes*: áreas sustantivas (p. ej., la sociología ocupacional), conceptos (el análisis del concepto de “estructura”), métodos (*metamétodos*, como los esfuerzos por sintetizar los métodos sociológicos), datos (*metaanálisis de datos*) y teorías; del último de los cuales, la *metateorización*, se ocupará este apéndice.

Lo que distingue al trabajo en esta área no es tanto el proceso de la metateorización (o el estudio sistemático de las teorías, común a todos los metateóricos) como la naturaleza de los productos finales. Hay tres variedades de metateorización, definidas en buena medida por las diferencias de sus productos finales:

1. La *metateorización como medio para obtener una comprensión más profunda de la teoría* (M_U), supone el estudio de la teoría para generar otra mejor o una comprensión más profunda de la existente. M_U se ocupa, más específicamente, del estudio de las teorías, de los teóricos y las comunidades de teóricos, así como de los contextos sociales e intelectuales de teorías y teóricos.
2. La *metateorización como preludeo al desarrollo de la teoría* (M_P), supone el estudio de las teorías existentes para generar una teoría sociológica nueva.
3. La *metateorización como fuente de las perspectivas que sostienen a toda la teoría sociológica* (M_O), que supone un estudio de la teoría orientado a generar una perspectiva, por ejemplo, una metateoría que abarque cierta parte o toda la teoría sociológica (como veremos, este tipo de metateorización es el que proporciona el marco de este libro). Dadas estas definiciones, examinemos cada tipo de metateorización.

1. El primer tipo de metateorización (M_U) se compone de cuatro subtipos básicos que suponen el estudio formal o informal de una teoría sociológica para obtener una comprensión más profunda de ella.
 - a) El primer subtipo (*interno-intelectual*) se concentra en las cuestiones intelectuales o cognitivas internas a la sociología. Entre ellas están los intentos de identificar los principales paradigmas cognitivos (vea también el análisis presentado más adelante) y las “escuelas de pensamiento” más representativas, perspectivas más dinámicas de la estructura subyacente a la teoría sociológica y el desarrollo de herramientas metateóricas generales para analizar las teorías sociológicas existentes y desarrollar nuevas teorías.
 - b) El segundo subtipo (*interno-social*) también mira hacia el interior de la sociología, pero se concentra en los factores sociales en lugar de en los cognitivos. Lo principal es que acentúa los aspectos comunes de diferentes teorías sociológicas e incluye esfuerzos por identificar las principales “escuelas” de la historia de la sociología, el enfoque más formal de redes sobre el estudio de los vínculos entre los grupos de sociólogos, así como los estudios de los propios teóricos que examinan sus afiliaciones institucionales, sus carreras, sus posiciones dentro del campo de la sociología, etcétera.
 - c) El tercer subtipo (*externo-intelectual*) busca en otras disciplinas académicas ideas, herramientas, conceptos y teorías que pueden utilizarse para el análisis de la teoría sociológica.
 - d) El cuarto subtipo, el *enfoque externo-social*, asciende a un nivel más macro para analizar la sociedad en su conjunto (nivel nacional, nivel sociocultural, etc.) y la naturaleza de su influencia sobre la teorización sociológica.

Por supuesto, algunos esfuerzos metateóricos determinados pueden combinar dos o más tipos de M_U ; por ejemplo, Jaworski ha mostrado que el libro de Lewis Coser, *Las funciones del conflicto social* (1956), “es un libro profundamente personal, al tiempo que una argumentación enmarcada en la historia” (1991:116); así, Jaworski analiza la influencia de su familia (interno-social) y del ascenso de Hitler en Alemania (externo-social) en la vida y obra de Coser, y estudia el efecto de los factores externo-intelectual (el pensamiento político radical estadounidense) e interno-intelectual (la sociología industrial) en el pensamiento de Coser. De

este modo Jaworski combina todos los subtipos de M_U en su análisis de la obra de Coser sobre el conflicto social.

2. La mayor parte de la metateorización en sociología no es M_U , sino del segundo tipo, la metateorización como preludio para el desarrollo de una teoría sociológica (M_p). Los teóricos clásicos más importantes desarrollaron sus teorías, al menos en parte, sobre la base de un estudio meticuloso de la obra de otros teóricos y de su reacción con ella. Entre los ejemplos más importantes están la teoría del capitalismo de Marx (capítulo 6), desarrollada a partir de la filosofía hegeliana, así como de otras ideas relativas a la economía política y el socialismo utópico, y la teoría de la acción de Parsons (capítulo 17), desarrollada a partir de un estudio sistemático de la obra de Durkheim, Weber, Pareto y Marshall.
3. Hay varios ejemplos que ilustran el tercer tipo de metateorización (M_o): metateoría como fuente de las perspectivas que sostienen a toda la teoría sociológica, entre los que se incluyen el “paradigma sociológico integrado” (Ritzer, 1981), que se discutirá más adelante.

Estos tres tipos de metateoría son ideales. En la realidad suelen solaparse considerablemente los objetivos de los trabajos metateóricos; sin embargo, los que hacen un tipo determinado de metateorización tienden a interesarse menos por alcanzar los objetivos que persiguen los otros dos tipos. Por supuesto, hay sociólogos que en algún momento han hecho los tres tipos de metateorización.

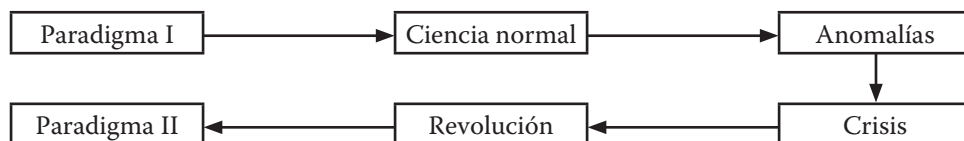
Ideas de Thomas Kuhn

En 1962 el filósofo de la ciencia Thomas Kuhn publicó un pequeño libro titulado *La estructura de las revoluciones científicas*, que como se enmarcaba en la filosofía parecía estar destinado a ser marginal dentro de la sociología porque se concentraba en las ciencias duras (p. ej., la física) y tenía poco qué decir directamente sobre las ciencias sociales; sin embargo, las tesis del libro demostraron ser de sumo interés para estudiosos de una amplia serie de campos (p. ej., historia, lingüística y economía), y para ninguno cobró tanta importancia como para los sociólogos. Es indudable que la teoría kuhniana constituye una variedad importante de la M_U , pero, ¿cuál era exactamente el enfoque de Kuhn?

Una de sus metas en *La estructura de las revoluciones científicas* (1962) fue desafiar los supuestos comunes sobre el modo en que la ciencia cambia. Desde el punto de vista de la mayoría de los profanos, y de muchos científicos, la ciencia avanza de un modo acumulativo, de manera que cada avance se construye inexorablemente sobre todos los que le han precedido. La ciencia ha alcanzado su estatus presente a través de aumentos lentos y constantes de conocimiento, e incluso así avanzará más en el futuro. Esta concepción de la ciencia fue enunciada por el físico Isaac Newton, quien sostuvo que “Si he logrado ver más lejos, es porque me he encaramado sobre los hombros de gigantes”. Pero Kuhn creía que esta concepción del desarrollo acumulativo de la ciencia era un mito, e intentó derribarlo.

Kuhn admitió que la acumulación tenía cierta función en el avance de la ciencia, pero los principales cambios se debían a las revoluciones; ofreció una teoría sobre cómo se habían producido los principales cambios científicos y estimaba que la ciencia estaba siempre dominada por un *paradigma* específico (definido hasta ese momento como una imagen

fundamental del objeto de la ciencia). La *ciencia normal* consiste en un periodo de acumulación de conocimientos en el que los científicos trabajaban para extender el paradigma dominante; este trabajo científico inevitablemente genera *anomalías*, o hallazgos imposibles de explicar mediante el paradigma dominante. Si estas anomalías aumentan se produce una etapa de *crisis*, que puede desembocar en una revolución científica. El paradigma dominante se abandona y se reemplaza por otro nuevo que ocupa su lugar en el núcleo de la ciencia, así nace un nuevo paradigma dominante y de nuevo se repite el ciclo. La teoría de Kuhn puede describirse esquemáticamente como sigue:



En los periodos de revolución es cuando se producen los grandes cambios en la ciencia, idea que evidentemente enfrenta a Kuhn con la mayoría de las concepciones del desarrollo científico.

El concepto clave del enfoque kuhniano, y de este apartado, es el de paradigma; por desgracia Kuhn ofrece una definición vaga de paradigma, pues utilizó el término en, al menos, veintiún sentidos diferentes. Aquí emplearemos una definición de *paradigma* que consideramos fiel al significado y espíritu de sus primeras obras.

Un paradigma sirve para diferenciar una comunidad científica de otra, puede utilizarse para distinguir la física de la química o la sociología de la psicología, campos que tienen paradigmas distintos. También puede utilizarse para distinguir entre etapas históricas diferentes en el desarrollo de una ciencia: el paradigma que dominó la física en el siglo XIX difiere considerablemente del que la dominó a principios del siglo XX. Hay un tercer uso del concepto de paradigma, que constituye el más útil para nosotros aquí: los paradigmas pueden servir para distinguir entre grupos cognitivos *dentro* de una misma ciencia; en el psicoanálisis contemporáneo, por ejemplo, pueden distinguirse los paradigmas de Freud, Jung y Horney, entre otros (es decir, hay *múltiples paradigmas* en el psicoanálisis), y lo mismo ocurre en la sociología y en muchos otros campos.

Ésta es una definición de *paradigma* que creemos fiel al significado de la obra original de Kuhn:

Un paradigma es una imagen básica del objeto de una ciencia. Sirve para definir lo que debe estudiarse, las preguntas que requieren responderse, cómo deben responderse y qué reglas es preciso seguir para interpretar las respuestas obtenidas. El paradigma es la unidad más general de consenso dentro de una ciencia y sirve para diferenciar a una comunidad científica (o subcomunidad) de otra. Subsume, define e interrelaciona los ejemplares, las *teorías* [cursivas nuestras] y los métodos e instrumentos disponibles.

(Ritzer, 1975a:7)

Con esta definición podemos proceder al análisis de la relación entre paradigmas y teorías. *Las teorías son sólo parte de los grandes paradigmas*; dicho de otro modo, un paradigma puede abarcar dos o más *teorías*, así como diferentes *imágenes* del objeto, los *métodos* (e instrumentos) y los *ejemplares* (obras específicas de trabajo científico que constituyen modelos para todos los que lo siguen).

Sociología: una ciencia multiparadigmática

Mi trabajo sobre el estatus paradigmático de la sociología, a partir de mediados del decenio de 1970, proporciona la base para la perspectiva metateórica que ha guiado el análisis de la teoría sociológica clásica a lo largo del presente libro. En mi opinión hay *tres* paradigmas que dominan la sociología, junto a otros muchos que potencialmente pueden alcanzar el estatus de paradigma; los denomino el paradigma de los *hechos sociales*, el de la *definición social* y el de la *conducta social*. Cada uno se analiza en términos de los cuatro componentes principales de un paradigma.

Paradigma de los hechos sociales

1. *Ejemplar*: El modelo para los partidarios del paradigma de los hechos sociales es la obra de Emile Durkheim, particularmente *Las reglas del método sociológico* y *El suicidio*.
2. *Imagen del objeto*: Los partidarios del paradigma de los hechos sociales analizan lo que Durkheim denominó hechos sociales, o las grandes instituciones y estructuras sociales. Los que se adhieren a este paradigma se concentran no sólo en estos fenómenos sino también en su influencia sobre el pensamiento y la acción individuales.
3. *Métodos*: Los factistas sociales tienden más a utilizar el método del cuestionario-entrevista y los métodos históricos comparados que los que adoptan los demás paradigmas.
4. *Teorías*: El paradigma de los hechos sociales abarca varias perspectivas teóricas: los teóricos del *funcionalismo estructural* tienden a considerar que los hechos sociales están estrechamente interrelacionados y que el orden se mantiene mediante el consenso general; los teóricos del *conflicto* tienden a subrayar el desorden entre los hechos sociales y comparten la idea de que el orden se mantiene mediante fuerzas coercitivas de la sociedad. Aunque el funcionalismo estructural y la teoría del conflicto son las teorías dominantes de este paradigma, hay otras, entre ellas la teoría de *sistemas*.

Paradigma de la definición social

1. *Ejemplar*: Para los partidarios del paradigma de la definición social, el modelo unificador es la obra de Max Weber sobre la acción social.
2. *Imagen del objeto*: La obra de Weber suscita un interés entre los estudiosos de la definición social por el modo en que los actores definen sus situaciones sociales y la influencia de estas definiciones en la acción y la interacción consecuentes.
3. *Métodos*: Si bien muchos defensores del paradigma de la definición social utilizan el método del cuestionario-entrevista, suelen tender más a utilizar el método de la observación que los que se adhieren a otros paradigmas; en otras palabras, la observación es el método distintivo de los partidarios de este paradigma.
4. *Teorías*: Hay muchas teorías que pueden incluirse en el paradigma de la definición social: *la teoría de la acción, el interaccionismo simbólico, la fenomenología, la etnometodología y el existencialismo*.

Paradigma de la conducta social

1. *Ejemplar*: El modelo para los sociólogos que se adhieren al paradigma de la conducta social es la obra del psicólogo B. F. Skinner.

2. *Imagen del objeto*: El objeto de la sociología para los conductistas sociales es la *conducta* irreflexiva de los individuos. Las recompensas que generan conductas deseables y los castigos que inhiben las conductas indeseables son de gran interés para los conductistas sociales.
3. *Métodos*: El método distintivo del conductismo social es el experimento.
4. *Teorías*: Dos enfoques teóricos en sociología pueden incluirse bajo la denominación “conductismo social”, el primero es la *sociología conductista*, estrechamente relacionada con el conductismo psicológico puro; y el segundo, y más importante que el primero, la *teoría del intercambio*.

Hacia un paradigma sociológico más integrado

Además de especificar la naturaleza multiparadigmática de la sociología, busco defender una mayor integración paradigmática en el área de la sociología. Aunque hay razones que demuestran la utilidad de los paradigmas existentes, también se percibe la necesidad de un paradigma más integrado.

Los paradigmas existentes tienden a ser parciales y se concentran en niveles específicos del análisis social, y no consideran, o lo hacen ligeramente, a los demás paradigmas. Esta cuestión se refleja en la preocupación de los factistas sociales por las macroestructuras; la preocupación de los definicionistas por la acción, interacción y construcción social de la realidad; y la preocupación de los conductistas sociales por la conducta. Es este tipo de parcialidad lo que conduce a lo que considero un creciente interés por un enfoque más integrado entre numerosos sociólogos (lo cual no es sino una parte de lo que considero un creciente interés por la integración entre varias ciencias sociales).

La clave de un paradigma integrado es la noción de los *niveles* del análisis social; sin lugar a dudas el lector es consciente de que *el mundo social no está, en realidad, dividido en niveles*. De hecho, la realidad social se contempla como una enorme variedad de fenómenos sociales que experimentan una continua interacción y un constante cambio. Los individuos, los grupos, las familias, las burocracias, la política y muchos otros fenómenos sociales altamente diversos representan una cantidad desconcertante de fenómenos que constituyen el mundo social. Es muy difícil poder controlar este número de fenómenos sociales de tantos tipos y tan mutuamente relacionados, se requiere algún esquema conceptual y los sociólogos han desarrollado varios de este tipo en un esfuerzo por abordar el mundo social. La idea de los niveles de análisis que utilizamos aquí puede ser considerada como uno de los numerosísimos esquemas que se pueden utilizar, y se han utilizado para estudiar las complejidades del mundo social.

Niveles de análisis social: una revisión

Aunque la idea de los niveles está implícita en una buena parte de la sociología, ha recibido relativamente poca atención explícita. Al concentrarnos en los niveles simplemente vamos a hacer explícito lo que ha estado implícito en la sociología.

En el desarrollo de los principales niveles del mundo social es útil señalar dos *continua* de la realidad social. El primero es el *continuum microscópico-macroscópico*; es relativamente fácil considerar que el mundo social está constituido por una serie de entidades que oscilan desde las más grandes hasta las más pequeñas, en su vida cotidiana la mayoría de las perso-

nas concibe al mundo social en estos términos y en el mundo académico algunos pensadores han trabajado con un continuum micro-macro. Tanto para los profanos como para los académicos, el continuum se basa en la idea simple de que los fenómenos sociales varían enormemente en magnitud. En el extremo macro del continuum figuran fenómenos sociales de gran escala como los grupos de sociedades (p. ej., el sistema capitalista mundial), las sociedades y culturas. En el extremo micro del continuum figuran los actores individuales y sus pensamientos y acciones, en medio hay una amplia gama de fenómenos de nivel intermedio: grupos, colectividades, clases sociales y organizaciones. Hay cierta dificultad para reconocer estas distinciones y reflexionar sobre el mundo en términos micro-macro, no existen líneas divisorias marcadas entre las unidades microsociales y las macrounidades, lo que vemos con claridad es un continuum que va desde el extremo micro al extremo macro.

El segundo continuum es la dimensión *objetivo-subjetivo* del análisis social. En cada extremo del continuum micro-macro (y en cualquier lugar entre los dos extremos) podemos diferenciar entre componentes subjetivos y objetivos. En el micronivel, o nivel individual, están los procesos mentales subjetivos de un actor y los modelos objetivos de acción e interacción con los que el actor está comprometido. Lo *subjetivo* se refiere aquí a algo que ocurre aisladamente en el ámbito de las ideas, y lo *objetivo* se relaciona con eventos materiales y reales. Esta misma diferenciación también la encontramos en el extremo macro del continuum. Una sociedad se compone tanto de estructuras objetivas (el gobierno, las burocracias y las leyes) como de fenómenos subjetivos (normas y valores).

El mundo social es muy complejo y, para poder comprenderlo, se requieren modelos relativamente simples. El modelo simple que estamos buscando se deriva de la intersección de los dos continua de los niveles de la realidad social analizados en las últimas páginas. El primero, el continuum microscópico-macroscópico, lo describimos en la figura A.1.

El continuum objetivo-subjetivo plantea más dificultades, aunque no es menos importante que el micro-macro; en general, un fenómeno social objetivo tiene una existencia material real. Los siguientes fenómenos, entre otros, pueden considerarse fenómenos sociales objetivos: los actores, la acción, la interacción, las estructuras burocráticas, el derecho y el aparato del Estado. Es posible verlos, tocarlos o describirlos; sin embargo, existen fenómenos sociales que existen *exclusivamente* en el ámbito de las ideas: carecen de una existencia material; se trata de fenómenos sociológicos como los procesos mentales, la construcción

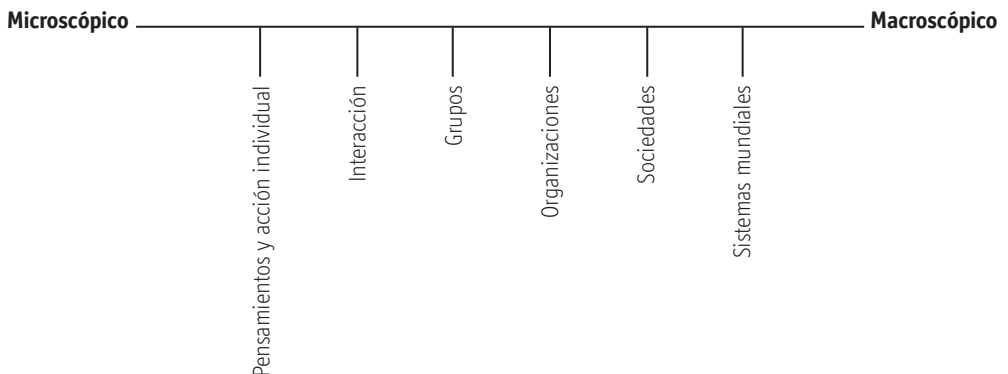


Figura A.1 El *continuum* microscópico-macroscópico, con algunos de sus puntos clave.

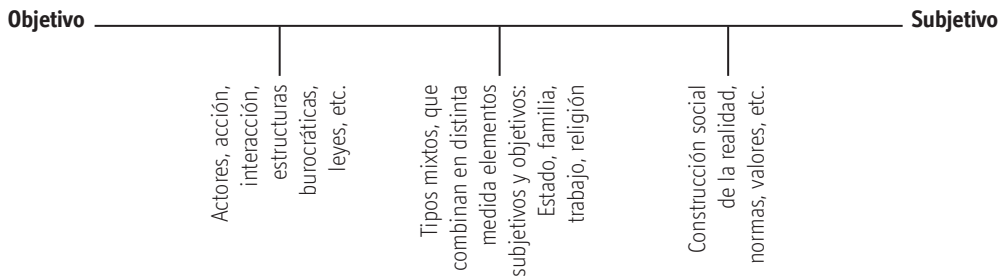


Figura A.2 El *continuum* objetivo-subjetivo, con algunos de sus tipos mixtos.

social de la realidad, las normas, los valores y muchos elementos de la cultura. La dificultad que presenta el continuum objetivo-subjetivo reside en que hay muchos fenómenos entre los dos extremos que contienen *tanto* elementos objetivos *como* subjetivos; la familia, por ejemplo, tiene una existencia material real y también aparece como una serie de entendimientos mutuos, normas y valores subjetivos. Asimismo, la política se compone de leyes y estructuras burocráticas objetivas, así como de normas y valores políticos subjetivos; de hecho, es probable que la inmensa mayoría de los fenómenos sociales sean tipos mixtos que representan cierta combinación de elementos objetivos y subjetivos. Así, lo más útil es considerar al continuum objetivo-subjetivo como formado por dos tipos polares con una serie de tipos mixtos compuestos de diversos elementos que se sitúan entre los extremos. La figura A.2 muestra el continuum objetivo-subjetivo.

Aunque estos dos continua son muy interesantes, lo que nos concierne aquí es la interrelación entre ambos; la figura A.3 es una representación esquemática de la intersección de estos continua y los cuatro niveles principales de análisis social que se derivan de ella.

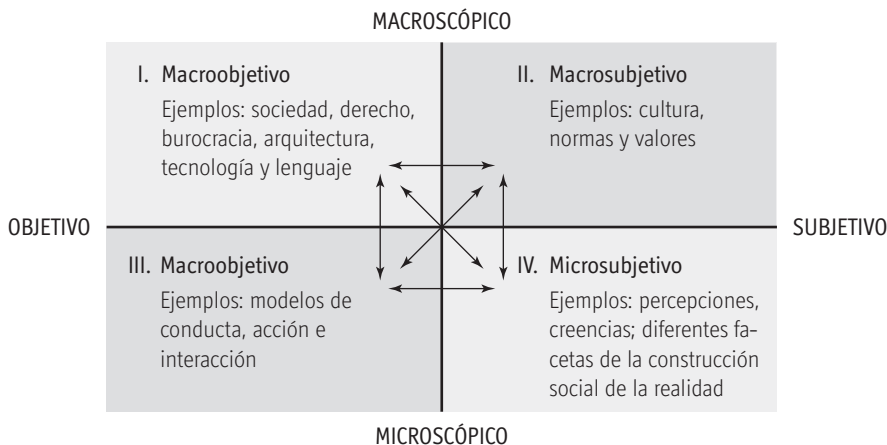


Figura A.3 Los grandes niveles del análisis social según Ritzer.*

*Note que se trata de una "imagen instantánea" en el tiempo, que está inserta en un proceso histórico continuo.

NIVELES DE REALIDAD SOCIAL

Macrosubjetivo
Macroobjetivo

Microsubjetivo
Microobjetivo

PARADIGMAS SOCIOLÓGICOS

Hechos sociales	Paradigma sociológico integrado
Definición social	
Conducta social	

Figura A.4 Los grandes niveles de análisis social y los grandes paradigmas sociológicos.

La idea que aquí defendemos es que un paradigma sociológico integrado debe incluir los cuatro niveles básicos de análisis social especificados en la figura A.4 y sus interrelaciones, y entidades objetivas macroscópicas como la burocracia, realidades macrosubjetivas como los valores, fenómenos microobjetivos como los modelos de interacción, y hechos microsubjetivos como el proceso de la construcción de la realidad. Recuérdese que en el mundo real todos ellos se mezclan gradualmente con otros y forman parte del gran *continuum* social, pues lo que hemos construido son más bien diferenciaciones bastante arbitrarias y artificiales para poder analizar la realidad social. Estos cuatro niveles de análisis social se diseñaron con propósitos heurísticos y no aspiran a ser descripciones detalladas del mundo social.

El paradigma de los hechos sociales se concentra fundamentalmente en los niveles macroobjetivo y macrosubjetivo. El paradigma de la definición social se ocupa principalmente del mundo microsubjetivo y de la parte del mundo microobjetivo que depende de los procesos mentales (la acción). El paradigma de la conducta social se interesa por la parte del mundo microobjetivo que no incluye los procesos conscientes (la conducta). Mientras los tres paradigmas existentes cruzan los niveles de la realidad social horizontalmente, otro paradigma los cruza verticalmente; y esta descripción deja claro por qué un paradigma integrado no reemplaza a los otros. Aunque cada uno de los tres paradigmas existentes se ocupa de uno o más niveles en profundidad, el integrado analiza todos los niveles, pero no examina ningún nivel con el mismo grado de intensidad que cada uno de los otros paradigmas. Así, la elección de un paradigma depende del tipo de cuestión que se aborde; no todas las cuestiones sociológicas requieren un enfoque integrado, pero es bien cierto que algunas sí lo precisan.

Lo que hemos descrito en estas últimas páginas es un modelo para la imagen del objeto de un paradigma sociológico integrado, y este esquema requiere una mayor precisión, que se logrará dentro de unos años; sin embargo, esta es una tarea que dejaremos para otra ocasión, la meta de este análisis no es el desarrollo de un paradigma sociológico nuevo sino la presentación de un esquema metateórico global (M_O) que nos permita analizar la teoría sociológica de una manera coherente. El modelo desarrollado en la figura A.3 es la base de este libro.

Hemos analizado la obra de varios teóricos clásicos mediante los cuatro niveles de análisis social descritos en la figura A.3, que nos proporcionan una herramienta metateórica capaz de utilizarse en el análisis comparado de las teorías sociológicas. Esto nos ayuda a analizar los temas fundamentales de una teoría y cómo deben relacionarse con los de cada una de las demás teorías sociológicas.

Hay que evitar por todos los medios identificar a una teoría con un nivel específico del análisis social. Si bien es cierto que, dada la descripción que acabamos de realizar del actual estatus paradigmático de la sociología, los teóricos de la sociología que se adhieren a un paradigma determinado suelen estudiar varios niveles específicos de análisis social, no se les hace justicia si se equipara simplemente el conjunto de su obra con uno o más niveles; por ejemplo, a Karl Marx se le suele considerar un pensador que se concentró en el análisis de las estructuras macroobjetivas, en particular en el de las estructuras económicas del capitalismo, pero el uso del esquema de los diversos niveles de análisis social nos permite apreciar que hizo fructíferas incursiones en *todos* los niveles de la realidad social y en sus interrelaciones. Igualmente, suele considerarse al interaccionismo simbólico como una perspectiva que se ocupa de la micro-subjetividad y microobjetividad, aunque sin embargo incluye también ideas que se sitúan en los niveles macroscópicos de análisis social.

También es importante recordar que el uso de los niveles de análisis social para analizar una teoría tiende a romper el todo, la integridad y consistencia interna del conjunto de esa teoría. Aunque son útiles para comprender una teoría y compararla con otras, uno puede encontrarse en dificultades a la hora de analizar la interrelación entre los niveles y la totalidad de una teoría.

En suma, el esquema metateórico presentado en la figura A.3, cuyo desarrollo explicamos en este Apéndice, proporciona la base para el análisis de las teorías sociológicas que hemos analizado en el presente libro.

- Capítulo 3** Alexis de Tocqueville, extractos de *Democracy in America*, editado por J. P. Mayer, traducido al inglés por George Lawrence. Copyright © 1969, por Harper and Row. Reimpreso con permiso de Doubleday, una división de Random House, Inc. • Alexis de Tocqueville, extractos de *The Old Regime and the French Revolution*, traducido del inglés por Stuart Gilbert. Copyright © 1955 por Stuart Gilbert. Reimpreso con permiso de Doubleday, una división de Random House, Inc.
- Capítulo 4** Auguste Comte, extractos de *A General View of Positivism*, traducido por J.H. Bridges. Copyright © 1957. Reimpreso con permiso de Robert Speller & Sons, editores.
- Capítulo 6** Karl Marx, extracto de *Capital: A Critique of Political Economy*, volumen I. Reimpreso con permiso de International Publishers.
- Capítulo 7** Barry Schwartz, extracto de “Postmodernity and Historical Reputation: Abraham Lincoln in Late Twentieth-Century American Memory”, *Social Forces* 77:1 (septiembre de 1998). Copyright © 1998 por Social Forces, University of North Carolina Press. Reimpreso con permiso del editor. • Lisa Ann Tole, extracto de “Durkheim on Religion and Moral Community in Modernity”, *Sociological Inquiry* 63 (1993). Copyright © 1993 por University of Texas Press. Reimpreso con el permiso de Blackwell Publishers, Inc.
- Capítulo 8** Max Weber, extractos de *Economy and Society*, 2 volúmenes editados por Guenther Roth y Claus Wittich, traducidos por los editores y otros. Copyright © 1978 por The Regents of the University of California. Reimpreso con el permiso de University of California Press.
- Capítulo 9** Georg Simmel, extracto de *The Philosophy of Money*, editado y traducido por Tom Bottomore y David Frisby. Copyright © 1978 por Routledge & Kegan Paul, Ltd. Reimpreso con el permiso de Routledge.
- Capítulo 13** Karl Mannheim, extractos de *Ideology and Utopia*, traducido por Louis Wirth y Edward Shils (Nueva York: Harcourt Brace, 1936). Reimpreso con el permiso de Routledge. • Karl Mannheim, extractos de *Man and Society in an Age of Reconstruction*, traducido por Edward Shils. Reimpreso con permiso de Routledge.
- Capítulo 14** George Herbert Mead, extractos de *Mind, Self and Society: from the Standpoint of a Social Behaviorist*. Copyright © 1934 por The University of Chicago, renovado © 1962 por Charles W. Morris. Reimpreso con el permiso de The University of Chicago Press.
- Chapter 15** Alfred Schutz, extractos de *Collected Papers I: The Problems of Social Reality*, editado por Maurice Natanson. Reimpreso con el permiso de Kluwer Academic Publishers, Países Bajos.
- Chapter 16** Figuras 16.1 y 16.3: “Structure of the General Action System” y “Society, Its Subsystems and the Functional Imperatives” de Talcott Parsons and Gerald Platt, *The American University*. Copyright © 1973 por el presidente y becarios del Harvard College. Reimpreso con el permiso de Harvard University Press. • Figura 16.2: “Parson’s Action Schema” adaptado de Talcott Parsons, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*. Copyright © 1966. Adaptado con el permiso de Pearson Education, Upper Saddle River, NJ.

Créditos fotográficos Página 31: Cortesía de la Library of Congress; p. 48: cortesía de la American Sociological Association; p. 63: © Fritz Goro/Time Life Pictures/Getty Images; p. 86: © Time Life Pictures/Getty Images; p. 114: © Apic/Getty Images; p. 134: © Edward Gooch/Getty Images; p. 158: Cortesía de la Library of Congress; p. 192: © Bettmann/Corbis; p. 226: © Hulton Archive/Getty Images; p. 270: © INTERFOTO/Alamy; p. 302: © Spencer Arnold/Getty Images; p. 308: cortesía de la Library of Congress; p. 314: cortesía de la Library of Congress; p. 323 arriba: cortesía de Oberlin College Archives; p. 323 abajo: cortesía de la Library of Congress; p. 338: cortesía de la Library of Congress; p. 360: © Bettmann/Corbis; p. 384: © Imagno/Getty Images; p. 404: cortesía de J. Molncar Piliszanska; p. 432: cortesía de la University of Chicago; p. 456: cortesía de los herederos de Alfred Schutz; p. 476: cortesía de la American Sociological Association

Los números de página seguidos de una “n” indican que la entrada se encuentra en las notas.

A

- Abbott, Edith, 312, 313, 319, 320
Abbott, Grace, 312, 319
Abbott, Perry, 51
Abel, 248, 266
Aboulafia, 443, 444n
Abraham, Gary, 234
Abrams, Philip, 31, 31n, 32, 33, 36
Acevedo, 208
Adair, 244
Addams, Jane, 5, 8, 54, 299, 308, 312, 313, 316, 317, 318, 322, 433
Adorno, Theodor, 59, 405
Agamben, Giorgio, 70
Agger, 60n
Albrow, 79
Alexander, Jeffrey, 38, 71, 194, 243, 326, 476, 477, 492n, 496n, 497, 498
Alger, 436n
Alieva, 65
Allen, 383, 384, 385, 387, 396
Alpert, 194
Alt, 62
Althusser, Louis, 156, 163
Alway, 300
Andersen, 389
Anderson, Elijah, 340, 381
Andrews, 194
Annandale, 301
Antonio, 25, 26, 79, 177n, 185
Appadurai, 79
Archer, Margaret, 71, 72
Arditi, Jorge, 288
Arendt, Hannah, 156
Aristóteles, 112, 189
Arkwright, Richard, 394, 395
Arni, 300
Aron, Raymond, 85, 86, 210, 276
Aronowitz, 269
Aronson, Ronald, 68, 185
Arrington, 431
Asante, 75
Athens, 445, 447
Auerswald, 380
Avino, 56
Ayres, 361

B

- Bacon, 130
Baehr, 262
Bailey, 322
Bailey, C., 69
Bakker, 37
Balch, Emily Greene, 315
Baldwin, Alfred, 485, 494
Baldwin, John, 431, 436, 441, 447
Ball, 19, 159
Ball, Terence, 161, 185
Banks, 75
Baran, 68
Barbalet, 165, 171
Barber, 57, 492n
Bar-Haim, 203
Barnes, 71
Basu, 244
Baudrillard, Jean, 71, 73, 78
Baum, 496n
Bauman, Zygmunt, 73, 74, 79, 160
Baumol, 382
Beamish, 20, 22
Beck, Ulrich, 74, 79, 96

- Becker, Howard, 63
 Beck-Gersheim, Elizabeth, 96
 Beilharz, 8, 37, 158, 165, 288, 291
 Bell, 58
 Bellah, Robert N., 14, 89, 216
 Bender, 171
 Benjamin, 309
 Berger, Peter, 457
 Bergson, Henri, 452, 456, 470
 Berk, 71, 204, 206
 Berlin, Isaiah, 128
 Berman, Marshall, 381
 Besnard, 19, 208
 Best, 74
 Bhan, 300, 322
 Biernacki, 80
 Bierstedt, Robert, 451, 452
 Biggart, 39
 Billings, 75
 Birnbaum, 193, 271
 Bismarck, 239
 Blankenship, 241
 Blau, Peter, 65
 Bleicher, 228n
 Blok, 74
 Blumer, Herbert, 59, 430n, 439n
 Boas, Franz, 482
 Boli, 79
 Bonilla-Silva, 77
 Bookman, 69
 Booth, Charles, 330
 Boswell, 158
 Bottomore, Tom, 270, 285
 Boucher, 301
 Boudon, 190n
 Bourdieu, Pierre, 72, 80
 Bourricaud, Francois, 491n
 Boyd, 87
 Boyns, 3
 Bradley, 11
 Bramson, 42
 Braverman, 68
 Breckinridge, Sophonisba, 312, 319, 320
 Breiner, 259
 Breuer, Joseph, 31
 Bridger, 51
 Brinton, Crane, 43
 Britton, 326
 Broschart, 300, 301, 322
 Brown, 228
 Brubaker, 26, 247, 248
 Brubaker, Rogers, 243, 249, 250
 Brugger, 68
 Bryant, 16
 Brym, 192, 205
 Buckley, 429
 Buffalohead, 75
 Bulmer, Martin, 29, 47, 48n, 50, 51, 53
 Bunzel, 26
 Burawoy, 68
 Burger, Thomas, 25, 223, 228, 232, 234, 487
 Burgess, Ernest W., 51
 Butler, Judith, 76
 Buttel, 35
 Buxton, 476
- C**
- Calhoun, 59, 67, 84
 Camic, 6, 38, 475, 476, 493
 Campbell, Helen, 79, 299, 397
 Caplow, 269
 Carayannis, 395
 Carnegie, Andrew, 134
 Carter, 29
 Castells, 80
 Castillo, 331
 Ceplair, 309
 Cerrullo, 67
 Cetina, 67
 Chafetz, 300
 Chapoulie, 51n
 Charcot, Jean Martin, 31
 Charon, 431
 Chen, 487
 Cherkaoui, 261
 Cherrington, 403
 Chitnis, 32n
 Chodorow, 31, 309
 Chriss, 52, 61, 198
 Clark, 319
 Clement, 54
 Cockerham, 248
 Cohen, I., 248, 269
 Coleman, James, 71, 73, 479
 Collins, 337
 Collins, Patricia Hill, 322, 349

Collins, R., 6, 39, 110, 210, 223, 247, 248, 259, 300
 Comte, Auguste, 2, 3, 6, 9, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 23, 33, 34, 41, 43, 46, 85, 87, 88, 109, 133, 135, 133, 135, 189, 190, 269, 299, 301, 305, 334, 425, 448
 Condorcet, 189, 192, 199
 Connell, 6, 75
 Cook, G., 52, 65, 432, 433
 Cooley, Charles Horton, 43, 51, 52, 59, 480
 Cooper, Anna Julia Hayward, 5, 8, 54, 299, 322, 323, 324, 325, 326
 Cooper, D., 165
 Cortese, 53
 Coser, Lewis, 62, 269, 279, 282, 283, 432, A-2, A-3
 Costin, 300, 319
 Cotterrell, 201
 Cottrell, Leonard, 432
 Crane, Caroline Barlett, 299
 Crippen, 73
 Cronk, 439
 Crook, 74
 Curtis, 44, 46

D

D'Hericourt, Jenny P., 300
 Dahme, 269
 Dahms, 60, 394, 397
 Dahrendorf, Ralf, 64
 Dandaneau, 59, 63
 Dant, 170
 Darwin, Charles, 135, 150, 311, 355
 Dasilva, 228
 Dauder, 319
 Davies, 39
 Davis, Katharine Bement, 299
 Davis, Kingsley, 56, 219, 475
 Davy, 195
 de Beaumont, Gustave, 86
 de Bonald, Louis, 11, 14, 15
 de Maistre, Joseph, 11, 14, 15
 de Tocqueville, Alexis, 2, 3, 6, 8, 11, 13, 14, 19
 Deegan, Mary Jo, 9, 300, 301, 312, 313, 322
 Deflem, 285
 Delamont, 300

Delaney, 44, 62
 Delgado, 76
 Densimore, 69
 Descartes, René, 10, 130
 Deutscher, 312
 Deutschmann, 287
 Devereux, 478
 Dewey, John, 48, 318, 355n, 431, 433
 Dickens, 302
 Dietzgen, Joseph, 22n
 Dill, 217
 Dilthey, Wilhelm, 228
 DiMaggio, 79, 95
 Dixon, 158
 Domhoff, 62, 63
 Dorfman, 360, 361
 Douglas, J., 66, 220
 Dreyfus, Alfred, 192
 Drysdale, 33, 230
 du Bois, William Edward Burghardt, 2, 3, 55, 76, 333, 338
 Durkheim, Emile, 2, 3, 6, 7, 8, 9, 13, 14, 15, 16, 17, 19, 23, 28, 36, 38, 43, 50, 85, 87, 88, 89, 90, 114, 117, 133, 133, 189, 269, 282, 296, 297, 299, 305, 311, 334, 337, 407, 431, 448, 475, 477, 478n, 479, 495, A-3, A-5
 Dürschmidt, 408

E

Eastman, Crystal, 300
 Eaton, Isabel, 300
 Eaves, Lucille, 300
 Eberts, 84
 Edmunds, 403
 Edwards, 210
 Ehrenreich, Bárbara, 173
 Einstein, 446
 Eisen, 247
 Eisenberg, 72, 243
 Ekberg, 74
 Eliaeson, 239
 Elias, Norbert, 31, 71
 Elliot, 31
 Elshtain, 300, 313
 Emerson, Richard, 65
 Emirbayer, 199

Engels, 381
 Engels, Friedrich, 21, 37, 155, 156, 158, 159,
 161, 164, 165, 168, 175n, 176, 309, 321, 327
 Engerman, 251
 Eriksson, 15
 Etzkorn, K. Peter, 274
 Etzrodt, 469
 Evans, 69

F

Factor, 226
 Faghirzadeh, 7
 Faia, 5n
 Faris, Ellsworth, 49, 433, 434, 480
 Farrell, 192
 Featherstone, 269, 273
 Feldman, 485
 Femia, 36
 Fenton, 215
 Ferguson, Adam, 15, 66
 Ferry, 77
 Feuerbach, Ludwig, 20, 21
 Fichte, 326
 Fine, 41, 59, 65
 Fischer, 37
 Fish, 300
 Fiske, 110
 Fitzhugh, George, 41
 Fitzpatrick, 9, 300, 312, 313
 Fontana, 66
 Ford, Henry, 388
 Form, 63
 Forte, 313
 Foster, 156, 319
 Foucault, Michel, 14, 70, 71, 76, 80, 100, 104
 Fox, 477
 Francis, 133
 Frank, R., 224
 Frankfurter, Felix, 319
 Franklin, 80
 Fraser, 69
 Frazier, 333
 Freeman, 453, 454
 Freud, Sigmund, 31, 70, 170, 482, 495, A-4
 Freund, 258
 Friedman, 79

Friedrichs, 159
 Frisby, David, 29, 269, 270, 271, 273, 275, 285,
 296
 Fromm, Erich, 59
 Fuhrman, Ellswort, 42
 Fulbrook, Mary, 236

G

Gadamer, Hans-George, 157, 228n
 Galileo, 130
 Gandy, 156
 Gane, Mike, 38, 88, 190, 215, 243
 Gannett, 14
 Ganobscsik-Williams, 312
 Garcia Canclini, 79
 Garfinkel, Harold, 66, 80, 457
 Garland, 69
 Garvey, Marcus, 345n
 Gaziano, 51
 Gellner, 265
 Geras, 163
 Gerstein, 217, 476
 Gerth, Hans, 62, 63, 237, 239, 242, 257, 258
 Gibbs, 199
 Giddens, Anthony, 72, 73, 74, 79, 80, 200, 217,
 447
 Giddings, Franklin A., 51, 198, 326, 480
 Gi-Juarez, 319
 Gilbert, 190, 203
 Gilman, Charlotte Perkins, 2, 5, 8, 54, 299, 310,
 311, 312, 322, 324
 Gindoff, 273
 Glass, 322
 Glassman, 25
 Glatzer, 28
 Glyn, 397
 Goffman, Erving, 65
 Goldberg, 86, 193
 Goldman, Emma, 39, 300, 410, 424
 Goodman, 47, 74, 78
 Gordon, 9, 312, 319
 Gorman, Robert, 29, 452
 Gouldner, Alvin, 61, 185, 189, 199
 Graham, 39
 Grant, 300
 Grathoff, Richard, 457

Gronow, 273
 Gross, 313
 Gunder Frank, Andre, 78
 Gurney, 22

H

Habermas, Jurgen, 59, 67, 72, 73, 74, 223, 228n,
 477
 Hackett, 326
 Haines, 34, 134
 Halas, 50
 Halfpenny, 16, 109, 224
 Hall, Robert, 66, 193, 195, 219
 Hallet, 319
 Halton, 431
 Hamlin, 192, 205
 Hannerz, 79
 Hardt, 68, 79
 Harley, 326
 Harrington, James, 5
 Harvey, 68, 79, 163, 397
 Hawthorn, 10
 Hayden, 63
 Heap, James, 453, 472
 Heberle, Rudolph, 282
 Heckathorn, 73
 Heckman, 232
 Hegel, G.W.F., 19, 20, 21, 23, 25, 26, 157, 180,
 249, 434
 Heidegger, Martin, 228n
 Heilbron, 19, 110, 114, 115, 129n, 130
 Heins, 28
 Hekman, 228, 230, 231
 Helle, 269
 Henderson, L.J., 58
 Hennis, 232
 Heritage, 67
 Herva, 265
 Hewitt, 313, 431
 Heyl, 46
 Hiatt, 213
 Hill, F., 362
 Hill, L., 15, 46, 300, 301, 312
 Hilman, Charlotte Perkins, 306
 Hinkle, Roscoe, 9, 42, 49n
 Hitler, Adolf, 405, A-2

Ho, 462
 Hobbes, Thomas, 10, 135
 Hoecker, 33
 Hoecker-Drysdale, 300, 301, 303, 303n
 Hofstadter, Richard, 43, 46, 134
 Holmwood, 73
 Holton, 57, 476
 Homans, George, 57, 58, 64, 65
 Honneth, Axel, 67
 Hook, 36
 Horkheimer, Max, 59, 405
 Horney, A-4
 Horowitz, Irving, 61, 63
 Horthy, Miklós, 404
 Huaco, George, 61
 Hudelson, 185
 Hughes, Everett, 10, 51n
 Humphery, 78
 Huntington, 79
 Husserl, Edmund, 452, 453, 456, 461, 464, 469,
 470, 471, 472
 Hutter, 51
 Huxley, T.H., 131

I

Ibn-Khaldun, Abdel Rahman, 6, 7
 Inkeles, Alex, 78
 Israel, 165

J

Jacobs, 51
 James, William, 315, 338, 431
 Jameson, Fredric, 73, 74
 Jaspers, 392
 Jaworski, 29, 62, 269, A-2, A-3
 Jay, Martin, 37, 59, 67, 102
 Jedlowski, 275
 Jeffries, 56
 Jensen, 74
 Joas, 56, 429
 Joffers, 319
 Johnson, 333
 Johnston, 56
 Jones, G., 34

Jones, H., 259
 Jones, Jim, 207
 Jones, R., 17, 192
 Jones, S., 190
 Jung, Carl, 31, A-4

K

Kaern, 269
 Kahan, 87
 Kalberg, Stephen, 26, 223, 229, 230, 232, 235,
 247, 249, 250, 253, 253n, 258, 259, 262
 Kamolnick, 286
 Kanda, 326
 Kant, Immanuel, 23, 26, 269
 Kaplan, 363
 Karacsony, 404
 Karady, 17, 192
 Karaganis, 59, 67
 Károlyi, Mihály, 404
 Kasler, 271
 Kaye, 31
 Keith, 300, 308
 Kelley, Florence, 8, 299, 312, 319, 320, 321
 Kellner, 67, 68, 74
 Kellor, Frances, 312, 319, 320
 Kendhammar, 352
 Kettler, 60, 401, 403, 405, 413, 415
 Kilminster, 71
 Kimmel, 75
 King, 79
 Kippenberg, 326
 Kirchen, Elizabeth, 326
 Klagge, 241
 Kleiner, 20
 Kleinman, 51
 Knight, 313
 Knorr, 67
 Knorr-Cetina, 80
 Kockelmans, 453
 Kohn, 68
 Kollock, 65
 Kondratief, 383
 Korllos, 272
 Kracauer, Siegfried, 285
 Kripke, 191
 Kuhn, Thomas, 300, 424, A-3

Kukulan, 300
 Kun, Béla, 404
 Kurzweil, 31

L

Lachman, 228, 230
 Lair, Craig, 379
 Lang, Juliska, 404
 Langsdorf, 66
 Larrain, 179
 Lash, 60
 Lassman, 223
 Lathrop, Julia, 312, 319
 Latour, 80
 Laughlin, A., Laurence, 360
 Lauretis, Teresa de, 76
 Lazarsfeld, Paul, 63
 Lazonick, 387
 Lechner, 79, 496n
 Leck, 270
 Lefebvre, 68, 162
 Leggewie, 240
 Lehmann, 38, 219
 Lemert, 70, 74, 75, 300, 322, 333, 349, 349
 leMoyné, 39
 Lengerman, 9
 Lengermann, Patricia Madoo, 54, 299, 300,
 301, 309, 313, 319, 326
 Lenin, Vladimir, 157
 Lenzer, 15
 Lepenies, 10
 Lerner, 8, 84
 Lester, 204
 Levine, Donald, 10, 26, 29, 56, 62, 130, 144,
 247, 269, 272, 273, 277, 277n, 278, 279, 287,
 291, 296, 393
 Lévi-Strauss, Claude, 70
 Levy, Marion, 475
 Levy-Bruhl, 113
 Lewis, 73, 333n, 339, 352n, 430n, 431, 432, 433
 Lichtblau, 273
 Lichterman, 97
 Lidz, 56
 Lilla, 77
 Lincoln, Abraham, 196, 197
 Lindbekk, 230

- Lindner, 48, 51
 Lipovetsky, 77, 78
 Liska, Allen, 71
 Lo Conto, 431
 Loader, Colin, 243, 404
 Locke, John, 10, 79
 Lockwood, David, 61
 Lodge, 50
 Lohmann, 284
 Longhurst, 401, 424n
 Love, 262
 Lovell, 24
 Low, 53
 Lowy, 60
 Luckmann, Thomas, 457, 460, 461, 464, 466, 469
 Luhmann, Niklas, 73
 Lukács, Georg, 37, 60, 169, 171, 227, 270, 394, 404
 Lukes, 193, 194, 210, 217
 Lury, 60
 Luschen, 248
 Luxemburgo, Rosa, 300
 Lyman, Stanford, 9, 42
 Lyotard, Jean-Francois, 73
- M**
- MacIver, 479
 MacKinnon, 250
 MacLean, Annie Marion, 312, 319, 320
 MacPherson, 79
 MacRae, 225
 Maines, 51, 59
 Makowsky, 210
 Maletz, 93, 94
 Mancini, 87
 Manent, 77
 Mann, 127
 Mannheim, Karl, 2, 3, 60, 61, 401, 404
 Manning, 65, 66
 Manuel, 114, 185
 Marcuse, Herbert, 59, 267
 Margalit, 15
 Markus, 37
 Marshall, Alfred, 355, 359, 479, A-3
 Martin, 10, 59, 228
 Martineau, Harriet, 5, 8, 33, 299, 301, 306
- Marx, Karl, 2, 3, 7, 8, 9, 11, 17, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 28, 32, 43, 50, 60, 78, 85, 89, 133, 135, 155, 196, 199, 211n, 223, 223n, 249, 269, 272, 285, 296, 297, 299, 300, 301, 307, 311, 313, 327, 331, 334, 343, 349, 350, 352, 355, 379, 381, 391, 392, 394, 396, 397, 398, 401, 402, 406, 408, 411, 425, 431, 434, 448, 465, 472, 476, A-3, A-10
 Maryanski, 33, 73, 219
 Massin, Caroline, 114
 Matthews, 41, 48, 49, 50
 Matthews, Fred, 53
 Mauss, Marcel, 213
 Mayall, 80
 Mazur, 65
 McCann, 246
 McCarthy, 60, 402
 McCormick, 70
 McCraw, 380, 384, 388
 McDonald, 300
 McFalls, 232
 McKinney, 230
 McLaughlin, 59
 McLellan, 158, 159
 McLennan, 156
 McMurty, 156
 McPhail, 430n
 McVeigh, 280
 Mead, George Herbert, 2, 3, 9, 51, 52, 53, 59, 72, 276, 311, 316, 429, 472, 480
 Mehan, Hugh, 451, 452
 Meisengelder, 165
 Meja, 60, 401, 403, 405, 413, 415, 423
 Mennell, 71
 Menzies, Ken, 477, 478
 Merton, Robert, 56, 72, 382, 401, 402, 423, 424, 475, 477
 Mestrovic, 38, 74, 192, 195
 Mészáros, 168
 Meyer, 79, 84
 Michels, Robert, 227
 Mill, John Stuart, 111, 112, 129
 Miller, 70, 156, 432n, 439
 Miller, D., 448
 Miller, Richard, 174
 Miller, W., 192
 Mills, C. Wright, 61, 62, 63, 237, 239, 242, 257, 258

Mitroff, 160
 Mitzman, Arthur, 227, 248, 261
 Miyahara, 240, 244
 Mizruchi, 80
 Molm, 64
 Mommsen, 239, 242
 Montesquieu, Charles, 10, 13, 86, 89, 94, 130, 189
 Moore, Wilbert, 56, 475
 Morgan, 69
 Morgen, 69
 Morris, Monica, 451, 452
 Morrow, 17
 Morse, Chandler, 485, 493
 Moss, 492
 Mouzelis, 17
 Movahedi, 31
 Moyers, 313
 Mozetic, 36
 Mueller, 300
 Muller, 201
 Münch, Richard, 478n, 487
 Muncy, 312

N

Nafassi, 257
 Napoleón III, 87
 Napoleón, Louis, 87
 Nass, 243
 Natanson, 429n, 460, 461, 463, 471
 Nedelmann, 72, 269, 273
 Negri, 68, 79
 Nemedi, 196
 Nettl, 79
 Newton, Isaac, A-3
 Niebrugge, Gillian, 299
 Niebrugge, 299, 309
 Niebrugge-Brantley, 9, 300, 301, 313, 319, 326
 Nielsen, 193, 214
 Nielson, 190
 Nietzsche, Friedrich, 26, 380
 Nightingale, Florence, 300
 Nisbet, Robert, 14, 85, 86, 87, 88, 91, 98, 101, 103, 269, 270, 297
 Norkus, 223

O

O'Brien, 65
 Oakes, Guy, 244, 274, 282, 283, 290, 328
 Offe, 86
 Offer, 151
 Ogburn, William Fielding, 364
 Oliver, 228n
 Ollman, 156, 159, 169, 174
 Olson, 5
 Ono, 214
 Orr, 69
 Outhwaite, 223
 Owen, 75

P

Pareto, Vilfredo, 28, 87, 155, 479, A-3
 Pareto, Wilfredo, 58
 Park, Robert, 29, 43, 50, 51, 52, 59, 311, 316, 480
 Parker, 17
 Parsons, Talcott, 2, 3, 6, 9, 16, 17, 29, 31, 36, 43, 56, 57, 58, 61, 62, 63, 61, 72, 193, 209, 210, 219, 223, 278, 300, 337, 379, 387, 392, 472, 475, A-3
 Paulsen, 485
 Pearce, 38, 192, 221
 Pederson, 79
 Peel, 134
 Peirce, Charles, 431
 Pels, 402, 405, 406
 Perrin, 34, 147, 200n
 Phelps, 46
 Phillips, 269
 Pickering, 14, 15, 110, 114
 Pieterse, 79
 Pilcher, 403
 Platón, 189
 Platt, 492
 Plekhanov, Georgi, 22
 Poggi, 85, 269, 270, 285, 286, 291
 Pope, 17, 84, 198, 206
 Postone, Moishe, 171
 Potter, Beatrice, 312
 Potter, Laurencina, 330
 Potter, Richard, 329

Powell, 75, 79, 95
 Powers, 36, 47
 Prendergast Christopher, 66, 456
 Pressler, 228
 Proudhon, Pierre, 98
 Prus, 53
 Psathas, 453
 Putnam, Robert, 14, 89

Q

Quine, 191

R

Rabaka, 333
 Ramet, 197
 Rammstedt, 271
 Rattansi, 171
 Rawls, 17, 212, 214
 Reagan, Ronald, 86
 Reedy, 11
 Reich, Robert, 175
 Reinert, 380, 381
 Reinharz, 300
 Remmling, 405, 410, 411
 Renaut, 77
 Rexroat, 430n
 Rhoades, 49
 Ricardo, David, 22, 382
 Rickert, Heinrich, 234
 Riesman, 372n
 Riesman, David, 14, 88, 88n
 Ringer, 223, 229
 Ritter, 273
 Ritzer, 27, 38, 39, 47, 60, 66, 67, 68, 71, 74, 75,
 78, 79, 95n, 243, 247, 249, 250, 250n, 392,
 393, 397, 430, A-1
 Robbins, 98
 Robertson, 79
 Robinson, Virginia, 78, 79, 312, 319
 Rocher, 485, 492
 Rock, 50, 51, 54
 Rockmore, Tom, 155
 Rogers, 39, 69, 75, 451
 Rojek, 355n

Roosevelt, Franklin D., 197, 246
 Roosevelt, Theodore, 197
 Roscher, Wilhelm, 225
 Rosenau, 75, 79
 Rosenberg, 9, 79, 300, 312, 313, 355, 380
 Ross, 313
 Ross, Dorothy, 43
 Ross, E.A., 43, 480
 Rossi, 301
 Roth, Phillip, 224, 225, 226, 229, 231, 232, 233,
 234, 236, 326, 453, 472
 Rousseau, Jean Jacques, 10, 86, 122
 Royce, Josiah, 338
 Ruef, 60
 Rueschemeyer, 201
 Rundell, 10, 15
 Ryan, William, 33, 71
 Rynbrandt, 300

S

Sadri, 242
 Saint-Simon, Claude Henri, 13, 14, 19, 114
 Salinas, 312
 Salomon, Albert, 24, 24n, 270
 Sanderson, 33
 Sandstrom, 51, 59
 Savchenko, 492
 Sawyer, 198, 271
 Sayer, 186
 Scaff, 227, 269, 272, 326
 Schaefer, 312
 Scharff, 109
 Scharnhorst, 308
 Schechter, 322
 Scheff, 65
 Scherlock, 170, 171
 Schluchter, 247
 Schlucter, 257
 Schmaus, 196
 Schmitt, 435
 Schnabel, 270
 Schneider, 159
 Schneider, M., 32n, 250, 250n
 Schreiner, Olive, 300
 Schulz, 59
 Schumpeter, Joseph, 2, 47, 48, 379, 384

- Schutte, 66
 Schutz, Alfred, 2, 3, 9, 66, 223, 237, 407, 451, 453
 Schwalbe, 443
 Schwanenberg, 488
 Schweder, 110
 Schwendinger, 41, 42
 Scimecca, 63
 Sciulli, 476, 479
 Scott, 312, 482
 Seckler, 359
 Sedgwick, Eve Kosofsky, 76
 Seidman, 10, 13, 13n, 19n, 84
 Seigel, 168
 Seigfried, 300, 313
 Seligman, 246
 Sellerberg, 273
 Shalin, 53, 431
 Shamir, 254
 Sharrock, 10, 67
 Sheldon, C. Joanna, 328n
 Sheler, Max, 408
 Shields, 266
 Shils, 50, 405, 489, 493, 494, 495
 Shreve, 69
 Shroeter, 25
 Shubert, 51, 52
 Sica, 73, 223, 228, 247, 250
 Sikkink, 280
 Silber, 39
 Simkhovitch, Mary Kingsbury, 300
 Simmel, Georg, 2, 3, 7, 9, 19, 24, 28, 29, 30, 49, 53, 59, 60, 78, 89, 133, 211n, 227, 269, 311, 316, 327, 328, 394, 404, 418, 423, 432
 Simonds, 406, 408, 411, 426
 Singer, 10, 13, 156
 Skinner, B.F., 58, 64, A-5
 Sklar, 300
 Skocpol, 68, 86, 97
 Skog, 205
 Slater, 47, 78
 Small, Albion, 29, 41, 48, 50, 480
 Smelser, Neil, 475
 Smith, Adam, 15, 22, 32, 32n, 36, 65, 79, 98, 202, 355, 359, 382, 430n, 431, 432, 433, 492n
 Smith, C., 159
 Smith, Doroty E., 300, 314
 Smith, N, 44
 Smith, T.V., 432
 So, 174
 Soeffner, 228
 Soja, 68
 Sombart, Werner, 98, 381
 Sorokin, Pitirim, 56, 477
 Spencer, Anna Garlin, 300, 312, 319
 Spencer, Herbert, 2, 3, 9, 15, 16, 33, 34, 35, 43, 46, 85, 87, 133, 133, 190, 269, 299, 301, 305, 311, 329, 330, 334, 334, 355, 357, 448
 Spillan, 395
 Spykman, 282
 Squier, 312
 Srubar, Ilja, 66, 452, 454
 Stacey, 300
 Stalin, Josef, 156
 Stalp, 300
 Standley, 131
 Staples, 21
 Starosta, 159
 Starr, Ellen Gates, 312, 314
 Stebbins, 50
 Stefancic, 76
 Stehr, 60, 401, 405, 423
 Steinmetz, 37
 Stewart, 73
 Stiglitz, 68
 Stones, 72
 Stowe, Harriet Beecher, 308
 Strauss, 51n
 Strenski, 192
 Styrdom, 32n
 Sumner William Graham, 41, 43, 44, 46, 355, 357, 360
 Suwarsono, 174
 Swartz, 72
 Swedberg, 47, 251, 379, 383, 384, 385, 387, 391, 392
 Sweez, 68
 Sweezy, Paul, 356n
 Szmátka, 65
 Sztompka, 71, 72
- T**
- Tabboni, 280
 Taft, Jessie, 300, 312
 Takayama, 247

Takla, 17
 Talbot, Marion, 312, 319
 Talf, Jessie, 319
 Tarde, Gabriel, 205
 Tateff, 244
 Tenbruck, 296
 Terkel, 167
 Then, 74
 Thistle, 300
 Thomas, 300
 Thomas, Dorothy, 50
 Thomas, J., 326, 329
 Thomas, W. I., 49, 50, 52, 53, 59, 300, 316, 480
 Thomason, 452
 Thompson, 14
 Thomson, 21
 Thorne, 300
 Tice, 75
 Tijssen, 326, 328
 Tilman, 63, 357, 361
 Timming, 319
 Tiryakian, Edward, 38, 48, 56, 84n, 189, 199, 214, 216, 248
 Titunik, 250
 Toby, Jackson, 488
 Todd, 193
 Touraine, Alan, 88
 Travers, 65
 Tribe, 232
 Tristan, Flora, 300
 Troeltsch, 271
 Trotsky, León, 63, 156
 Tseelon, 65
 Tucker, 22
 Turner, 219, 220, 226, 244, 266, 403, 476
 Turner, B., 211n, 257, 272, 287, 413, 495
 Turner, Jonathan, 16, 33, 34, 109, 127, 133, 143, 152, 133, 143, 152
 Turner, S., 3, 5, 15, 25, 73, 236

U

Udehn, Lars, 236, 236n
 Ullmann, 15
 Ulmer, 51
 Urry, 78

V

van Kleeck, Mary, 300
 van Krieken, 71
 Van Staveren, 312
 Vandenberghe, 177
 Varga, 195
 Varul, 47
 Veblen, Thorstein, 2, 3, 7, 47, 78, 355, 379
 Velody, 223
 Venkatesh, 78
 Vico, Giovanni, 130
 Vidich Arthur, 9, 42
 Voltaire, 122

W

Wacquand, 72
 Wagner, 454, 455, 456, 461, 462
 Walczak, 243
 Wallerstein, Immanuel, 37, 68, 79, 127
 Wallimann, 156, 171
 Ward, Lester F., 43, 46, 300, 480
 Warde, 80
 Wartenberg, 156
 Washington, Booker T., 49, 49n, 51, 338, 349, 350
 Washington, George, 197
 Watson, John B., 429, 430
 Watt, James, 394
 Webb, Beatrice Potter, 54, 299, 329, 330, 331
 Webb, Sidney, 330, 331
 Weber, Alfred, 227, 404, 411
 Weber, Marianne Schnitger, 54, 224, 226, 227, 299, 312, 326, 327, 328, 329, 404
 Weber, Max, 2, 3, 7, 8, 9, 14, 19, 24, 25, 26, 27, 28, 29, 25, 36, 37, 38, 39, 39, 43, 50, 60, 74, 78, 85, 89, 91, 133, 211n, 223, 269, 271, 287, 296, 297, 299, 300, 311, 312, 326, 327, 337, 338, 379, 391, 392, 393, 394, 396, 397, 401, 404, 407, 411, 415, 416, 418, 420, 421, 423, 432, 448, 452, 457, 458, 459, 467, 470, 472, 475, 476, 479, 480, A-3, A-5
 Wedgewood, Josiah, 394
 Weidenhoft, 47
 Weigert, 66
 Weil, Felix J., 59

Weiler, 34, 36
Weingartner, 274, 275, 283
Weinstein, 38, 269
Weiss, Johannes, 266
Wells, 262
Wells-Barnett, Ida B., 54, 299, 312, 322, 323
Werbner, 244
West, 77
Wheatland, 59
Whimster, 223, 326
Whipps, 313
White, Everett, 221
Whitehead, Alfred North, 109
Whitmeyer, 65
Whyte, William F., 484
Wiedenhof, 78
Wiggershaus, 59, 405
Wilde, 157
Wiley, Norbert, 50, 54
Wilkes, 284
William, 48
Williams, Fanie Barrier, 300
Williams, Robin, 475
Williamson, 79
Wilson, Woodrow, 197
Wiltshire, 135
Winant, 77

Winterer, 52
Wittgenstein, 191
Witton, 84
Wobbe, 326
Woldring, 404
Wolf, 168, 172
Wood, Houston, 168, 451, 452
Worsley, Peter, 183
Wortmann, 21
Wrong, 57
Wundt, Wilhelm, 192

Y

Yates, 301
Yetman, Norman R., 333n

Z

Zafirovski, 477
Zeitlin, Irving, 10, 10n, 12, 36
Ziemnowics, 395
Zijderveld, 230
Znaniecki, Florian, 50, 479
Zunz, 87
Zweigenhaft, 62

Los números de página seguidos de una “n” indican que la entrada se encuentra en las notas.

A

- Accidentes del destino, 93
- Acción, 52
 - afectiva, 238
 - económica, 237
 - expresiva, 484
 - instrumental, 484
 - intelectual, 484
 - moral, 484
 - racional, 237
 - tradicional, 238
 - tropismática, 362
 - y estructura como dualidad, 72
- Acción-estructura, 77
- Acciones
 - por comisión u omisión, 96
 - sociales, 140
- Actividad
 - práctica, 21
 - productiva, 166
- Acto, 430
 - del intercambio, 180
 - fases del, 435
 - social, 430
 - unidad, 481
- Actores no humanos, 80
- Administración económica de la economía
 - planificada, 396
- Adquisición-adscripción, 485
- Afectividad-neutral afectiva, 484
- Afecto hacia los demás, 118
- Aislamiento, 167
- Alienación, 156
 - como problema filosófico, 168
 - concepto de, 24
- Altruismo
 - formas sociales superiores de, 116
 - individual, 118
- Ameliorismo, 31, 33, 35
- Amistad, 294
- Amor
 - a la propiedad, 101
 - cobarde a los placeres inmediatos, 101
- Análisis
 - de la conciencia, 66
 - de la democracia, 90
 - dramatúrgico, 65, 66
 - institucional, 94
 - microsociales, 139n
 - sociológico del pensamiento, 406
- Anarquía
 - intelectual, 113
 - social, 130
- Anomía, 89, 203
 - concepto de, 203
 - de la cultura moderna, 209
- Ansiedad fundamental, 472
- Apego a los grupos sociales, 216
- Apriorismo, 213
- Aristocracia
 - industrial, 99
 - territorial, 99
- Artes industriales, 356, 364
- Ascetismo
 - intramundano, 259
 - ultramundano, 259
- Asociación profesional, 218
- Asociaciones
 - civiles, 97
 - en la vida civil, 94
 - gremiales, 90
- Aspectos
 - microsociológicos de la realidad social, 162

- sociales y políticos de la economía, 169
 - sociopsicológicos de la vida social, 51
- Aumento del tamaño de la sociedad, 145
- Ausencia de
 - cambio, 144
 - progreso, 113
- Autocomprensión, 20
- Autoconocimiento, 20
- Autoenriquecimiento, 173
- Autoobservación, 421
- Autoridad, 240
 - carismática, 244
 - del líder carismático, 27
 - legal, 240
 - legitimada, 240
 - tradicional, 27, 243
- Autorracionalización, 421

- B**
- Barrera racial, 346
- Base(s), 177
 - de la sociedad, 141
 - del poder, 25
 - del prestigio, 25
 - sociológica de la alienación, 165
- Beneficencia positiva privada, 151
- Bienestar
 - de libertad, 41
 - del individuo, 41
- Burguesía, 174, 174n
- Burocracia, 18, 27, 240
 - tipo ideal de, 240, 241
- Burocratización, 12
 - proceso histórico de, 27

- C**
- Calculabilidad, 249
- Cambio(s) social(es), 12, 15, 115, 127
 - real, 167
 - teoría cíclica del, 36
 - teoría del, 36
 - teoría elitista del, 36
- Capacidades creativas de las personas, 274
- Capitalismo, 68, 89, 168
 - aventurero, 260
 - concepto de, 98
 - surgimiento del, 78
- Capitalistas, 172
- Capitanes de la
 - industria, 371, 372
 - solventía, 371
- Carácter
 - calculador de la vida, 289
 - sistemático de la sociedad, 16
 - social del trabajo de los hombres, 170
- Características
 - de la teoría multicultural, 76
 - del tipo ideal de burocracia, 241
- Carisma, 240, 240n, 244
- Categorías básicas de instintos, 118
- Catolicismo sin cristianismo, 131
- Causalidad, 214, 229
 - adecuada, 230
- Centralización, 89, 99, 100
 - administrativa, 103n
 - burocrática en el Estado, 103
 - desarrollo, de la, 14
 - gubernamental, 87, 103n
- Ceremonia(s), 13, 139n
- Ciencia(s)
 - de la moralidad, 125
 - positivas, 110
- Circulación
 - capitalista de mercancías, 172
 - de mercancías, 172
 - simple de mercancías, 172
- Clase(s)
 - de los negocios, 356
 - en sí, 174
 - industrial, 356
 - inferiores, 95
 - ociosa, 47, 367
 - para sí, 174
 - social(es), 25, 145
 - superiores, 95
 - trabajadora, 123
- Coherencia creciente, 144
- Coincidencias entre ilustración y
 - contrailustración, 13n
- Colonialismo, 77
- Colonización del mundo de vida, 72
- Comparación entre democracia y aristocracia, 90
- Competencia perfecta, 386

- Componentes
 - de la moralidad, 216
 - estructurales, 194
- Comportamiento inmoral, 136
- Composición
 - de la sociedad, 34
 - racial, 149
- Compromiso de la democracia con la libertad, 14
- Comunidad, 14
 - social, 492
- Concentración del poder, 88
 - político, 95
- Concepción
 - esencialista de las personas, 95n
 - marxista central, 157
 - materialista de la historia, 408
- Concepciones humanas, 135
- Concepto de
 - alienación, 24, 165, 166
 - anomia, 203
 - capital, 171
 - capitalismo, 98
 - carisma, 244
 - clase, 174
 - conducta, 237
 - conductismo, 429
 - cosificación, 171, 394
 - cultura, 94
 - desviación, 478
 - egoísmo, 96
 - equilibrio, 116
 - etnometodología, 67
 - fetichismo, 170
 - fetichismo de la mercancía, 274
 - ideología, 179
 - individualismo, 96
 - la doble conciencia, 55
 - mercancía de Marx, 169
 - plusvalor, 173
 - predictibilidad, 250
 - reificación, 171
 - relevancia valorativa, 233, 234
 - sociedad, 145
 - tipo ideal, 230
 - velo, 55
 - victimización estructural, 33
- Concepto ser de la especie, 163
- Conciencia, 52, 165
 - colectiva, 18, 90, 196, 200
 - de conciencias, 198
 - de sí, 52
 - doble, 348
 - individual, 275
 - social, 178
- Condiciones materiales, 356
- Conducta, 237
 - humana, 80
- Conductismo
 - concepto de, 429
 - de Skinner, 64
 - psicológico, 58
- Conductivismo
 - psicológico, 53
 - social, 53
- Confianza, 293
- Conflicto, 281
 - estudio del, 64
 - funciones del, 64
 - social, 62
 - funciones del, 62
 - teoría del, 62, 78
- Congruencia del sistema de relevancia, 463
- Conjunto
 - de creencias religiosas, 211
 - de ritos, 211
 - del sistema social, 116
- Conocimiento, 141
 - de habilidades, 463
 - idiográfico, 224, 230, 231
 - naturaleza social del, 66
 - nomotético, 224, 230, 231
 - sistemas de, 60
 - sociología del, 60
 - útil, 463
- Consecuencias
 - irracionales de la racionalidad, 266
 - no anticipadas, 91, 100
- Conservadurismo, 42, 60
- Construccionismo social, 76
- Constructos
 - científicos, 458
 - cotidianos, 458
- Consumo
 - conspicuo, 78
 - ostentoso, 47, 367
 - sociedad de, 78
 - teorías sobre el, 78

- Contaminación, 9
 - Contenidos de la interacción, 277n
 - Contexto social, 52
 - Contradicción entre explotadores y explotados, 178
 - Contradicciones
 - de clases, 157
 - del capitalismo, 157
 - Contrailustración, 13n
 - Control
 - centralizado, 136
 - gubernamental, 104
 - social, 446, 491
 - Convergencia cultural, 79
 - Corrientes
 - de anomia, 208
 - sociales, 197
 - Corrupción política, 113
 - Costos, 64
 - Costumbre(s), 95
 - definición de, 94
 - del nivel micro, 71
 - Crecimiento
 - de las estructuras sociales, 89
 - en la administración gubernamental, 103
 - estructural, 145
 - Creencias, 95
 - morales compartidas, 17
 - religiosas, 139
 - Criminalidad entre los negros, 341
 - Crisis de ideas, 114
 - Crítica literaria, 76
 - Cuerpos orgánicos, 144
 - Culto de la vida social, el, 13
 - Cultura
 - como epifenómeno, 85
 - concepto de, 94
 - dominación de la, 30
 - individual (subjctiva), 274, 283, 284, 287, 288
 - industria de la, 60, 102
 - objetiva, 274, 283, 284, 287, 288
 - tragedia de la, 78, 89
 - Curiosidad instintiva ociosa, 363
- D**
- Darwinismo social, 43, 44
 - Decolonización, 77
 - Deconstrucción, 38
 - Definición científica de teoría sociológica, 3n
 - Definición de
 - acción económica, 237
 - ciudad de Weber, 256
 - conciencia colectiva, 196
 - costumbre, 94
 - dinámica social de Spencer, 134
 - estática social de Spencer, 134
 - estructura, 145
 - hecho social, 190
 - inclinación parental, 363
 - instintos, 361
 - instituciones sociales, 448n
 - moral, 94
 - paradigma, A-4
 - política de Weber, 256
 - plusvalía, 183
 - raza, 345
 - religión, 211
 - secreto, 291
 - sociedad, 144
 - sociología
 - de Comte, 110, 116
 - de Spencer, 139
 - del conocimiento, 403
 - teoría sociológica, 3n
 - Definiciones de la situación, 53
 - Democracia, 89, 105
 - análisis de la, 90
 - estructura política de la, 94
 - ventajas de la, 91
 - y aristocracia, comparación entre, 90
 - Democratización del pensamiento, 409
 - Densidad dinámica, 201
 - Derecho(s)
 - adquirido de propiedad, 365
 - al trabajo, 105
 - al voto de las mujeres, 69
 - del hombre, 106
 - humanos, 69, 77
 - institucionalizado, 17
 - Desarrollo
 - de la centralización, 14
 - de la ciencia política, 13, 14
 - de la sociedad, 141
 - económico, 283
 - Deseo instintivo de todo gobierno, 103

- Desempleados, ejército de reserva de, 173, 175, 181, 184
 - Desigualdad
 - geosocial, 70
 - social, 42, 87
 - Desorden, 16, 113
 - intelectual, 16
 - social, 16, 17
 - e intelectual, 113
 - Déspota benevolente, 343
 - Despotismo, 102
 - Destrucción
 - creativa, 47
 - y construcción, 118
 - Desviación, concepto de, 478
 - Determinismo
 - blando, 177n
 - duro, 177n
 - económico, 25, 349
 - existencial del conocimiento, 406
 - tecnológico, 177
 - Díada, 30, 278
 - Dialéctica, 20, 23, 157
 - de Hegel, 22
 - de la socialización, 491n
 - Dictadura del proletariado, 155
 - Diferenciación
 - creciente, 137
 - entre estructuras, 146
 - entre funciones, 146
 - Diferencialismo cultural, 79
 - Diferencias entre generaciones, 61
 - Dimensión económica de la estratificación, 25
 - Dimensiones de la conciencia colectiva, 200
 - Dinámica social, 15, 115, 119-123, 125, 127
 - de Spencer, definición de, 134
 - Disciplina social, 216
 - Discreción, 294
 - Discriminación de la mujer, 69
 - Disposición de necesidad, 482, 494
 - Distorsiones conscientes de la realidad, 402
 - Distribución social del conocimiento, 464
 - División
 - anómica del trabajo, 203
 - de empleos, 119n
 - del trabajo, 78, 98, 119, 142, 145, 171, 199, 200
 - forzada del trabajo, 119, 203
 - homosexualidad-heterosexualidad, 76
 - mal coordinada del trabajo, 203
 - Doble conciencia, concepto de la, 55
 - Doctrina del *laissez-faire*, 34, 41, 42
 - Dominación, 240
 - de la cultura, 30
 - Dominio, 172
- E**
- Economía, 492
 - capitalista global, 68
 - como forma de dominación, 171
 - cosificada, 185
 - de mercado neoliberal global, 79
 - del dinero, 30
 - estacionaria, 386
 - neoclásica, 251
 - política, 31, 32, 77
 - sobrecalentada, 168
 - Efectos negativos de la economía monetaria, 288-290
 - Efervescencia colectiva, 214
 - Ego trascendental, 453
 - Egoísmo, concepto de, 96
 - Ejemplo
 - clásico de racionalización, 27
 - de contradicción material real, 174
 - Ejército de reserva de desempleados, 173, 175, 181, 184
 - Elección racional
 - planteamiento de la, 71
 - teoría de la, 73
 - Elementos de la moralidad, 218
 - Emociones, 95
 - Empirismo, 213
 - puro, 110
 - Enfoque
 - en el equilibrio, 61
 - liberal, 79
 - microscópico, 50
 - sociopsicológico, 50
 - Enfriar la economía, 168
 - Epistemología, 411
 - Equidad, 87
 - Equilibrio
 - concepto de, 116
 - de una sociedad perfecta, 134
 - enfoque en el, 61

- estático del sistema económico, 386
- general del sistema económico, 385
- parcial del sistema económico, 385
- Era
 - de la globalización, 79
 - positivista, 110
 - progresista de Estados Unidos, 8
- Escepticismo en las leyes, 77
- Escuela
 - crítica, 60, 67
 - de Frankfurt, 404
 - de Chicago, 9, 47, 48, 48n, 50-54, 58
 - de Frankfurt, 59
 - de la sociedad, 118
 - durkheimiana de París, 47
- Esencia de la filosofía hegeliana, 20
- Esencialismo, 98
- Esfera
 - irracional de la sociedad, 419
 - racional de la sociedad, 419
- Esquema AGIL, 485-486
- Espacio, 214
- Especificidad-difusibilidad, 484
- Espíritu
 - de la sociedad, 20
 - del capitalismo, 25, 259, 260
- Estadio
 - metafísico, 16, 112, 122
 - positivo, 16, 112
 - teológico, 16, 111, 121
- Estado(s)
 - de equilibrio en movimiento, 138
 - de la unidad de la humanidad, 150
 - de multitud de la humanidad, 150
 - de quietud, 138
 - del nivel macro, 71
 - final del proceso de la evolución, 138
 - socialista utópico, 24
- Estancamiento, 101
- Estándares
 - cognitivos, 483
 - de orientación apreciativos, 483
 - morales, 483
- Estática social, 15, 115, 116-118, 125, 127
 - de Spencer, definición de, 134
 - estudio sociológico de la, 116
 - macrosociología de la, 116
- Estatus-rol, 482, 490
- Estratificación
 - dimensión económica de la, 25
 - social, 238
 - teoría de la, 25
- Estructura(s)
 - de autoridad, 239
 - de la mente, 70
 - de mantenimiento, 145
 - económicas
 - de la sociedad, 156, 156n
 - del capitalismo, 156
 - en nivel macro, 72
 - inconscientes, 70
 - invisibles de la sociedad, 70
 - política de la democracia, 94
 - profundas de la mente, 70
 - reguladoras, 145
 - social(es), 15, 57, 94, 115, 127
- Estructuración teoría de la, 72
- Estructuralismo, 70
- Estudio(s)
 - de la conducta social humana, 64
 - de los fenómenos
 - colectivos, 127
 - sociales, 142
 - de los hechos sociales, 127, 190
 - del conflicto, 64
 - del sentimiento, 125
 - del sistema político estadounidense de
 - Tocqueville, 90n, 92
 - etnográficos descriptivos, 53
 - sistemático del conocimiento, 60
 - sobre
 - feminismo, 76
 - las mujeres, 69
 - sociológico de la estática social, 116
- Etapa
 - del deporte, 443
 - del juego, 443
- Ethos del capitalismo, 184
- Ética
 - de la convicción, 243
 - de la responsabilidad, 243
 - protestante, 259
- Etnografía, 55
- Etnología urbana, 48
- Etnometodología, 66, 67, 451
 - concepto de, 67

Evolución, 144
 de la conciencia, 20
 de la sociedad, 143
 de las estructuras y funciones, 139
 de las sociedades humanas, 139
 en el mundo social, 80
 estructural, 136
 social, 31, 33, 35
 teoría de la, 35
 teorías sociológicas de la, 35
 Existencia social, 61
 Expansión gradual de las capacidades
 humanas, 113
 Experimentación, 127
 Explotación, 172

F

Factores
 instintivos, 36
 intelectuales, 10
 no racionales, 36
 de la vida social, 13
 sociales, 10
 Facultades creativas de los individuos, 117
 Falsa conciencia, 410
 Familia, 12, 16, 52, 118
 monógama, 11
 Fases del acto, 435
 Fenomenología, 408
 filosofía de la, 66
 Fenómenos
 culturales, 95
 inorgánicos, 137
 intelectuales, 61
 macrosociales, 139
 objetivos, 95
 orgánicos, 137
 sociales, 139, 141
 sociopsicológicos, 52
 subjetivos de pequeña escala, 95
 superorgánicos, 137, 145
 Fetichismo, 112
 de la mercancía, 170, 179
 concepto de, 274
 Feudalismo, 243
 Fiabilidad de los datos, 142

Filosofía(s)
 contrarrevolucionaria católica francesa, 11
 de la ciencia, 110
 de la fenomenología, 66
 del idealismo, 20
 del siglo xvii, 10
 dialéctica, 157
 incompatibles, 113
 kantiana, 26
 materialista, 21
 negativa, 121
 positiva, 15
 positivista, 110
 Filósofos de la ilustración, 86
 Física social, 15, 110
 Flujo circular de la vida económica, 386
 Forma(s)
 de estratificación, 174n
 de interacción social, 276, 277
 extrema del idealismo, 20
 inferiores de egoísmo, 116
 sociales superiores de altruismo, 116
 Fórmula evolucionista final de Spencer, 137
 Fuerza(s), 214
 intelectuales, 10
 productivas materiales, 177
 revolucionaria
 externa, 245
 interna, 245
 sociales, 10
 Función
 básica del lenguaje, 191
 de los individuos, 12
 del otro generalizado, 444, 445
 Funcionalismo estructural, 37, 54, 57, 58, 61,
 134, 219, 478, A-5
 Funciones
 animales, 166
 centrales de la religión, 118
 del conflicto, 64
 social, 62

G

Geografía social, 68
 Geometría de las relaciones sociales, 278
 Gerontocracia, 243

Gesto(s), 436
 físico, 437
 no significativos, 437
 significativos, 437
 vocal, 437
 Globalización, 68, 77, 156
 teoría de la, 79
 Glocalización, 79
 Gobierno
 centralizado, 14
 democrático, 148
 Grado de composición de una sociedad, 146
 Grupo(s)
 de pares, 52
 ocupacionales, 12
 primario, 52
 religiosos, 12
 unión de los, 34

H

Hábitos
 del corazón, 89, 94
 mentales, 94
 Hecho(s) social(es), 17, 21, 160, 190
 inmateriales, 194, 195-199, 407
 materiales, 18, 194, 196, 407
 no materiales, 18
 Hechos morfológicos, 194
 Hermenéutica, 228, 228n
 Heterogeneidad, 144
 coherente y definida, 137
 Heterosexualidad obligatoria, 70
 Hibridación cultural, 79
 Hibridización, 79
 Higiene cerebral, 115, 129, 130, 135
 Histeria, 31
 Historia
 concepción materialista de la, 408
 de las ideas, 408
 de las recompensas, 64
 Homogeneidad incoherente e indefinida, 137
 Hostilidad, 167
 Humanidad, estado de
 multitud, de la, 150
 unidad de la, 150
 Humanismo, 77

I

Idea(s)
 adecuadas, 414
 de emergencia, 479
 esencialista, 97
 racial, 55
 Idealismo, 20
 filosofía del, 20
 forma extrema del, 20
 subjetivo de Hegel, 21
 Identidad racial, 77
 Ideología(s), 61
 concepto de, 179
 de la contrailustración, 11
 particulares, 415
 totales, 415
 Iglesia católica, 11
 Igualdad, 13, 89, 101
 absoluta, 105
 creciente, 88
 de las personas, 180
 Ilustración, la, 10, 13n, 23, 106
 Imagen
 mental, 441
 mnémica, 441
 Imperativos funcionales, 485
 Imperialismo, 77
 internacional, 42
 nacional, 42
 Importancia de la contradicción, 157
 Impulsos sociales, 125
 Incapacidad entrenada, 376
 Incompetencia de los líderes políticos, 113
 Inconsciente colectivo, 412
 Individualidad del conjunto, 144
 Individualismo, 14, 94, 96
 concepto de, 96
 Individualización, 96
 Individuo(s)
 bienestar del, 41
 función de los, 12
 Inducciones de la evolución, 146
 Industria de la cultura, 60, 102
 Industrialización, 12, 42
 Inevitabilidad del socialismo, 161
 Infancia, 112n
 Inflación, 168, 169

Influencias intelectuales, 120
 Informe científico, 48
 Ingreso libre, 373
 Instinto(s)
 de inclinación parental, 363
 de los derechos personales, 150
 de trabajo, 356n, 362
 humanos, 36
 personales, 120
 simpáticos, 120
 Institución(es) política(s), 95, 139
 Instituciones
 sociales, 18, 51
 definición de, 448
 tradicionales de la sociedad, 11
 Integración, 206
 acción-estructura, 71
 creciente, 137, 144
 micro-macro, 71
 progresiva de la materia, 137
 Intelecto, 124
 Inteligencia, 141
 irracional, 439
 reflexiva, 440
 socialmente no comprometida, 411
 Interacción, 52
 cotidiana, 65
 entre la gente, 29
 formas de, 29
 individual, 29
 simbólica, 439
 social, 65
 Interaccionismo simbólico, 29, 48, 50, 52, 53,
 54, 58, 59, 65, 66, 269, A-5
 teoría del, 51, 430
 Interactores, tipos de, 29
 Intercambialidad de los puntos de vista, 463
 Intercambio, 281
 capitalista, 180
 de recompensas, 65
 de valores de cambio, 180
 entre las grandes estructuras, 65
 teoría del, 58, 64
 Interés egoísta blanco, 344
 Internet, 78, 80
 Interseccionalidad, 77
 Intersubjetividad, 66
 Intervención del gobierno, 151

Introspección, 142
 simpática, método de la, 52
 Involución, proceso de, 137
 iPods, 80
 Irracionalidad
 funcional, 420, 421
 sustancial, 420

J

Jaula de hierro, 272
 Jóvenes hegelianos, 20

L

Lema positivista, 125
 Lenguaje, 119, 191
 Ley
 de la acumulación capitalista, 175
 de los tres estadios de Comte, 15, 34, 111
 del desarrollo progresivo, 120
 económica del movimiento en la sociedad
 moderna, 169
 general de la acumulación capitalista, 184
 natural, 106
 represiva, 201
 restauradora, 202
 Leyes
 abstractas, 112
 concretas, 112
 de la naturaleza humana, 116
 de la sociedad, 27
 de sucesión de los fenómenos sociales, 119
 escepticismo en las, 77
 fundamentales de la vida, 140
 invariables del mundo
 natural, 109
 social, 111
 naturales, 11
 sociales, 11
 Liberalismo, 42
 genuino, 151
 Libertad, 13, 89, 104
 bienestar de, 41
 Libido, la, 31
 Libre mercado, 7

Líderes carismáticos, 49n
 Límites a la libertad personal, 150
 Línea de color, 55
 Lucha de clases, 42, 161, 174, 174n
 Lumpenproletariado, 174

M

Macroestructuras, 95
 Macrofenómenos, 149, 150
 Macroobjetividad, 71
 Macrosociología de
 la estática social, 116
 Marx, 162
 Macrosubjetividad, 71
 Madurez, 112
 Magia parlante, 53
 Mano invisible, 32
 Marcos teóricos omnicomprendidos, 80
 Marxismo
 determinista, 37
 espacial, 68
 hegeliano, 37, 59
 weberiano, 60
 Masificación, 9
 Materialismo, 92, 98
 dialéctico, 22
 histórico, 177
 Matrimonio, 294
 interracial, 342
 Maximización de la racionalidad, 74
 Mcdonaldización
 de la sociedad, 39, 74
 del crédito, 39
 Medición de los fenómenos sociales, 142
 Medios
 de producción, 165
 simbólicos de intercambio, 497
 Menor libertad, 89
 Mente
 colectiva, 198
 estructuras profundas de la, 70
 Metaanálisis, A-1
 de datos, A-1
 Metafísica, 113
 Metáfora de la
 cámara oscura, 179
 jaula de hierro, 266
 Metamétodos, A-1
 Metasociología, A-1
 Metateorización, A-1
 Método
 científico, 10
 de la comparación, 111
 de la experimentación, 111
 de la introspección simpática, 52
 de la investigación histórica, 111
 de la observación, 111
 dialéctico, 159
 sociológico interaccional-formal, 277
 Método histórico
 comparado, 127, 143
 comparativo, 89
 Metodología comparativa de Tocqueville, 90
 Microobjetividad, 71
 Microsubjetividad, 71
 Mirarse en el espejo (*looking-glass self*), 52
 Misticismo, 259
 de rechazo al mundo, 259
 intramundano, 259
 Moda, la, 273
 Modelo
 de cambio social, 370
 de economía estática, 383, 385
 dialéctico de tesis, antítesis y síntesis, 162
 Modernidad, 74, 77
 sumo sacerdote de la, 74
 Monarquía, 11
 Monoteísmo, 112
 Moral, 110n, 139
 doméstica, 120
 personal, 120
 social, 120
 Moralidad
 científica, 193
 componentes de la, 216
 común, 196
 elementos de la, 218
 Morar encima del velo, 347
 Motivos de los individuos, 141
 Motor capitalista, 394
 Movilidad
 horizontal, 409
 social, 409
 vertical, 409
 Movimiento
 antifeminista, 69

feminista, 69

Mujer(es)

- derecho al voto de las, 69
- discriminación de la, 69
- estudios sobre las, 69
- nueva literatura sobre las, 69

Multiplicación de los efectos, 138

Mundo

- de la vida cotidiana, 66
- de vida, 72
 - colonización del, 72
- líquido, 74
- poshumano, 80
- possocial, 80
- social, 89

N

Nacionalismo, 77

Naturaleza social del conocimiento, 66

Negativismo, 113

Neocolonialismo, 77

Neofuncionalismo, 80

Neurosis, 31

Niño egocéntrico, 52

Nivel

- expresivo de significado, 412
- macroobjetivo de realidad social, A-9
- macrosubjetivo de realidad social, A-9
- microobjetivo de realidad social, A-9
- microsubjetivo de realidad social, A-9
- objetivo de significado, 412

Niveles

- básicos de análisis social, A-9
- principales de análisis social, 71

Nominalismo, 144

Nueva

- literatura sobre las mujeres, 69
- teoría social del hombre político, 85

Nuevo institucionalismo, 95

Nutrición, 118

O

Objetivación, 164, 169

Objeto de estudio de la sociología del conocimiento, 407

Observación, 127

- sociológica, sesgos en la, 143

Observador sociológico, 142

Ocio ostentoso, 47, 367

Opio del pueblo, 155

Orden, 114

- de la naturaleza, 114

Organicismo, 144, 235

- primitivo, 130

Organismo

- conductual, 475, 486
- social, 140
- sociedad como un, 34

Organización

- del Ser Supremo, 130
- política, 145

Orgullo y vanidad, 118

Orientación

- macrosocial, 30
 - teorías de, 67
- microsocial, teorías de, 67

Orientaciones de valor, 682, 683

Origen social del conocimiento, 464

P

Padre de la sociología, 189, 209

Paradigma

- de la conducta social, A-5
- de la definición social, A-5, A-9
- de los hechos sociales, A-5, A-9
- definición de, A-4
- del cambio evolucionista, 496

Partes

- de la sociedad, 34
- del sistema social, 116

Patriarcado, 11

Patriarcalismo primario, 243

Patrimonialismo, 243

Pautas de refuerzo, 64, 65

Pequeña(s)

- burguesía, 174
- sociedades, 118
- unidades sociales, 12

Pérdida

- concomitante de movimiento, 137
- de creatividad, 102
- de libertad, 105

- Periodo
 - fetichista, 121
 - monoteísta, 121
 - politeísta, 121
- Persona-colectividad, 485
- Personalidad, 475
 - del individuo, 476
- Perspectiva
 - liberal-neoliberal, 79
 - neoevolucionista del cambio social, 57
- Planificación centralizada del sistema
 - económico, 15
- Planteamiento de la elección racional, 71
- Plusvalía, definición de, 183
- Plusvalor, 22
 - concepto de, 173
- Poder suave, 104
- Política libertaria, 133, 151
- Posestructuralismo, 70, 76
- Poshumano, 80
- Posibilista político, 161
- Positivismo, 15, 16, 109, 113
 - de Comte, 109
- Posmarxistas, 68
- Posmodernidad, 74
- Posmodernismo, 74
- Posposmodernismo, 77
- Possocial, 80
- Postulado de
 - adecuación, 459
 - coherencia lógica, 459
 - compatibilidad, 459
 - interpretación subjetiva, 459
 - relevancia, 459
- Potencial humano, 156, 156n, 162
 - general, 162
- Pragmatismo nominalista, 431
- Praxis, 21
- Predictibilidad, concepto de, 250
- Preparación
 - académica legal, 255
 - artesanal legal, 255
- Previsión discriminatoria, 359
- Principal instinto humano, 362
- Principio
 - de derroche, 368
 - de la emergencia, 271
 - del voluntarismo, 478
 - objetivo, 117
 - subjetivo, 117
- Privación relativa, 281
- Problema(s)
 - del cambio social, 99
 - individuales, 33
 - negro en Filadelfia, 334, 335, 346
 - sociales, 33
 - urbanos, 9
- Proceso(s)
 - de creación de valor, 286
 - de destrucción creativa, 379
 - de evolución, 137
 - estado final del, 138
 - de involución, 137
 - de socialización, 12
 - del trabajo, 164
 - histórico de burocratización, 27
 - productivo natural, 23, 24
 - sociales de pequeña escala, 66
- Proceso de racionalización
 - social, 396
 - teoría del, 26
- Producción de valor, 170
- Producto(s)
 - del trabajo, 166
 - superorgánicos que modifican al individuo, 149n
- Profetas
 - ejemplares, 253
 - éticos, 253
- Progreso, 114
 - del mundo exterior, 135
 - funcional y estructural, 146
 - positivo, 114
 - social, 41, 42
- Proletariado, 171, 174, 174n
 - con conciencia de clase, 24
- Proletarización, 174
- Proliferación de productos humanos, 78
- Propiedad
 - amor a la, 101
 - ausente, 371n
 - común, 105
- Prostitución, 281
- Prosumers*, 78
- Proyecto de política *queer*, 76
- Prueba del tiempo, 3
- Psicoanálisis, 31
- Psicología, 141

- científica, 192
- Punto de
 - partida del capital, 172
 - vista
 - moderno, 38
 - posmoderno, 38

R

- Racionalidad
 - consecuencias irracionales de la, 266
 - de valores, 238
 - formal, 26, 74, 248, 249
 - funcional, 420
 - maximización de la, 74
 - medios-fines, 237
 - práctica, 247
 - sustancial, 420
 - sustantiva, 248
 - teórica, 247
- Racionalismo *naïf* de la ilustración, 11
- Racionalización, 89
 - burocrática, 248
 - cultural, 257
 - de la explotación, 42
 - de la institución económica, 27
 - de la religión, 253
 - de la sociedad, 225n
 - del capitalismo, 392, 393
 - del derecho, 254
 - del sistema político, 256
 - de Weber, teoría de la, 39
 - del mundo occidental, 27
 - ejemplo clásico de, 27
- Racismo, 76
 - teorías del, 76
- Rasgos fundamentales de la sociología estadounidense, 41
- Raza, 77
- Razón ilustrada, 120
- Realidad
 - eminente, 455
 - indígena única, 79
- Realismo, 144
 - filosófico, 431
 - relacional, 194
 - social de Spencer, 144
- Realista, 110
- Reciprocidad de perspectivas, 463
- Reconstitución revolucionaria de la sociedad, 161
- Redes sociales, 78
- Reforma social, 46
- Regalo del espíritu, 345n
- Regeneración moral de la sociedad, 193
- Regla(s)
 - del capitalismo, 181
 - invariables de conducta social, 95
- Regulación, 206
- Relación entre raza y racismo, 77
- Relaciones
 - causales, 160
 - de producción, 178
 - distantes e impersonales, 66
 - entre ellos, 66, 469
 - entre nosotros, 66, 466
 - íntimas cara a cara, 66
 - raciales, 51
- Religión, 18, 21, 345n
 - positivista, 131, 135, 136
- Religiosidad, 9
- Representación
 - deficiente, 65
 - teatral, 65
- Representaciones
 - colectivas, 196
 - sociales, 65
- Revolución
 - científica, A-3, A-4
 - del proletariado, 157, 199n
- Revolución Francesa, 6, 11, 12, 23, 104
- Revolución Industrial, 6, 12, 23
- Riesgo, sociedad del, 74
- Ritual, el, 13
- Rituales, 139n
- Ruido, 9

S

- Secreto, definición de, 291
- Segregación racial, 346
 - global, 346
- Selección natural de las acciones morales, 136
- Sentimiento(s), 95, 141
 - inferiores, 136
 - morales superiores, 136

- social, 124
- Ser social, 52
- Sesgo(s)
 - en la observación sociológica, 143
 - productivista de la teoría sociológica, 78
- Sexo, 118
- Sexualidad alternativa, teoría de la, 76
- Significado documental, 412
- Símbolo significativo, 437
- Simpatía social, 116
- Síntesis teóricas, 73
- Sistema(s)
 - cultural, 475, 486, 492
 - de acción, 57
 - de castas, 342n
 - de conocimiento, 60
 - de ideas, 61
 - de la personalidad, 486
 - de mantenimiento, 146
 - de orden, 113
 - distributivo, 146
 - fiduciario, 492
 - político, 168, 492
 - racionalización del, 256
 - regulador, 146
 - socialista, 8
 - teoría de, 73
- Sistema de autoridad
 - carismático, 27
 - legal-racional, 27
 - tradicional, 27
- Sistema económico, 168
 - alternativo al socialismo, 98n
 - capitalista, 7, 8, 98
 - planificación centralizada del, 15
- Sistema social, 42, 57, 475, 476, 486, 489
 - conjunto del, 116
 - partes del, 116
- Situación de
 - clase, 238
 - estatus, 238
- Sociabilidad, 281
- Socialismo, 14, 105
 - panafricano, 352
- Socialización, proceso de, 12
- Sociedad
 - aumento del tamaño de la, 145
 - capitalista, 24
 - teoría de la, 23
 - civil, 94, 97
 - combativa, 147, 148
 - como un organismo, 34
 - composición de la, 34
 - de consumo, 78
 - de la tarjeta de crédito, 39
 - de masas, 422
 - del riesgo, 74
 - estructuras invisibles de la, 70
 - grado de composición de una, 146
 - híbrida en transición, 149
 - industrial, 74, 148
 - instituciones tradicionales de la, 11
 - leyes de la, 27
 - mcdonaldización de la, 39
 - para los conservadores, valor de la, 12
 - partes de la, 34
 - política, 95
 - posmoderna, 78
 - salvaje, 356
 - secreta, 293
 - tamaño creciente de la, 34
 - unidades de la, 12
- Sociedades
 - aristocráticas, 97, 98
 - combativas, 35
 - compuestas, 35, 147
 - democráticas, 97, 98
 - doblemente compuestas, 35, 147
 - híbridas, 149
 - industriales, 35
 - simples, 35, 147
 - triplemente compuestas, 35, 147
- Sociobiología, 73
- Sociología(s), 15
 - aplicada, 46, 128
 - científica, 192
 - conductista, A-6
 - cultural, 426
 - de Comte, definición de, 110, 116
 - de Durkheim, 9
 - de la cosificación, 261
 - de la moral, 216
 - de la vida cotidiana, 66
 - de Marx, 182
 - de Spencer, definición de, 139
 - dialéctica, 160

económica, 47, 379, 390, 391
 edad clásica de la, 3
 estadounidense, 41
 rasgos fundamentales de la, 41
 empírica, 68
 evolucionista, 235
 fenomenológica, 451
 filosófica de Simmel, 274
 francesa, 11
 histórica, 68
 libre de valores, 232, 234
 marxista, 22, 67
 multidimensional, 71
 positivista, 16, 110, 112
 pura, 46
 radical, 62
 teóricos clásicos de la, 73
 Sociología del conocimiento, 60, 214, 402
 definición de, 403
 objeto de estudio de la, 407
 Sociólogo(s)
 de la moralidad, 195
 de ventanilla de auto, 340n
 marxistas, 62
 Solidaridad
 mecánica, 200
 orgánica, 200
 social, 119, 200
 Subjetividad, 77
 Subordinación, 281
 Suicidio, 204
 altruista, 207
 anómico, 207
 egoísta, 206
 fatalista, 208
 Sujeto
 emancipatorio ausente, 186
 humano, 77
 Sumo sacerdote de la modernidad, 74
 Superestructura, 177
 Superordenación, 281
 Supervivencia del
 más apto, 34, 136
 aplicada al mal, 150
 versión sociológica de la, 133
 teoría de la, 46
 menos apto, 46
 Supuestos preteóricos, 80

Surgimiento
 de la mediocridad, 102
 del capitalismo, 78

T

Tamaño
 creciente de la sociedad, 34
 del grupo, 279
 Taoísmo, 264
 Tarjeta de crédito, sociedad de la, 39
 Tecnología(s)
 humana, 250
 no humana, 250
 productivas, expansivas y explosivas, 75
 reproductivas, aplanadoras e implosivas, 75
 Teléfonos móviles, 80
 Tentación de la imprudencia, 39
 Teología, 113
 de la liberación, 182
 Teorema
 dinámico fundamental de la sociología, 476, 490
 fundamental de Parsons, 487
 Teoría de Marx, 11
 Teoría(s)
 afrocéntrica, 75
 cíclica del cambio social, 36
 clásica de Parsons, 475
 crítica sobre la raza y el racismo (TCRR)
 76, 77
 culturales, 79
 de Foucault, 104
 de la acción, 478, A-5
 de la copia de la verdad, 110
 de la crítica racional, 344n
 de la elección racional, 73
 de la estratificación, 25
 de la estructuración, 72
 de la globalización, 78, 79
 de la ideología, 402
 de la imitación asociada, 205
 de la racionalización de Weber, 39
 de la reflexión, 177
 de la religión de Durkheim, 210, 211
 de la sexualidad alternativa, 76
 de la sociedad capitalista, 23

- de la supervivencia del más apto, 46
- de la utilidad marginal, 359
- de los hechos sociales de Durkheim, 198
- de los nativos estadounidenses, 75
- de sistemas, 73, A-5
- del actor-red, 80
- del atraso cultural, 364
- del conflicto, 62, 78
- del desarrollo progresivo, 120
- del funcionamiento de la sociedad, 156
- del interaccionismo simbólico, 51, 430
- del intercambio, 58, 64, 269, A-6
- del proceso de racionalización, 26
- del progreso natural de la sociedad humana, 120
- del punto de vista, 334, 336
- del racismo, 76
- del valor del trabajo, 22, 183
- dramatúrgica, 65
- elitista del cambio social, 36, 37
- estadounidense, 71
- estructural funcionalista, 57
- feminista, 69, 70
 - contemporánea, 69
- freudiana, 60
- histórica y diferencial de la ciencia, 129n
- macroscópica del conflicto, 269
- marxista, 24, 25
- multiculturales, 55
- neomarxista, 68
- política, 79
- práctica, 80
- queer*, 76
- sobre el consumo, 78
- sobre la masculinidad, 75
- sociológicas de la evolución, 35
- voluntarista de la acción, 479
- weberiana, 24, 25, 60
- Teoría de la evolución, 34
 - de Comte, 15
 - de la mente, 120
 - e involución, 137
 - social, 35
- Teoría de orientación
 - macrosocial, 67
 - microsocial, 67
- Teoría del cambio
 - de Pareto, 36
 - social, 36
- Teoría radical
 - crítica, 76
 - marxista, 14
- Teoría social, 13
 - de Tocqueville, 13, 14
 - européa, 71, 72
 - multicultural, 75
 - posmoderna, 70, 74, 77
 - posterior, 96
- Teoría sociológica, 75
 - clásica francesa, 12
 - conservadora, 14
 - definición científica de, 3n
 - definición de, 3n
 - feminista, 75
 - marxista, 67
 - sesgo productivista de la, 78
- Teórico(s)
 - clásicos de la sociología, 73
 - de la acción, 56
- Teorización sociológica, 56
- Tiempo, 214
 - prueba del, 3
- Tipo(s)
 - de familias, 139
 - de interactores, 29
 - de utopías, 416
 - estructurales, 232
 - ideal, 225, 230
 - de burocracia, 240, 241
- Tipos ideales, 91
 - de acción, 232
 - de la sociología general, 232
 - históricos, 232
- Totemismo, el, 18, 212
- Trabajador libre, 173
- Trabajadores
 - de cuello blanco, 62
 - explotados, 158
- Tradición
 - hermenéutica alemana, 407n
 - kantiana, 26
- Tragedia de la cultura, 78, 89, 284, 287
- Traición, la, 295
- Transformación
 - de la sociedad, 165
 - del individuo mediante el trabajo, 165

Transición de la aristocracia a la democracia, 97
 Tríada, 30, 278

U

Ubicación en
 el sistema político-económico, 403
 la dimensión histórica de los procesos sociales, 403
 Unidades
 de la sociedad, 12, 141
 generacionales, 405
 Unión de los grupos, 34
 Universalismo-particularismo, 484
 Urbanización, 9, 12, 42
 Usos y costumbres, 93
 Utopía, 61

V

Valor de
 el cambio, 169, 183
 el dinero, 286
 el individuo para los conservadores, 12
 el trabajo, teoría del, 22, 183
 la sociedad para los conservadores, 12
 las cosas, 286
 uso, 169, 183
 Valor humano, 179
 Valores, 95
 sociales, 160
 Variables
 patrones, 484
 sociológicas, 95

Vecindario, 12
 Velo, concepto de, 55
 Veneración de los antepasados, 118
 Ventajas de la democracia, 91
 Versión sociológica de la supervivencia del más apto, 133
Verstehen, 227-229, 236, 265, 266
 Victimización estructural, concepto de, 33
 Vida
 civil, asociaciones en la, 94
 cotidiana
 mundo de la, 66
 sociologías de la, 66
 del individuo, 120
 doméstica, 120
 social, 120
 aspectos sociopsicológicos de la, 51
 factores no racionales de la, 13
 Viejos hegelianos, 20
 Vinculación micro-macro, 71
 Vínculos entre biología y sociología, 140
 Visión
 conductista, 52
 del ojo de dios, 336
 sin rumbo, 336
 Voluntarismo, 481
 Voto de las mujeres, derecho al, 69

W

Web 2.0, 78

Z

Zoon politikon, 165

